Hubert Jedin y Konrad Repgen

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

IX

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE HISTORIA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE HISTORIA
VOLUMEN 170

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

IX

Publicado bajo la dirección de
HUBERT JEDIN y KONRAD REPGEN

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1984

HUBERT JEDIN y KONRAD REPGEN

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO NOVENO

LA IGLESIA MUNDIAL DEL SIGLO XX

Por

GABRIEL ADRIÁNYI – PIERRE BLET
JOHANNES BOTS – VIKTOR DAMMERTZ – ERWIN GATZ
ERWIN ISERLOH – HUBERT JEDIN – GEORG MAY
JOSEPH METZLER – LUIGI MEZZARDI
FRANCO MOLINARI – KONRAD REPGEN – LEO SCHEFFCZYK
MICHAEL SCHMOLKE – BERNHARD STASIEWSKI
ANDRÉ TIHON – NORBERT TRIPPEN – ROBERT TRISCO
LUDWIG VOLK – WILHELM WEBER
PAUL-LUDWIG WEINACHT

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1984

Versión castellana de MARCIANO VILLANUEVA, de la obra *Handbuch der Kirchengeschichte*, tomo VII, publicado bajo la dirección de HUBERT JEDIN y KONRAD REPGEN, por GABRIEL ADRIÁNYI, PIERRE BLET, JOHANNES BOTS, VIKTOR DAMMERTZ, ERWIN GATZ, ERWIN ISERLOH, HUBERT JEDIN, GEORG MAY, JOSEPH METZLER, LUIGI MEZZARDI, FRANCO MOLINARI, KONRAD REPGEN, LEO SCHEFFCZYK, MICHAEL SCHMOLKE, BERNHARD STASIEWSKI, ANDRÉ TIHON, NORBERT TRIPPEN, ROBERT TRISCO, LUDWIG VOLK, WILHELM WEBER y PAUL-LUDWIG WEINACHT, Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia 1979

© *1979 Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau*
© *1984 Editorial Herder S.A., Barcelona*

ISBN 84-254-0689-7 rústica, obra completa
ISBN 84-254-0690-0 tela, obra completa
ISBN 84-254-1405-9 rústica, tomo IX
ISBN 84-254-1406-7 tela, tomo IX

ES PROPIEDAD — DEPÓSITO LEGAL: B. 10.564-1984 — PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona (13)

ÍNDICE

Índice de siglas 11
Prólogo 17

PARTE PRIMERA: LA UNIDAD INSTITUCIONAL DE LA IGLESIA

I. *Estadística* 23
Estadística de la población mundial — Estadística de las religiones mundiales — Porcentaje de los católicos . . 23
Estadística de la población mundial de 1914 a 1965 . 24
Estadística de las religiones mundiales de 1914 a 1965 . 28
El desplazamiento del mundo cristiano hacia el sur . . 33
Organización general de la Iglesia de 1914 a 1970 . . . 34
Congregaciones, tribunales, organismos, comisiones y secretariados de la Curia (1916-1968) 37
El Colegio cardenalicio (1916-1968) 44
Los títulos y demarcaciones jurisdiccionales existentes en el conjunto de la jerarquía de la Iglesia católica (1916-1968) 46
Representaciones diplomáticas de la Sede apostólica ante los estados y de los estados ante la Sede Apostólica (1916-1968) 48
II. *Los papas Benedicto XV, Pío XI y Pío XII. Biografía y actividad intraeclesial* 50
Benedicto XV 50
Pío XI 54
Pío XII 62
III. *La política exterior vaticana en la época de las guerras mundiales* 71
La primera guerra mundial y la postguerra: Benedicto XV . 76
Neutralidad 77; Iniciativas asistenciales pontificias 81; Esfuerzos por la paz 82
El período entre guerras: Pío XI 93

Los acuerdos de Letrán de 1929 93
Después de los acuerdos lateranenses: las crisis de 1931 y 1938 103
Pío XI y los sistemas totalitarios 108
Pío XI y la Unión Soviética 109; Pío XI y la Alemania nacionalsocialista 113
La segunda guerra mundial: Pío XII 131
Neutralidad 133
Iniciativas en favor de la paz 138
Ayudas pontificias 146
El «silencio» del papa 152
IV. *El concilio Vaticano II* 157
Juan XXIII. Convocatoria y preparación del concilio . . 163
El primer período de sesiones (1962) y el cambio de pontificado 177
El segundo período de sesiones (1963) y primeros resultados 190
El tercer período de sesiones (1964). Crisis de noviembre y constitución sobre la Iglesia 201
Cuarto período de sesiones (1965) y fin del concilio . . . 215
Resultados 228
V. *El CIC y la evolución del derecho canónico hasta 1974* . 236
Desde la promulgación del CIC hasta el concilio Vaticano II 239
La codificación del derecho canónico 239
La evolución del derecho de 1918 a 1958 241
Benedicto XV 242; Pío XI 243; Pío XII 246
Desde la convocatoria del concilio Vaticano II 248
Juan XXIII 249
Pablo VI 250
Órganos 250; características generales 255; Legislaciones específicas 260; La revisión del CIC y del derecho de las iglesias orientales 268
VI. *La política concordataria de la Santa Sede desde 1918 a 1974* 274
La era concordataria durante los pontificados de Pío XI y Pío XII 277
Hasta el comienzo de la segunda guerra mundial . . 277
Punto de partida, motivos y características generales 277; Los concordatos particulares con los nuevos estados 284; Con los países europeos partidarios de la separación 288; Con los estados iberoamericanos 292; Alemania 293
Durante la segunda guerra mundial 303
En la época de postguerra 305
Concordatos en los países socialistas 306; Concordatos con los países del mundo libre 310

Los convenios en los pontificados de Juan XXIII y Pablo VI 317
Significación del concilio Vaticano II para las relaciones jurídicas entre la Iglesia y el Estado 317
Los convenios particulares 323
Los protocolos con estados socialistas 323; El «modus vivendi» con Túnez 325; Modificaciones concordatarias en los estados en que la Iglesia católica goza de situación privilegiada 326; Concordatos y acuerdos recientes con los países libres 328

PARTE SEGUNDA: LA VIDA INTERNA DE LA IGLESIA UNIVERSAL

VII. *Problemática del Estado y de la sociedad desde la perspectiva de la Iglesia* 345
Fundamentos y justificación de la doctrina social. Derecho natural y revelación (la «cuestión de la competencia») . 354
Los principios sociales: personalidad, subsidiariedad, solidaridad, bien común, bien universal 359
Estado y poder estatal. Democracia 365
La Iglesia y las formas politicosociales 373
Socialismo — Comunismo 373; Fascismo — Nacionalsocialismo 380
Entendimiento entre los pueblos: El «Estado mundial» . 384
VIII. *Evolución de la teología entre la primera guerra mundial y el concilio Vaticano II* 389
La disolución de la neoescolástica 390
Los presupuestos históricos e ideológicos 390
La reorientación de la dogmática de la «ratio» a la vida 394
La profundización teológica de la moral 404
De la apologética a la teología fundamental . . . 411
El desarrollo de la teología histórica a través del método crítico-histórico 416
Florecimiento de la historia de la Iglesia 416
La superación de la resistencia contra el método histórico en las ciencias bíblicas 420
La marcha ascendente de la pastoral a disciplina científica y teológica 426
La nueva importancia y significado de la pastoral general (fundamental) 426
La renovación catequética 429
El giro de la homilética hacia la kerigmática . . . 432
La nueva fundamentación de la liturgia como teología del culto 435
IX. *Los movimientos intraeclesiásticos y su espiritualidad* . . 440
El movimiento litúrgico 443

Nueva conciencia de la Iglesia y movimiento bíblico . . 450
La Acción católica 453
El movimiento de los ejercicios espirituales 457
Transformación de la piedad eucarística 459
Devoción al corazón de Jesús 464
Piedad mariana y mariología 467
La evolución espiritual de las órdenes y congregaciones religiosas 472
Los institutos seculares 478
Los sacerdotes obreros 485
X. *Evolución del clero desde 1914* 493
XI. *Órdenes religiosas e institutos seculares* 518
Entre el inmovilismo y la transformación 518
Nacimiento de un tipo de congregaciones religiosas . . 522
Implantación de las órdenes religiosas en los países de misión 526
La reforma de las órdenes y congregaciones religiosas bajo Pío XII 529
El concilio Vaticano II y sus repercusiones 533
Las congregaciones religiosas en el campo de tensión de Iglesia y Estado 543
XII. *Formación, educación y enseñanza* 551
Iglesia y sociedad 552
La doctrina católica sobre la educación y la enseñanza . . 555
Concilio Vaticano II y período postconciliar 558
La formación católica en el sistema educativo europeo y norteamericano 565
La enseñanza preescolar 567; Niveles primario y secundario 569; El nivel terciario o superior 576; La formación permanente (la formación de adultos) 582
Condiciones para la formación católica en otros continentes 586
XIII. *La información y los medios de comunicación social* . . 596
Las exigencias católicas y la prensa neutra 599
Las primeras etapas del cine y de la radio 601
Panorámica internacional de la evolución de la prensa católica 604
Agencias católicas de noticias 620
La radio y la televisión. Condicionamiento comercial y controles públicos 622
Los medios de comunicación social de la Iglesia en el tercer mundo 624
La Iglesia y los medios de comunicación colectiva en teoría y organización 627
XIV. *Cáritas y las organizaciones eclesiásticas de ayuda* . . . 633
El siglo XIX como base de partida 634
Organizaciones nacionales 640

Cooperación internacional 643
Organización de Cáritas en el período entre guerras . . 645
Cáritas en el Estado totalitario 648
La ayuda en situaciones catastróficas desde la segunda guerra mundial 650
Cáritas internacional 652
Nueva forma de las obras de caridad 655
XV. *El movimiento ecuménico* 663
Las etapas de formación del consejo ecuménico de las Iglesias y su evolución desde Amsterdam (1948) hasta Nairobi (1976) 664
La Iglesia católica en el movimiento ecuménico . . . 675
XVI. *Las iglesias orientales no unidas* 685
Las iglesias ortodoxas 692
Los cuatro patriarcados antiguos 692
Los cuatro pariarcados antiguos 692
Los patriarcados surgidos en las edades media y moderna 697
Las restantes iglesias ortodoxas 710
Las iglesias nacionales orientales (precalcedónicas) . . . 721
Las iglesias nestorianas 721
Las iglesias monofisitas 722

PARTE TERCERA: LA IGLESIA PAÍS POR PAÍS

XVII. *La Iglesia en Europa septentrional, oriental y sudoriental* . 735
Los países escandinavos 741
Los países bálticos 743
La Unión Soviética 746
Polonia 749
Checoslovaquia 755
Hungría 760
Rumania 764
Yugoslavia 768
Bulgaria 772
Albania 774
XVIII. *La Iglesia en los países de lengua alemana (Alemania, Austria, Suiza)* 775
Alemania 775
Austria 800
Suiza 805
La situación en territorios de lengua alemana después del concilio Vaticano II 806
XIX. *La Iglesia en los países del Benelux* 812
Bélgica 813

Luxemburgo 818
Los Países Bajos 819
La época del florecimiento (1919-1960) 819
La desintegración (1960-1970) 823
XX. *El catolicismo en Italia* 831
XXI. *La Iglesia católica en Francia* 855
En el pontificado de Benedicto XV 856
En el pontificado de Pío XI 859
En el pontificado de Pío XII 866
XXII. *Los países del ámbito angloparlante* 879
Europa 881
Gran Bretaña 881
Población 831; Organización 882; La enseñanza 883; El movimiento social 892; Labor catequética y apologética 902; El movimiento litúrgico 904; La prensa 904
Irlanda 906
Población 906; Evolución política 907; La organización eclesiástica 910; Las relaciones con el Estado 911; La enseñanza 913; El movimiento social 915; El apostolado seglar 918
América del norte 920
Los Estados Unidos 920
Población 920; Organización 922; La enseñanza 924; El movimiento social 932; El movimiento litúrgico 941; La situación de la sociedad norteamericana 943; La posición de la Iglesia norteamericana en los temas internacionales 946; Los movimientos seglares 950; El periodismo 952
Canadá 957
Población 957; Organización 957; La enseñanza 958; El movimiento social 961
XXIII. *Las iglesias de Asia, África y Oceanía* 964
Las iglesias de Asia 967
El lejano Oriente 967
El sudeste asiático 980
Las iglesias de África 998
Las iglesias de Oceanía 1022
Australia y Nueva Zelanda 1022
Las islas del Pacífico 1024
Filipinas 1031

Índice analítico 1037

ÍNDICE DE SIGLAS

AAS = «Acta Apostolicae Sedis», Ciudad del Vaticano 1909ss.
ACJF = Action Catholique de la Jeunesse Française.
ADAP = *Akten zur Deutschen auswärtigen Politik 1919-1945*, Gotinga 1966ss.
ADSS = P. Blet - R.A. Graham (3) - A. Martini - B. Schneider (dirs.): *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, Ciudad del Vaticano 1965.
AfkKR = «Archiv für Katholisches Kirchenrecht (Innsbruck)», Maguncia 1857ss.
AHC = «Annuarium Historiae Conciliorum», Paderborn 1969ss.
AHP = «Archivum historiae pontificiae», Roma 1963ss.
D. Albrecht I, II = D. ALBRECHT (dir.), *Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Deutschen Regierung*. I: *Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika «Mit brennender Sorge»*, Maguncia 1965; II: *1937-1945*, Maguncia 1969.
D. Albrecht (dir.) *Kirche* = D. ALBRECHT (dir.), *Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung*, Maguncia 1976 (con bibliografía).
ALW = «Archiv für Liturgiewissenschaft», Ratisbona 1950ss.
AnGr = «Analecta Gregoriana», Roma 1930ss.
Atlas hierarchicus = *Atlas hierarchicus. Descriptio geographica et statistica ecclesiae catholicae tum occidentis tum orientis*, dir. por H. Emmerich, S.V.D., Hödling 1968.
Bihlmeyer-Tüchle III = K. BIHLMEYER y H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte* III: *Die Neuzeit und die neueste Zeit*, Paderborn 1968.
Bilanz der Theologie = H. VORGRIMLER - R. VANDER GUCHT (dir.), *Bilanz der Theologie im 20. Jh.*, tomos I-IV, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1969-1970; versión castellana: *La teología en el siglo XX*, BAC, Madrid 1973-1974, 3 vols.
CALA = Conferencia anglicana latinoamericana.
Catholica = «Catholica. Jahrbuch» (Vierteljahreszeitschrift Kontroverstheologie, Paderborn), Münster 1932ss.

CG = Congregación general.
CHR = «The Catholic Historical Review», Washington 1915ss.
CIAS = Centro de Investigación y Acción Social.
CIC = Centrum Informationis Catholicum.
CIDSE = Coopération Internationale pour le Développement Socio-Économique.
CivCatt = «La Civiltà Cattolica», Roma 1850ss (1871-1887 Florencia).
ComRel = *Commentarium pro religiosis et missionariis,* Roma 1920ss.
Concilium = «Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie», Einsiedeln, Maguncia - Zurich 1965ss.
CPA = Catholic Press Association.
CS = «Communicatio Socialis.» Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt, Paderborn 1967ss.
CVJM = Christlicher Verein Junger Männer.
CVWJ = Christlicher Verein Weiblicher Jugend.
DBFP = «Documents on British Foreign Policy», 1947ss.
DCV = Deutscher Caritasverband.
DDF = Documents Diplomatiques Français.
DDI = Documenti Diplomatici Italiani.
DIP = G. Pelliccia y G. Rocca, *Dizionario degli Istituti di Perfezione, Roma 1974ss.*
ECQ = «Eastern Churches Quarterly», Ramsgate 1936-1964.
EKD = Evangelische Kirche Deutschlands.
EphLiturg = «Ephemerides Liturgicae», Roma 1887ss.
EThL = «Ephemerides Theologicae Lovanienses», Brujas 1924ss.
FRUS = Foreign Relations of the United States. Diplomatic Papers.
Giacometti, *Quellen* = Z. Giacometti, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche,* Tubinga 1926.
GS = *Gaudium et spes.*
GuL = «Geist und Leben.» Zeitschrift für Askese und Mystik, Wurzburgo 1947ss.
Hampe = J.Ch. Hampe, *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im Ökumenischen Disput,* 3 vols., Munich 1967.
Herder TK = *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete u. Erklärungen,* lat. y al., comentario dir. por H. Vorgrimler y otros autores, 3 tomos, Friburgo de Brisgovia 1966-1968.
HJ = «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Colonia 1880ss, Munich 1950ss.
HK = «Herder-Korrespondenz», Friburgo de Brisgovia 1946ss.
Hochland = *Hochland,* Munich 1903ss.
HPTh = *Handbuch der Pastoraltheologie,* por Franz Xaver Arnold y otros autores, Friburgo de Brisgovia 1964ss.
IKZ = «Internationale Kirchliche Zeitschrift», Berna 1911ss.
IRA = Irish Republican Army (ejército republicano irlandés).

JbCarWiss = «Jahrbuch für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit», Friburgo de Brisgovia 1957-1968.
JAC = Jeunesse Agricole Catholique.
JEC = Jeunesse Étudiante Catholique.
JMC = Jeunesse Maritime Catholique.
JOC = Juventud Obrera Católica.
JOC = Jeunesse Ouvrière Chrétienne.
KH = «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», 1907-1941/43.
KNA = «Katholische Nachrichtenagentur», Bonn - Munich.
KNP = «Katholiek Nederlands Persbureau».
Kolping = A. Kolping, *Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart,* Brema 1964.
A. Kupper, *Staatliche Akten* = A. Kupper (dir.), *Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933,* Maguncia 1969.
LJ = «Liturgisches Jahrbuch», Münster 1951ss.
LThK² = *Lexikon für Theologie und Kirche,* Friburgo de Br. ²1957-1968.
LWB = «Lutherischer Weltbund».
M = E. Marmy (dir.), *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente (von Gregor XVI., 1832, bis Pius XII. 1944),* Friburgo de Suiza 1945.
MHI = *Manual de Historia de la Iglesia,* dir. por H. Jedin, 9 vols., Herder, Barcelona 1966ss, ²1980ss.
MM = *Mater et Magistra.*
MThZ = «Münchener Theologische Zeitschrift», Munich 1950ss.
Müller = *Vaticanum secundum,* publicado por O. Müller - W. Becker - J. Gülden, 4 tomos, Leipzig 1963-1966.
NCE = *New Catholic Encyclopedia,* Nueva York 1, 1967.
NCWC = National Catholic Welfare Council.
NRTh = «Nouvelle Revue Théologique», Tournai - Lovaina - París 1879ss.
NZMW = «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», Beckenried 1945ss.
OAfKR = «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht», Viena 1950ss.
OCIC = Office Catholique International du Cinéma.
OrChr = «Oriens Christianus», Roma 1901ss.
OsrkSt = «Ostkirchliche Studien», Wurzburgo 1951ss.
OKR = Ökumenischer Rat der Kirchen (consejo ecuménico de las Iglesias).
PIME = Pontificio Istituto Missioni Estere.
PP = *Populorum progressio.*
PrOrChr = «Le Proche-Orient Chrétien». Jerusalén 1951ss.
PT = *Pacem in terris.*
QA = *Quadragesimo anno.*
REB = «Revista eclesiástica brasileira», Petrópolis 1941ss.
RHF = «Revue d'histoire ecclésiastique», Lovaina 1900ss.
RHMC = «Revue d'histoire moderne et contemporaine».

Rohrbasser = *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, publ. por P. Cattin u. H.Th. Conus, dt. v. A. Rohrbasser, Friburgo de Suiza 1953.

RPB I = *Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933-1943*, I: *Regierungsbezirk Oberbayern*, public. por H. Witetschek, Maguncia 1966.

RPB II = II: *Regierungsbezirk Ober- und Mittelfranken*, publ. por H. Witetschek, Maguncia 1967.

RPB III = III: *Regierungsbezirk Schwaben*, publ. por H. Witetschek, Maguncia 1971.

RPB IV = IV: *Regierungsbezirk Niederbayern und Oberpfalz*, 1933-1945, publ. por W. Ziegler, Maguncia 1973.

RSR = «Recherches de science religieuse», París 1910ss.

RSCI = «Rivista di storia della Chiesa in Italia», Roma 1947ss.

RThom = «Revue thomiste», Brujas 1893ss.

SOG = Solidaritätsgruppen der Priester.

SOG-Papiere = *SOG-Papiere. Mitteilungsblatt der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland und der SOG-Österreich*, publ. por A. Schilling, Bochum 1968-1973.

SSCC = Congregatio Sacrorum Cordium Jesu et Mariae.

Schmidlin = J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I-IV, Munich 1933-1939.

B. Stasiewski I, II, III = B. STASIEWSKI (dir.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche.* I: *1933-1934*, Maguncia 1968; II: *1934-1935*, Maguncia 1976; III: *1935-1936*, Maguncia 1978.

StdZ = «Stimmen der Zeit» (hasta 1914: «Stimmen aus Maria Laach»). Friburgo de Brisgovia 1871ss.

StL = *Staatslexikon*, publ. por H. Sacher, Friburgo de Brisgovia ^{6}1957ss.

STO = Service du Travail Obligatoire.

ThGl = «Theologie und Glaube», Paderborn 1909ss.

TheoluPhil = *Theologie und Philosophie. Vierteljahreszeitschrift für Theologie und Philosophie*, Friburgo de Brisgovia 1966ss.

ThprQS = «Theologisch-praktische Quartalschrift», Linz del Danubio 1848ss.

ThRev = «Theologische Revue», Münster 1902ss.

ThQ = «Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss, Stuttgart 1946ss.

TThZ = «Trierer Theologische Zeitschrift» (hasta 1944: «Pastor Bonus»), Tréveris 1888ss.

UCIP = L'Union Catholique Internationale de la Presse.

UG = A.F. UTZ - J.F. GRONER, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.* I, II, Friburgo de Suiza 1954.

UISG = Unio Internationalis Superiorissarum Generalium.

USG = Unio Superiorum Generalium.

VZG = «Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte», Stuttgart 1953ss.

L. Volk, *Kirchliche Akten* = L. VOLK (dir.), *Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933*, Maguncia 1969.

L Volk, *Faulhaber-Akten* = L. VOLK (dir.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945*. I: *1917-1934*, Maguncia 1975; II: *1935-1945*, Maguncia 1978.

WACC = World Association for Christian Communication.

WiWei = «Wissenschaft und Weisheit», Düsseldorf 1934ss.

ZAM = «Zeitschrift für Askese und Mystik», Wurzburgo 1926.

ZevKR = «Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht», Tubinga 1951ss.

ZKG = «Zeitschrift für Kirchengeschichte», Stuttgart 1876ss.

ZKTh = «Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck)», Viena 1877ss.

ZMR = «Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft», Berlín 1886ss.

ZRGG = «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», Marburgo 1948ss.

ZSavRG, Kan Abt = «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung», Weimar 1911ss.

PRÓLOGO

El ambicioso título de este volumen se justifica en razón de un hecho que se impone con palpable evidencia tanto en la historia de la Iglesia como en la profana: La Iglesia católica, que mantuvo siempre en alto la pretensión de ser universal, ha llegado a ser, efectivamente, en nuestro siglo, una Iglesia mundial. En la edad antigua estuvo esencialmente limitada a los países de la cuenca mediterránea. En la edad media se vio rechazada, bajo la presión del cinturón islámico que la constreñía y del cisma de Oriente, a las regiones occidentales. Incluso en la edad moderna — y a pesar de los esfuerzos de la misión mundial, que entonces se puso en marcha — estuvo siempre centrada en Europa. Sólo en el curso del siglo XX ha logrado desarrollarse hasta convertirse en Iglesia mundial. El punto central de este volumen es el concilio Vaticano II, en el que afloró a la conciencia general esta evolución de la Iglesia. No debe silenciarse que esta expansión espacial, y más aún una serie de procesos internos, han creado una situación de crisis, cuyos efectos se dejan sentir en los tres círculos en que hemos articulado nuestra materia: en el principio de la unidad (papado, concilio y derecho eclesiástico), en casi todas las manifestaciones de la vida interna de la Iglesia (en su teología y su espiritualidad) y, finalmente, en sus miembros, las iglesias orientales de los países europeos y extraeuropeos.

Ofrecemos en estas páginas un corte transversal a través de la multiplicidad de manifestaciones de la vida eclesial; pero nuestro motivo más profundo es llevar adelante el corte longitudinal, tal como se ha procurado hacer en los ocho tomos anteriores de este *Manual*. Se justifica así tanto la continuidad del presente tomo IX con la totalidad de la obra, como su índole específica,

ofreciendo una información histórica difícil, y a la vez imprescindible para la comprensión de nuestro tiempo *.

Como punto de partida temporal se impone por sí mismo el año 1914: en él se registra el estallido de la primera guerra mundial y un cambio en el pontificado. Más difícil ha sido marcar el punto de cierre de estos límites temporales. «Presente» es un concepto en continua expansión. Ya desde el principio, se renunció a la idea de llevar este presente hasta el momento mismo de la publicación del volumen. Algunos colaboradores han excluido de su estudio los últimos años, debido a que se dan en ellos procesos aún en pleno desarrollo; otros, por el contrario, han incluido la exposición de los más recientes acontecimientos.

Escribir la historia de la Iglesia contemporánea es un empeño más osado que el que implica la historiografía política. El avance de la Iglesia se produce en ondas más largas que las de los Estados: mientras que la era del nacionalsocialismo es ya un hecho situado a nuestras espaldas, resulta imposible valorar las repercusiones del concilio Vaticano II. Para el historiador político, las fuentes fluyen con creciente abundancia, mientras que el historiador de la Iglesia tiene cerrado el acceso a importantes series de documentos. Por otra parte, el material disponible sobre el que trabajar es tan amplio y tan polifacético que sólo los especialistas están capacitados para abarcarlo y comprenderlo y para percibir las tendencias en presencia y relacionarlas con las anteriores. Esto ha obligado inevitablemente a aumentar el número de colaboradores, dificultando por consiguiente la coordinación, no sólo respecto de campos o de aspectos objetivos de la vida eclesial, sino también por lo que hace a los artículos consagrados a países concretos y, de forma especial, al tercer mundo. En ninguno de los tomos anteriores ha sido tan laboriosa como en éste la tarea de seleccionar y conseguir la colaboración de especialistas competentes. Se les exigía, en efecto, no sólo un cabal conocimiento de los hechos y de los procesos, sino también la capacidad de extraer, de entre la multitud de los fenómenos, los rasgos esenciales y de exponerlos con la brevedad requerida por

*. La omisión de los capítulos XXII (España y Portugal) y XXIV (América Latina) quedará colmado con un tomo complementario que trata con la debida extensión de la Iglesia contemporánea en los países de lengua castellana y portuguesa. (N. de la Ed.).

el carácter del *Manual*. Ha sido necesario reducir algunos trabajos, y aún así han resultado de todo punto inevitables ciertas extralimitaciones al espacio asignado. Se han tenido que traducir las colaboraciones redactadas en otras lenguas. A pesar de todos los esfuerzos de los responsables de la edición, no han podido eliminarse algunas interferencias, por ejemplo en el campo de los concordatos firmados por la Santa Sede, según que se les estudie como tema de la política exterior pontificia, o bien se analice su contenido jurídico o se valoren sus repercusiones sociales desde otros contextos diferentes. No sería, por consiguiente, correcto, considerar estas interferencias como repeticiones. Hemos procurado, mediante indicaciones en diagonal, facilitar la orientación. Por lo demás, las entradas del índice de materias permiten localizar los pasajes en que se estudian los temas correspondientes.

Al igual que en los volúmenes anteriores, también en éste han procurado los editores unificar, desde el punto de vista técnico, las diversas colaboraciones. En este sentido, fue muy provechosa la conferencia de colaboradores, celebrada en julio de 1975, gracias al apoyo del Verlag Herder y luego complementada mediante una ininterrumpida correspondencia epistolar. Aunque, a pesar de ello, no se ha conseguido eliminar todas las diferencias en el orden y en la manera de presentar las citas, esto no mengua en nada la fácil utilización del tomo, considerado en su conjunto.

Finalmente, por lo que hace a la orientación interna de los temas también aquí, como en los volúmenes precedentes, se ha mantenido el criterio fundamental de que los autores exponen su propia y personal opinión y que son por tanto responsables de los juicios que emiten. No nos hemos creído autorizados a intervenir en el proceso de su formación de juicio ni tampoco podemos, por tanto, identificarnos con sus puntos de vista. Pero debemos añadir que todos ellos participan de una misma fe en la Iglesia una, santa, católica y apostólica y todos ellos comparten también la convicción de que la historia de la Iglesia, incluida la de la Iglesia contemporánea, debe atenerse al método histórico. En la selección y enjuiciamiento, hemos seguido el principio formulado por Joseph Ratzinger: «Por una parte, a la Iglesia nunca debe separársela de sus manifestaciones concretas, pero, por la otra, nunca debe identificársela totalmente con ellas.»

El precedente texto estaba ya redactado el 28 de agosto de 1977. Pero, por aquellas fechas, faltaba aún el capítulo —firmemente prometido— sobre las jóvenes Iglesias. El resto del volumen estaba ya preparado. El Verlag y los directores de la obra confiaban en recibir el mencionado capítulo en el otoño de aquel mismo año. Pero no se cumplió esta esperanza, porque el autor, aquejado por una grave dolencia, tuvo al fin que renunciar a su trabajo. No fue tarea fácil encontrar un sustituto. Expresamos aquí nuestra gratitud a P. Metzler, porque se consagró con entusiasmo a la tarea y redactó, en un corto espacio de tiempo, el capítulo XXIII. Superados también felizmente otros nuevos e inesperados obstáculos, a principios de 1979 pudo ya procederse a la entrega de los textos.

Este retraso de año y medio sobre los planes previstos explica que no figure en este libro el pontificado de Pablo VI. Cuando se redactó esta sección de la obra (cap. II), todavía vivía el pontífice y aún no era, por consiguiente, objeto de la historia. Su muerte, el 6 de agosto de 1978, ponía punto final a un importante capítulo de la reciente historia de la Iglesia. En este momento no puede determinarse con el suficiente rigor histórico si el breve pontificado de su sucesor, Juan Pablo I, elegido el 26 de agosto y muerto el 28 de septiembre de 1978, pertenece a este capítulo o significa ya el comienzo de un capítulo nuevo, aunque son muchos los indicios que insinúan que el año 1978 significará una cesura muy importante en la historia de la Iglesia.

Damos aquí las gracias a todos los interesados, por la gran paciencia con que han soportado el aplazamiento del fin de la obra.

Los índices han sido preparados por Johannes Overath, del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Bonn *.

Bonn, 8 de febrero de 1979

HUBERT JEDIN - KONRAD REPGEN

*. Su traducción y adaptación a la edición castellana es de Josefina Soler, catedrática de instituto. (N. de la Ed.).

Parte primera

LA UNIDAD INSTITUCIONAL DE LA IGLESIA

I. ESTADÍSTICA

Por Wilhelm Weber

Profesor en la Universidad de Münster

ESTADÍSTICA DE LA POBLACIÓN MUNDIAL — ESTADÍSTICA DE LAS RELIGIONES MUNDIALES — PORCENTAJES DE LOS CATÓLICOS

FUENTES: En la actualidad, las revistas expresamente consagradas a la estadística de la población mundial son el «Population Index» (Office of Population Research, University of Princeton, N.Y., 08540), los «Population Studies» (London School of Economics, Hougthon Street, Aldwych, London W. C. 2) y «Population» (27, rue du Commandeur, Paris 14eme). Para información sobre determinados países existen monografías, llamadas «Country profiles» (Population Council, 245 Park Avenue, New York 10017). La fuente global es el «Demographic Yearbook of the United Nations» (Statistical Office of the United Natione, Nueva York), a partir del año 1948, y el resumen *A Concise Summary of the World Population Situation in 1970* (Naciones Unidas, Nueva York 1971), además del «UN Statistical Yearbook» (Nueva York), a partir de 1948.

Para la estadística de las religiones mundiales: «Demographic Yearbook of the United Nations» (ut supra); *World Christian Handbook,* edit. por E.J. BINGLE y otros autores, Londres, a partir de 1949 y con ediciones renovadas cada varios años; *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland* (Friburgo de Brisgovia 1907ss); *Atlas Hierarchicus. Descriptio geographica et statistica ecclesiæ catholicae tum occidentis tum orientis,* publicado por H. EMMERICH SVD (Mödling - Austria 1968) (con un texto adjunto de introducción histórica y explicaciones de los mapas), 1.ª ed. (1913) y 2.ª ed. (1929) por KARLS STREIT, SVD, Mödling - Austria; *Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart,* publicado por H. JEDIN - K.S. LATOURETTE - J. MARTIN (Friburgo de Brisgovia 1970).

Para los países de misión: *Internationaler Fides-Dienst* (cat.), Roma 1962; *Oriente Cattolico* (crist. oriental), Roma 1962; K.B. WESTMANN - H. VON SICARD, *Geschichte der christlichen Mission* (evang.), Munich 1962;

datos del «Jewish Statistical Bureau» (Israel), Jerusalén 1959. Para mapas sobre las confesiones mundiales, cf. LThK, tomo 6 (²1961), después de la col. 1280.

Para poder valorar con alguna aproximación el peso de la población católica en el mundo, tanto en términos absolutos como relativos, siguiendo el corte longitudinal del desarrollo histórico y el corte transversal geográfico del presente, debe analizarse su relación proporcional respecto de la población total mundial, su peso relativo en el concierto de las religiones mundiales y, finalmente, la tendencia a la distribución de frecuencia en el ámbito geográfico (desplazamiento norte-sur, con el paso del tiempo, del mundo cristiano y respectivamente del católico). Para ninguna de estas tres relaciones existen cifras absolutamente fiables, sino sólo apreciaciones y valores estimativos más o menos exactos, según los distintos continentes y países, con sus diferentes facilidades para la elaboración de encuestas.

Estadística de la población mundial de 1914 a 1965

Sobre el problema de la población mundial y de su estadística, tanto a nivel nacional como internacional, existe una masa casi inabarcable de publicaciones, que apenas si los especialistas mismos son capaces de dominar[1]. De ahí que, en las páginas que siguen, sólo pueda ofrecerse un resumen muy sintetizado y necesariamente simplificado, que no tiene más fiabilidad que la de las fuentes primarias en que se apoya y que es tanto más problemática cuanto más retrocedemos hacia el pasado.

El factor más importante del desarrollo de la población es la extraordinaria diferencia de la tasa de crecimiento de cada uno de los países y continentes, que se prolonga hasta el momento actual. En términos muy genéricos puede decirse que las tasas de crecimiento del primer y del segundo mundo (países industrializados occidentales, incluido el Japón, y países comunistas), aunque todavía siguen siendo positivas (prescindiendo de algunas excepciones), son netamente inferiores a las del tercer mundo (o países subdesarrollados). A fines de la década de 1960, la tasa de crecimiento de los países occidentales se situaba, por término medio, por debajo del 1 %. Así, pues, *ceteris paribus*, la población se duplicaría en ellos en unos 70 años, mientras que en Asia, con una media del 2 %, bastarían 35 años para doblar su número[2].

En todos los países subdesarrollados se produce un avance vertiginoso de la población. «Pero es preciso aclarar, ya de inmediato, que los problemas con que se enfrenta la mayoría de los países

1. Ofrece un excelente y sintetizado resumen el Centro Internacional de investigación e información «Pro Mundi Vita», en su publicación: «Die demographische Explosion und die Zukunft der Kirche», n.º 40 (1972), 6 rue de la Limite, Bruselas.

2. Cf. ibidem, p. 7.

Tabla 1: Población mundial de 1920 a 1965 (en millones de habitantes)

Región	Año					
	1920	1930	1940	1950	1960	1965
África	140	164	191	222	278	311
África del Norte	46	39	44	53	66	75
África central y meridional	94	125	147	169	212	236
América	208	242	274	329	413	460
América del Norte	117	134	144	166	199	214
Centroamérica	30	34	41	52	68	80
América del Sur	61	74	89	111	146	166
Asia	966	1120	1244	1381	1659	1830
Asia oriental	487	591	634	684	794	852
Asia meridional	479	529	610	697	865	978
Europa	329	355	380	392	425	455
Europa del Norte	115	65	68	73	76	79
Europa occidental		108	113	123	135	143
Europa central	112					
Europa oriental		89	96	88	97	100
Europa meridional	102	93	103	108	117	123
Oceanía	8,8	10,0	11,1	12,7	15,7	17,5
URSS	158	179	195	180	214	231
Total mundial	1810	2070	2295	2517	3005	3295

Fuente: «UN Demographic Yearbook», tomo 11 (Nueva York 1959); «UN Statistical Yearbook», tomo 18 (Nueva York 1967).

subdesarrollados no derivan en primera línea de su alta tasa de natalidad, sino, al contrario, de su tasa de mortalidad, que retrocede año tras año (...). Se trata de una problemática absolutamente generalizada de nuestros días, que afecta a casi dos tercios de la humanidad: a 2056 millones de asiáticos, 283 millones de iberoamericanos y 344 millones de africanos» [3].

Esta afirmación es particularmente válida respecto de China y la India, países de muy numerosa población. El último censo de la población china se remonta a 1953. A partir de esta fecha, sólo disponemos de conocimientos fragmentarios. Dado que la tasa de crecimiento es igual a la tasa de natalidad menos la de mortalidad, la evolución paralela de ambas tasas (descenso de la tasa de natalidad en virtud de medidas de planificación de la población y de la familia; descenso de la tasa de mortalidad gracias a medidas de higiene y política sanitaria) producirá, todavía durante largo tiempo, un considerable aumento de la población. Los resultados de los esfuerzos de las autoridades chinas por disminuir la tasa de crecimiento vegetativo de la población pueden apreciarse en la siguiente tabla:

Tabla 2: El desarrollo de la población china entre 1953 y 1970

Año	Número de hab. (en millones)	Tasa de natal. (tanto por mil)	Tasa de mortal. (tanto por mil)	Tasa de crecim. (tanto por mil)
1953	589,7	43	29	14
1956	618,5	41	24	17
1959	649,9	38	23	15
1962	676,2	38	24	14
1965	705,0	35	21	14
1968	735,1	33	19	14
1970	757,3	32	17	15

Fuente: «Pro Mundi Vita». *Die demographische Explosion...*, p. 9.

Como ya ocurría en el pasado, también en el momento actual, la India, segundo país del mundo por el número de habitantes, está muy lejos de haber hallado una solución a sus problemas demográficos. «La población ha pasado... de 356,9 millones en

3. Ibidem, p. 8s.

1951 a 498,7 millones en 1966. En la actualidad, la India tiene como mínimo 547 millones de habitantes. Esto significa que la población aumenta casi en 100 millones por decenio. Según datos de los expertos en temas de población de las Naciones Unidas, la India tenia en 1970 unos 554 millones de habitantes, la tasa de natalidad alcanzaba el 42,8 por mil, la de mortalidad el 16,7 por mil y la de crecimiento vegetativo el 26,1 por mil, todo ello referido al período 1966-1970» [4].

Tabla 3: Tasas de crecimiento en la India entre 1951 y 1970

Año	Tasa de natalidad (tanto por mil)	Tasa de mortalidad (tanto por mil)	Tasa de crecimiento (tanto por mil)
1951-60	42	23	19
1966-70	43	17	26

Fuente: «Pro Mundi Vita», *Die demographische Explosion...*, p. 9.

Contrariamente a China, donde las tasas de crecimiento se han estabilizado en torno al 15 por mil, en la India ha pasado del 19 en 1951 al 26 por mil en 1970.

También África muestra altas tasas de crecimiento, que oscilan entre el 20 y el 30 por mil. En la mayoría de los países de Centro y Sudamérica se registran tasas que, aunque difieren de un país a otro, son siempre muy elevadas.

Las altas tasas de natalidad de los países del tercer mundo, unidas a una drástica disminución de la tasa de mortalidad, han llevado a una estructura sumamente favorable de edad de la población de estos países. Este dato es, a su vez, decisivo para el desarrollo de la población actual. «Aun en el caso de que se consiguiera reducir drásticamente y en muy poco tiempo el número de nacimientos por matrimonio en la India y China, la población de estas regiones, al igual que la de la mayoría de los países iberoamericanos y africanos, seguirá aumentando en los próximos años, gracias a su favorable estructura de edad, es decir, al elevado porcentaje de hombres y mujeres jóvenes en edad fértil» [5].

4. Ibidem, p. 9.

5. Datos sobre el desarrollo de la población. Resumen y comparación del desarrollo en los países industrializados y en los países del tercer mundo. Anexo sociográfico n.º 24,

Tabla 4: Estructura estimada de la edad de la población por países y continentes en 1985 (en tantos por ciento)

Edad	Norteaméri.	Europa	URSS	Asia orient.	Iberoamérica	África	Asia merid.	Oceanía
0-14	28,7	24,8	26,2	31,7	41,4	45,0	42,0	30,4
15-64	61,6	63,3	64,3	63,1	54,5	52,0	54,6	60,1
65 ó más	9,8	11,8	9,4	5,3	4,1	3,0	3,4	7,4

Fuente: «Pro Mundi Vita», *Die demographische Explosion...*, p. 14.

Para las Iglesias cristianas, esta evolución tiene una importancia que no debe infravalorarse. Significa que en los próximos decenios el mundo cristiano se desplazará cada vez más hacia el sur y hacia los países del tercer mundo [6].

Estadística de las religiones mundiales de 1914 a 1965

Lo mismo que ocurre con las estadísticas de la población mundial, tampoco en el caso de las estadísticas de religión existen cifras exactas de suficiente fiabilidad. Los mejores datos son los de los censos oficiales de los estados, cuando existen. Ofrece una buena síntesis el «UN Demographic Yearbook» y el «UN Statistic Yearbook». Para muchos de los países del tercer mundo dependemos de fuentes eclesiásticas. Pero éstas son especialmente problemáticas cuando una gran parte de los bautizados no mantienen una vinculación estrecha con la vida de la Iglesia. Son asimismo discutibles los datos sobre los países del área comunista. También en el caso de las estadísticas de las religiones mundiales debe decirse que los datos no pueden ser más fiables que el material primario que puede extraerse de las fuentes disponibles.

En los cuadros que siguen se presenta un resumen de las estadísticas religiosas por continentes y regiones.

en: HK 27 (1973), pág. 345ss. Con un comentario introductorio del Dr. Hermann Schubnell, director del Departamento de Estadística de la República Federal de Alemania, Wiesbaden, aquí en la p. 346.

6. Cf. la tabla 10, pág. 34.

Tabla 5: Estadística religiosa de Europa, con subdivisiones, de 1920 a 1965
Todas las cifras en miles y tantos por ciento

Región	Población total	Católicos	Protestantes y anglic.	Ortodoxos	Otros cristia.	Judíos	Mahom.	Otros
Eur. cent.								
1920	114899	59991	44902	2939	515	4008	—	2465
%	100	52,2	39,0	2,55	0,45	2,7	—	2,1
1935	127247	67789	46916	4335	1047	4335	—	104
%	100	53,3	36,9	3,47	0,8	3,47	—	0,62
1965	130865	74380	48541	584	?	128	—	7519
%	100	56,8	37,0	0,44	?	0,09	—	5,7
Eur. sep								
1920	15520	30	15320	60	20	15	—	75
%	100	0,20	98,7	0,4	0,13	0,1	—	0,48
1935	16833	35	16607	70	1	17	—	104
%	100	0,2	98,6	0,41	—	0,1	—	0,62
1965	20844	80	20495	73	?	21	1	264
%	100	0,38	98,3	0,35	?	0,1	—	1,26
Eur. Occ.								
1920	104666	55611	46895	—	—	552	—	1608
%	100	53,1	44,8	—	—	0,53	—	1,53
1935	109558	56502	48165	140	20	843	100	3808
%	100	51,6	43,9	0,13	0,02	0,77	0,09	3,5
1965	126234	64085	39140	260	?	1030	250	21372
%	100	50,7	31,0	0,21	?	0,81	0,28	16,9
Eur. Or.								
1920	43075	12925	3606	22076	6	1437	2850	175
%	100	30,0	8,3	51,2	0,01	3,3	6,6	0,4
1935	50915	15029	3855	26749	—	1625	3568	89
%	100	29,5	7,6	52,5	—	3,2	7,0	0,17
1965	54838	13352	4262	29521	?	277	3922	3350
%	100	24,3	7,8	53,8	?	0,51	7,1	6,1
Eur. Mer.								
1920	75410	66276	168	6419	—	55	1015	1477
%	100	87,9	0,3	8,5	—	0,07	1,3	2,0
1935	82333	73920	184	6689	10	213	1255	72
%	100	89,7	0,22	8,1	0,01	0,26	1,5	0,09
1965	102476	93887	301	8143	?	47	108	304
%	100	91,6	0,29	7,9	?	0,05	0,1	0,29

Tabla 5: Estadística religiosa de Europa, con subdivisiones, de 1920 a 1965
Todas las cifras en miles y tantos por ciento

Región	Población total	Católicos	Protestantes y anglic.	Ortodoxos	Otros cristia.	Judíos	Mahom.	Otros
Total								
1920	353570	194833	110891	31494	541	6067	3901	5800
%	100	51,0	31,4	8,9	0,15	1,7	1,1	1,6
1935	388615	213283	115755	38521	1078	7032	4932	8014
%	100	60,3	32,7	10,9	0,3	2,0	1,4	2,2
1965	435257	245784	112739	38581	?	1503	4281	32809
%	100	56,4	25,9	8,8	?	0,35	0,98	7,5

FUENTES: Para 1920: H.A. KROSE (dir.), «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», tomo 7, 1930-1931 (Colonia 1931), p. 263; para 1935: *Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands*, «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», tomo 21, 1939-1940 (Colonia 1939), p. 150; para 1965: *Atlas Hierarchicus*, 1968, p. 56 (sin la URSS).

En la tabla se incluyen los siguientes países:

Europa central: Danzig, Alemania (con el Sarre), Austria, Polonia, Suiza, Checoslovaquia;
Europa septentrional: Noruega, Suecia, Dinamarca, Finlandia;
Europa Occidental: Bélgica, Francia, Gran Bretaña e Irlanda, Luxemburgo, Mónaco, Países Bajos;
Europa Oriental: Albania, Bulgaria, Yugoslavia, Rumanía, Hungría, países bálticos;
Europa meridional: Andorra, Grecia, Italia, Portugal, España y la parte europea de Turquía.

Tabla 6: Estadística religiosa de América, con subdivisiones, de 1910 a 1966
Todas las cifras en miles y tantos por ciento

Región	Población total	Católicos	Protest. y anglicanos	Ortodoxos	Judíos	Otras relig.	Otros *
*Norteamérica***							
1910	94583	17364	69332	?	1837	550	5500
%	100	18,3	73,0	?	1,9	0,58	5,8
1950	166000[1]	34717[2]	725353	20302	54334	76	51209(?)
%	100	20,9	53,6	1,2	3,3	0,04	
1966	210357	54171	76743	3406	5944	70089	
%	100	25,7	36,4	1,6	2,8	33,3	
Centroam.							
1910	25458	23101	1072	?	16	732	565
%	100	90,6	4,2	?	0,06	2,8	2,2
1950	52000[1]	429782	32423	—	474	158	557(?)
%	100	82,6	6,2	—	0,09	0,3	
1966	66830	60408	3892	—	112	3715	
%	100	90,3	5,8	—	0,16	5,5	
Sudamér.							
1910	48980	47147	463	?	6	1340	24
%	100	96,2	0,9	?	0,01	2,7	0,05
1950	111000[1]	941552	58763	382	5824	431	9918(?)
%	100	84,8	5,2	0,03	0,52	0,38	
1966	152008	137923	6054	480	685	5366	
%	100	90,7	3,9	0,3	0,5	3,5	
Total							
1910	169048	87612	70867	?	1858	2622	6089
%	100	51,8	41,9	?	1,1	1,5	3,6
1950	329000[1]	1718502	816533	20682	60624	665	66702(?)
%	100	52,2	24,2	0,62	1,8	0,2	20,2(?)
1966	429195	252502	86689	3886	6741	79170	
%	100	58,8	20,1	0,9	1,6	18,4	

* Otros: sin datos o sin religión.

** «En Centro y Sudamérica aún no existen bases hasta cierto punto fiables para la estadística religiosa... Es muy difícil hacer una estimación de las confesiones religiosas en los Estados Unidos»: H.A. KROSE (dir.), «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», vol. 3, 1910-11, Friburgo de Brisgovia 1911, p. 202

FUENTES: Para 1910: H.A. KROSE (dir.), «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», tomo 3, 1910-1911, Friburgo de Brisgovia 1911, p. 201; para 1950: 1 «UN Statistical Yearbook», tomo 18 (1966), Nueva York 1967, p. 26; 2 «World Christian Handbook», publ. por E.J. BINGLE y otros, Londres 1952, p. 266; 3 «World Christian Handbook», publ. por H. WAKELIN COXILL, Londres 1962, p. 243; 4 «World Christian Handbook», publ. por E.J. BINGLE y otros, Londres 1957, p. 173; para 1966: *Atlas Hierarchicus*, 1968.

Tabla 7: Estadística religiosa de África de 1910 a 1960-1965
Todas las cifras en miles y tantos por ciento

Año	Población total	Católicos	Otros cristianos	Judíos y mahom.	Hindúes y budist.	Otros y sin relig.
1910	126351	6689	8457	43872	—	71000
%	100	5,3	6,7	34,75	—	56,3
1950	223000	18183	17495(?)	52832	543	?
%	100	8,1	7,7	23,75	0,24	?
1960/65	317545	31782	33890(?)	61668	523	?
%	100	10,0	10,6	19,4	0,16	?

Fuentes: Para 1910: H.A. KROSE (dir.), «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», tomo 3, 1910-1911, Friburgo de Brisgovia 1911, p. 200s; para 1950: «World Christian Handbook», publ. por E.J. BINGLE y otros, Londres 1957, p. 162ss; para 1960-1965: «World Christian Handbook», publ. por H. WAKELIN COXILL, Londres 1962, p. 234ss y *Atlas Hierarchicus*, 1968.

Tabla 8: Estadística religiosa de Asia de 1910 a 1960-1965
Todas las cifras en miles y tantos por ciento

Año	Población total	Católicos	Otros cristianos	Judíos y mahom.	Hindúes y budist.	Otros y sin relig.
1910	828455	12661	19079	155845	624000	16870
%	100	1,5	2,3	18,78	75,0	2,0
1950	1581000	27771	17018	275967	838399	?
%	100	1,7	1,07	17,45	53,1	?
1960/65	1831640	43947	22907	355175	501479(?)	?
%	100	2,4	1,25	10,44	27,38(?)	?

Fuentes: Las mismas que para la tabla 7. En los años 1960-1965 China constituye un factor especialmente inseguro.

Tabla 9: Estadística religiosa de Australia y Oceanía de 1910 a 1960-1965
Todas las cifras en miles y tantos por ciento

Año	Población total	Católicos	Otros cristianos	Judíos y mahom.	Hindúes y budistas	Otros y sin relig.
1910	6633	1244	3997	36	70	1286
%	100	18,7	60,2	0,54	1,0	19,3
1950	14600	2108	10562	58(?)	?	?
%	100	14,4	72,3	0,30	?	?
1960/65	17722	3782	10342	89	?	?
%	100	21,3	58,43	0,5	?	?

Fuentes: Las mismas que para las tablas 7 y 8.

El desplazamiento del mundo cristiano hacia el sur

Ya hemos indicado en otro contexto que las diferentes tasas de crecimiento de la población en las diversas regiones del mundo enfrentarán a la Iglesia, en los próximos años y decenios, con graves problemas. No podemos acometer aquí el análisis detallado de estos aspectos[7].

Pero no puede pasarse por alto una importante consecuencia de las diferentes tasas de crecimiento mencionadas, a saber, el inevitable desplazamiento del centro de gravedad cuantitativo del mundo cristiano hacia regiones más meridionales y hacia los países del llamado tercer mundo. El mejor modo de ilustrar el problema lo ofrece la siguiente tabla 10, que tomamos del varias veces citado estudio de «Pro Mundi Vita».

7. El lector interesado por esta cuestión hallará más amplios detalles en el estudio de «Pro Mundi Vita», *Die demographische Explosion*.; especialmente en las p. 21ss.

Tabla 10: Desplazamiento hacia el sur del mundo cristiano, 1920-2000
Todas las cifras en millones y %. En negrita = cristianos

Continente	1900			1965			2000		
	Población	Cristian.	%	Población	Cristian.	%	Población	Cristian.	%
Europa	298	**260**	87	440	**385**	87	526	**404**	77
América del Norte	82	**41**	50	213	**192**	90	354	**300**	85
URSS	130	**91**	70	231	**60**	26	353	**92**	26
Total: Mundo desarrollado	510			884			1233		
Iglesias antig.		**392**	77		**637**	72		**796**	65
Asia	902	**9**	1	1827	**62**	3	3457	**165**	5
África	118	**4**	3	306	**75**	24	68	**351**	46
Oceanía	6	**3**	50	17	**13**	77	32	**27**	85
Iberoamérica	64	**51**	80	245	**220**	90	638	**575**	90
Total: Tercer mundo	1090			2395			4895		
Iglesias del tercer mundo		**67**	6		**370**	15		**1118**	23
Población total mundial	1600	**459**	28,7	3279	**1007**	30,7	6128	**1914**	31,2
Total de no cristianos		1141			2272			4214	

Fuente: «Pro Mundi Vita», *Die demographische Explosion...*, p. 16.

Organización general de la Iglesia de 1914 a 1970

FUENTES: «Acta Apostolicae Sedis» (AAS), Ciudad del Vaticano 1909ss; «Annuario Pontificio», Ciudad del Vaticano 1912ss; «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», Friburgo de Brisgovia 1907ss; «L'attività della Santa Sede», Roma 1938-1939ss; «Annuario Statistico della Chiesa», Roma 1971ss.

BIBLIOGRAFÍA: Para la Curia romana: J. Ferrante, *Summa Iuris Constitutionalis Ecclesiae*, Roma 1964; N. del Re, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, Roma ³1970; LThK, tomo 6, Friburgo ²1961, col. 692-694; L. Pasztor, *La Curia Romana, Problemi e ricerche per la sua*

storia nell'età moderna e contemporanea, Roma ²1971. — Para el Colegio cardenalicio: H.W. Klewitz, *Die Entstehung des Kardinalskollegiums. Reformpapsttum und Kardinalskollegium*, Darmstadt 1957; LThK, tomo 5, Friburgo de Brisgovia ²1960, col. 1342-1344; P.C. van Lierde - A. Giraud, *Das Kardinalskollegium* («Der Christ in der Welt» 12), Aquisgrán 1965. — Para las congregaciones cardenalicias: F.M. Cappello, *De Curia Romana*, 2 tomos, Roma 1911-1913; V. Martin, *Les Congrégations romaines*, París 1930; existen además numerosas monografías (en su mayoría tesis doctorales) sobre cada una de las congregaciones; LThK, tomo 5, Friburgo de Brisgovia ²1960, col. 1344-1349. — Para el derecho de embajada pontificio: U. Stutz, *Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrara, Abh. der Preuss. Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. 1925*, n.º 3-4, Sdr. Berlín 1926; G. de Marchi, *Le nunziature Apostoliche dal 1800 al 1957*, Roma 1959, con una lista de los secretarios de Estado y de los nuncios de 1800 a 1956; G. Ferroglio, *Circoscrizioni ed enti territoriali della Chiesa*, Turín 1946; P. Negwer, *Die kuriale Zirkumskriptionspraxis in ihrer Bedeutung für den gegenwärtigen Rechtsstatus der ostdeutschen Diözesen*, tesis, (texto mecanografiado), Basilea 1963. Además: Los manuales y comentarios del derecho eclesiástico y las exposiciones de la historia de la Iglesia y del papado.

La Iglesia, considerada en su conjunto, como comunidad espiritual de la fe, es necesariamente visible y, entendida como la comunidad de hombres creyentes en medio del mundo, necesita una organización dotada de capacidad de funcionamiento para poder desempeñar, de la manera más eficaz que le sea posible, sus tareas propias. Esta organización de la Iglesia, considerada como un todo, ha sufrido múltiples variaciones en el curso de la historia. Es, por un lado, la cristalización de largas experiencias y, por otro, el resultado de evoluciones y decisiones más o menos espontáneas de cada uno de los pontífices o de las instituciones de la Iglesia total (sobre todo de los concilios).

La institución central creada por el papado para la administración de la Iglesia en su conjunto es la Curia romana, nombre bajo el que se designa, desde fines del siglo XI, la totalidad de las supremas autoridades administrativas que, en nombre de los papas, dirigen la Iglesia católica, así como los tribunales radicados en Roma. En sentido amplio, se incluyen también bajo la denominación de Curia romana la corte pontificia (Familia Pontificia) y las personas que tienen que participar en los servicios

litúrgicos pontificios (Cappella Pontificia). El año 1588, el papa Sixto V remodeló la Curia, con el claro objetivo de darle formas más adecuadas a los nuevos tiempos y estableció, como nuevo tipo permanente de autoridad, las llamadas congregaciones cardenalicias. La constitución *Sapiente Concilio*, de Pío X, de 29 de junio de 1908 (AAS 1 [1909] 7-19), supuso una radical renovación de la organización de la Curia. A excepción de algunas importantes pero aisladas modificaciones llevadas a cabo por Pablo VI en el año 1967 [8], la reorganización de Pío X sigue siendo todavía hoy día el esquema básico de la Curia romana. Forman parte de la misma (CIC, c. 242): *a)* los colegios cardenalicios, *b)* los penitenciarios, *c)* los tribunales y funcionarios curiales, *d)* diversas comisiones de naturaleza permanente, y, en época reciente, diferentes secretariados. Los peldaños más elevados de la burocracia pontificia están formados por los cardenales, los oficiales mayores (prelados) y los oficiales menores, a los que se designa como curiales en sentido estricto [9].

Después del papa, los cardenales forman hoy el rango más elevado de la jerarquía de dignatarios de la Iglesia católica. Son los consejeros papales y los más directos colaboradores del pontífice en la dirección de la Iglesia universal, ya sea en la Curia o fuera de Roma. En este segundo caso, los cardenales suelen ocupar las sedes metropolitanas más grandes e importantes [10], de modo que también ellos desempeñan una importante función dentro de la organización de la Iglesia considerada en su conjunto.

Forma parte, en fin, del entramado de organización y función de la Iglesia la totalidad de la jerarquía eclesiástica, y de forma especial los obispos que, *iure divino*, y como pastores ordinarios, dirigen las iglesias locales, en comunión con el papa y con el colegio de sus hermanos en el episcopado.

Los titulares institucionales y personales de función antes mencionados constituyen la estructura de la organización de la Iglesia universal *ad intra* [11]. De cara al exterior, es decir, ante numerosos estados y organizaciones internacionales (ONU, UNESCO, etc.), la Santa Sede (no la Iglesia en cuanto tal), mantiene relaciones diplomáticas o cuasi diplomáticas, ejerciendo en sentido activo (nuncios, internuncios, etc.) y pasivo (enviados, delegados) el derecho de legación o embajada. Aunque este complejo no pertenece directamente a la organización formal de la Iglesia, lo cierto es que al menos los titulares activos de las relaciones diplomáticas en nombre de la Santa Sede ejercen una función nada desdeñable en la dirección de la Iglesia total, ya sea porque pertenecen a la jerarquía o al colegio episcopal, ya sea en razón de la influencia que tienen de hecho sobre los titulares formales de la organización eclesial (por ejemplo, en virtud de su colaboración en el nombramiento de nuevos obispos).

8. Mediante la constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universae*, de 15 de agosto de 1967: AAS 59 (1967) 885-928; cf. HK 21 (1967) 460ss.

9. Para mayores detalles, cf. N. DEL RE, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, Roma ²1952; Ch. A. BERUTTI, *De Curia Romana*, Roma 1952; LThK, vol 6, Friburgo de Brisgovia ²1961, col. 692-694.

10. Cf. H.W. KLEWITZ, *Die Entstehung des Kardinalskollegium. Reformpapsttum und Kardinalskollegium*, Darmstadt 1957; LThK, vol. 5, Friburgo ²1960, col. 1342-1344.

Congregaciones, tribunales, organismos, comisiones y secretariados de la Curia (1916-1968)

Congregaciones

Las congregaciones son organismos permanentes, formados por un determinado número de cardenales de la Curia romana en régimen colegiado, a las que se confía, mediante la correspondiente ley, una serie de tareas y competencias para el gobierno de la Iglesia universal [12]. El 21 de enero de 1588, el papa Sixto V creaba, mediante la constitución *Inmensa aeterni*, un sistema global

11. Desde el punto de vista de la sociología de la organización, podría describirse la estructura de la organización tradicional de la Iglesia católica esencialmente como un sistema lineal en el que las órdenes parten de arriba abajo, desde los poderes superiores a los inferiores, y con escasa información por parte de estos últimos, al menos en la generalidad de los casos. En cambio, a partir del concilio Vaticano II, este esquema tradicional de organización se ha ido complementando, aunque lentamente, gracias a los elementos aportados por un sistema de cuadros situados a diferentes niveles del sistema lineal (consejos parroquiales en las comunidades de base, hasta culminar en el consejo de los laicos, radicado en Roma).

12. Exposiciones generales en F.M. CAPPELLO, *De Curia Romana;* V. MARTIN, *Les Congrégations romaines;* existen además numerosas monografías para cada una de estas congregaciones. Cf. también E. EICHMANN - K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, vol. I (⁷1953), p. 360ss.

Tabla 11: Las Congregaciones de 1916 a 1968

Nombre	1916 Benedicto XV	1923 Pío XI	1939 Pío XII	1961 Juan XXIII	1968 Pablo VI
Sacra Congregatio — Sancti Officii	exist.	exist.	exist.	exist.	Desde 7-12-1965 Congregatio pro Doctrina Fidei
— Consistorialis	exist.	exist.	exist.	exist.	Desde 15-8-1967 Congregatio pro Episcopis
— de Propaganda Fide pro negotiis Rituum Orientalium	exist.	exist.	Desde 1938 S.C. pro Ecclesia Orientali	exist.	exist.
— de Disciplina Sacramentorum	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.
— Concilii	exist.	exist.	exist.	exist.	Desde 15-8-1967 Congregatio pro Clericis
— Negotiis religiosorum sodalium praeposita	exist.	exist.	exist.	exist.	Desde 15-8-1967 Congregatio pro Religiosis et Institutis saecularibus
— de Propaganda Fide	exist.	exist.	exist.	exist.	Desde 15-8-1967 Congregatio pro gentium Evangelisatione seu de Propaganda Fide
— Rituum	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.; desde 1969 dividida en las dos siguientes Congregaciones
— pro Cultu Divino	—	—	—	—	Desde 31-5-1969 nacida de la Cong. anterior

Nombre	1916 Benedicto XV	1923 Pío XI	1939 Pío XII	1961 Juan XXIII	1968 Pablo VI
— pro Causis Sanctorum	—	—	—	—	Desde 31-5-1969 como de la Cong. anterior
— pro Sacramentis divinoque Cultu	—	—	—	—	Desde 31-7-1975 de la combinación de las dos anteriores
— Caeremonialis	exist.	exist.	exist.	exist.	1967 suprimida
— pro Negotiis Ecclesiasticis extraordinariis	exist.	exist.	exist.	exist.	1967 suprimida; sus competencias pasan al Secretariado de Estado
— de Seminariis et Universitatibus studiorum	exist.	exist.	exist.	exist.	Desde 1967 Congretatio pro Institutione catholica
— Indicis	25-3-1917 suprimida	—	—	—	—

FUENTES: H.A. KROSE (dir.), «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», vol. 5, 1914-1916, Friburgo de Brisgovia 1916, p. 13ss; id., ibid., vol. 11, 1922-1923, Friburgo de Brisgovia 1923, p. 8ss; Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands publica «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», vol. 21, 1939-1940, Colonia 1940, p. 14ss; F. GRONER, (dir.), «Kirchliches Handbuch. Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands», vol. 25, 1957-1961, Colonia 1962, p. 8ss; ibid., vol. 26, 1962-1968, Colonia 1969, p. 9ss. Todas las fuentes mencionadas se refieren al año correspondiente del «Annuario Pontificio».

de 15 congregaciones, con un ámbito de competencias estrictamente delimitado para cada una de ellas. Desde entonces, su número ha experimentado fuertes oscilaciones en el correr de los años. Hacia mediados del siglo XIX eran casi 30. Cuando Pío X ascendió al solio pontificio, su número se elevaba todavía a 21. Este pontífice las redujo a 11, en su reforma de la Curia. En los

inicios del período de tiempo que contempla este volumen, hallamos, bajo Benedicto XV, 13 congregaciones (incluida la Congregación especial para la conservación de la basílica de San Pedro, aunque no se la enumera entre las congregaciones cardenalicias habituales). En 1917, Benedicto XV suprimió la Congregación del Índice, pero creó, en cambio la Congregatio de propaganda Fide pro negotiis Rituum Orientalium, como congregación independiente [13].

Tribunales y organismos

Tribunales propios de la Curia romana son sólo la Rota (Sacra Romana Rota), como tribunal supremo de apelación (CIC, c. 259; más pormenores en c. 1598ss) y la Signatura Apostólica (Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal) como corte suprema de administración y de casación (CIC, c. 259; más detalles en c. 1602ss). La Penitenciaría (Sacra Paenitentiaria) es, por el contrario, el tribunal de gracia de la Curia en el fuero interno *(forum internum)*. Como básicamente otorga favores de gracia, debe considerársela más como autoridad administrativa que como tribunal (CIC, c. 258) [14].

A las prefecturas curiales se les conceden sólo tareas de administración y, por consiguiente, son simples autoridades administrativas. A diferencia de las congregaciones, su constitución no es colegiada, sino monocrática. Hasta la llamada pequeña reforma de la Curia, de Pablo VI, el año 1967, estos organismos eran la Cancillería (Cancellaria Apostolica), encargada de la redacción y el envío de las bulas (CIC, c. 260), la Datería (Dataria Apostolica), bajo cuya competencia caía la colación de los cargos eclesiásticos de inferior rango (CIC, c. 261), la Cámara (Camera Apostolica), que tenía confiada la administración de los bienes y derechos temporales de la Santa Sede (CIC, c. 262) y, finalmente, la Secretaría de Estado (Secretaria Status), responsable de la dirección de la política de la Santa Sede.

Junto a la Cancillería (cuyas competencias fueron modifica-

13. Mediante el motu proprio *Dei providentis*, de 15 de enero de 1917: AAS 9 (1917) 529. A tenor de la reorganización llevada a cabo por el motu proprio de Pío XI *Sancta Dei Ecclesia*, de 25 de marzo de 1938, esta congregación, llamada S.C. pro Ecclesia Orientali es competente en todos los asuntos relativos a la iglesia oriental: AAS 30 (1938) 154ss.

14. Más detalles en Eichmann - Mörsdorf, o.c., p. 369ss. Para la evolución histórica, cf. A. PERATHONER, *Das kirchliche Gesetzbuch* (Brixen ⁵1931), p. 147ss y 549ss.

Tabla 12: Tribunales y organismos de la Curia de 1916 a 1968

Tribunales y organismos	1916 Benedicto XV	1923 Pío XI	1939 Pío XII	1961 Juan XXIII	1968 Pablo VI
Tribunales:					
S. Romana Rota	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.
Supr. Signaturae Apost. tribunal	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.
S. Paenitentiaria	exist.	exist.	Reorganización 25-3-35	exist.	exist.
Organismos:					
Cancellaria Apostolica	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.
Dataria Apost.	exist.	exist.	exist.	exist.	—
Camera Apost.	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.
Praefectura rerum oeconomicarum Santae Sedis	—	—	—	—	Creada el 15-8-1967
Administratio Patrimonii Apost. Sedis	—	—	—	—	Creada el 15-8-1968
Apost. Palatii Praefectura	—	—	—	—	Creada el 15-8-1967
Generale Ecclesiae Rationarium					Creada el 15-8-1967

Fuentes: Como para la tabla 11; resp. p. 18s; 10s; 17s; 10s; 11s.

Tabla 13: Comisiones pontificias de 1916 a 1968
Según el año de su creación; la enumeración no es completa

Nombre y año de la creación	1916 Benedicto XV	1923 Pío XI	1939 Pío XII	1961 Juan XXIII	1968 Pablo VI
p. la arqueología crist. (1852)	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.
p. el estudio de la Biblia (1902)	exist.	exist.	exist.	exist.	exist.
p. el examen y corrección de la Vulgata (1914)	exist.	exist.	1933 re-organiz.	exist.	exist.
p. la exposición autent. del CIC (1917)	—	exist.	exist.	exist.	exist.
p. la conservación de los monum. artíst. de la Santa Sede (1923)	—	exist.	exist.	exist.	exist.
p. el arte relig. en Italia (1924)	—	—	exist.	exist.	exist.
p. la codificación del derecho de las igl. orient. (1935)	—	—	exist.	exist.	exist.
p. el cine, la radio y la telev. (1948)	—	—	—	exist.	exist.
como ayuda pontificia (1953)	—	—	—	exist.	exist.
p. las ciencias históricas (1954)	—	—	—	exist.	exist.
p. América latina (1958)	—	—	—	exist.	exist.
p. la revisión del CIC (1963)	—	—	—	—	exist.
p. los medios de comun. social (1964)	—	—	—	—	exist.
p. la Neo-Vulg. (1965)	—	—	—	—	exist.
p. la interpretación de los decretos del Vaticano II (1968)	—	—	—	—	exist.

Fuentes: Como en la tabla 11; resp. p. 19s; 11; 19; 11s; 12s.

das por Pablo VI), y la Cámara, se crearon, con fecha 15 de agosto de 1967, tres nuevos organismos, la Prefectura de los asuntos económicos de la Santa Sede (Praefectura rerum oeconomicarum Santae Sedis), la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica (Administratio Patrimonii Apostolicae Sedis) y la Prefectura del Palacio Apostólico (Apostolici Palatii Praefectura). Se definieron de nuevo las competencias de la Secretaría de Estado. Ahora pasaba a ser el apoyo directo del papa en sus esfuerzos por la Iglesia universal y por cada una de las secciones de la Curia romana. A la Secretaría de Estado se le agregaba al mismo tiempo un organismo de nueva creación, para las estadísticas eclesiásticas (Generale Ecclesiae Rationarium). Quedaba suprimida la Dataría.

Comisiones

Existen comisiones permanentes encargadas de tareas específicas (en general de naturaleza a largo plazo), que desempeñan en parte en colaboración con una congregación y otras de forma independiente. Su número ha experimentado notables oscilaciones en el curso de los años. En la actualidad han registrado un aumento considerable.

Secretariados

Bajo el pontificado de Juan XXIII, y más tarde, en conexión con el Concilio, se crearon diversos secretariados para poner en marcha, en la etapa postconciliar, el propósito del concilio de iniciar y mantener el diálogo de la Iglesia con el mundo. Son los siguientes:

Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos (motu proprio *Superno Dei nutu*, de 5-6-1960; AAS 52 [1960] 433ss).

Secretariado para los no cristianos (anunciado por Pablo VI en su homilía de pentecostés de 1964; AAS 56 [1964] 560).

Secretariado para los no creyentes (creado con fecha 7-4-1965; «Annuario Pontificio» 1966, p. 1111).

Consejo de los laicos (motu proprio *Catholicam Christi Ecclesiam* de 6-1-1967; AAS 59 [1967] 25ss).

Pontificia Comisión de Estudios Justicia y Paz (ibidem).

El Colegio cardenalicio (1916-1968)

Los cardenales constituyen una especie de senado del papa y son sus consejeros y auxiliares principales para el gobierno de la Iglesia (CIC, c. 230). Formaban un Colegio, con un número de miembros variable durante la edad media. El año 1588, el papa Sixto V lo fijó en 70 (por alusión a los 70 ancianos del pueblo de Israel: Núm 11,26). Se distinguen en él tres órdenes: cardenales obispos, cardenales presbíteros y cardenales diáconos (antiguamente en la proporción de 6 + 50 + 14). El papa Juan XXIII sobrepasó por vez primera este número de 70 en el consistorio de 15 de diciembre de 1958. Ya bajo Pío XII, pero más acentuadamente aún a partir de Juan XXIII (y a una con la ampliación numérica del Sacro Colegio) se registró un movimiento de internacionalización del Colegio de cardenales, ya deseada y propugnada por el concilio de Trento [15] (cf. tabla 14).

Tabla 14: El Colegio cardenalicio según la nacionalidad de sus miembros (1916-1968)

Número de miembros en cada fecha reseñada

País (nacionalidad)	Número en el año				
	1916	1923	1939	1961	1968
Italia	29	31	32	34	35
Francia	6	7	6	8	8
España	5	5	3	5	6
Estados Unidos	4	2	3	6	7
Alemania	2	4	4	3	5
Austria	3	2	—	1	1
Inglaterra	2	2	1	2	2
Portugal	2	1	1	1	2
Hungría	2	1	1	1	1
Holanda	1	1	—	—	2
Bélgica	1	1	1	—	1
Irlanda	1	1	1	1	2
Brasil	1	1	1	3	4
Polonia		2	1	1	3
Canadá		1	1	2	3
Checoslovaquia		1	1	—	1
Argentina			1	2	2
Siria			1	1	1
Colombia				1	1
Cuba				1	—
Armenia				1	1
México				1	1
Ecuador				1	1
Uruguay				1	1
Venezuela				1	1
India				1	1
China				1	—
Japón				1	1
Filipinas				1	1
Australia				1	1
Portugal y África Oriental				1	—
Tanganyka				1	—
Suiza					2
Bolivia					1
Chile					1
Perú					1
Argelia					1
Volta Superior					1
Sudáfrica					1
Tanzania					1
Sri Lanka (Ceilán)					1
Indonesia					1
Egipto					1
Yugoslavia					1
Total	59	63	59	85	109

Fuentes: Como para la tabla 11; resp. p. 12; 2; 14; 2ss; 2ss.

15. Sess. XXIV con ref. cap. 1.

Los títulos y demarcaciones jurisdiccionales existentes en el conjunto de la jerarquía de la Iglesia católica (1916-1968)

Durante el pontificado de Pío XI (1922-1939) se registró un considerable aumento del número de títulos en el conjunto de la jerarquía católica. En concreto, este pontífice creó: 31 estaciones misionales, 139 prefecturas apostólicas, 113 vicariatos apostólicos, 23 prelaturas nullius, 110 sedes episcopales y 27 arzobispados [16].

Tabla 15: Títulos de la jerarquía católica en todos los ámbitos de 1916 a 1939

Títulos	1916	1923	1939
Cardenales	75	70	70
Patriarcas	14	14	14
Metropolitas con residencia	214	216	219
Arzobispos con residencia (sin derecho metropolitano)	—	—	36
Obispos con residencia	849	874	935
Obispos (en unión personal)	65	—	—
Administraciones permanentes	9	—	—
Arzobispos y obispos sin residencia	558	599	772
Abades primados, abades, priores y otros prelados nullius	23	28	50
Delegados apostólicos	13	18	—
Vicarios apostólicos	172	206	292
Prefectos apostólicos	69	67	135
Misiones y regiones con derecho específico	—	—	19
Total	2061	2092	2542
(Sin título: número aproximado de demarcaciones jurisdiccionales)	(1503)	(1493)	(1770)

Fuentes: Como para la tabla 11; resp. p. 25; 13; 20.

16. Cf. «Kirchliches Handbuch für das katolische Deutschland, vol. 21, 1939-40, Colonia 1939, p. 2ss.

Tabla 16: Evolución de las demarcaciones jurisdiccionales por continentes de 1961 a 1968

Demarcaciones jurisdiccionales	Europa		África		América		Asia		Australia (Oceanía)	
	1961	1968	1961	1968	1961	1968	1961	1968	1961	1968
Patriarcados	—	2	2	2	—	—	10	11	—	—
Exarcados	9	10	2	—	1	3	1	1	—	1
Metrópolis con sufragáneos	112	111	40	44	122	146	65	81	6	11
Obispados suf.	432	436	151	231	423	510	210	287	22	45
Arzobispados sin sufr.	23	27	3	2	3	1	15	22	2	2
Obispado exent.	97	89	11	13	8	10	32	26	—	2
Prelaturas exent.	7	8	—	1	52	76	7	11	—	—
Abadías exent.	13	10	3	3	3	3	1	1	1	1
Administrac.	9	5	—	1	1	1	2	2	—	—
Vicariatos ap.	6	6	20	19	48	41	50	18	28	1
Prefecturas ap.	—	—	46	20	21	16	57	38	3	—
Regiones mis. independientes	—	—	—	—	—	—	5	5	1	1
Ordinariatos	3	3	—	—	2	2	—	1	—	—
Prioratos	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—
Total	711	728	278	336	684	809	455	504	63	64

Fuentes: Annuario pontificio 1961 y 1968; además, como en la tabla 11, resp. p. 12ss; 13ss.

Tabla 17: Evolución de los títulos y demarcaciones jurisdiccionales de 1916 a 1968 (elaborada a partir de las tablas 15 y 16)

Año	1916	1923	1939	1961	1968
Total de títulos	2061	2092	2542	3044 *	4205 *
Demarc. jurisdiccionales	c. 1503	c. 1493	c. 1770	2191	2441

* Sin contar los títulos cardenalicios, cuyo número ha oscilado, desde 1968, entre 100 y 130.

Representaciones diplomáticas de la Sede Apostólica ante los estados y de los estados ante la Sede Apostólica (1916-1968)

La Sede Apostólica ejerce el derecho activo y pasivo de embajada (CIC, c. 265ss). Nombra legados extraordinarios para determinados asuntos o acontecimientos, mantiene representantes permanentes ante los estados o para regiones más extensas (nuncios, internuncios, delegados apostólicos). De acuerdo con la tradición, el nuncio apostólico es el decano del cuerpo diplomático acreditado ante un gobierno. Los internuncios tienen rango de ministro plenipotenciario. También los legados extraordinarios gozan de estatuto diplomático, pero no así los delegados.

Tabla 18: Representación activa (es decir, ejercida en la fecha indicada) de la Sede Apostólica ante los gobiernos (a) y de los gobiernos (b) ante la Sede Apostólica (1916-1968)

Rango de la representación (sólo Sede Apostólica)	1916		1923		1961		1968	
	(a)	(b)	(a)	(b)	(a)	(b)	(a)	(b)
Nunciatura	4		19		31		61	
Pro o Internunciatura	5		5		11		1	
Delegación	6		—		17		16	
Total	15	16	24	25	59	47	78	65

Fuentes: Como en la tabla 11; resp. p. 26ss; 13ss; 15ss; 15ss.

La Santa Sede admite también representantes diplomáticos permanentes de los estados, que pueden ser ordinarios y extraordinarios. Gozan de todos los privilegios y libertades que el derecho internacional reconoce a estos representantes, garantizados también por el Estado Italiano, en cuanto que fijan su residencia en Italia. El conjunto de los representantes acreditados de los diferentes estados constituye el cuerpo diplomático ante la Sede Apostólica. Estos representantes tienen unas veces el título de embajador extraordinario y plenipotenciario *(Ambasciatore Straordinario e Plenipotenziario)* y otras el de enviado extraordinario y ministro plenipotenciario *(Inviato Straordinario e Ministro Plenipotenziario)* [17].

La Sede Apostólica tiene además representantes (casi siempre con el título de observadores permanentes) en los siguientes organismos internacionales: 1.° Las Naciones Unidas (ONU, Nueva York); 2.° Oficina de las Naciones Unidas e Institutos especiales (Ginebra); 3.° Comisariado Internacional de la energía atómica (Viena); 4.° Organización de la ONU para la Alimentación y la Agricultura (FAO, Roma); 5.° Organización de la ONU para la educación, la ciencia y la cultura (UNESCO, París); 6.° Consejo de Europa (Bruselas); 7.° Instituto Internacional para la unificación del derecho privado (Vaticano); 8.° Comité Internacional para la medicina militar y la salud (Tirlemont); 9.° Unión Internacional de las Organizaciones oficiales de Turismo (UIOOT); 10.° Unión Geográfica Internacional [18].

Observación final: El desarrollo de la estructura de la organización de la Iglesia en su conjunto, cuyas líneas básicas esenciales apenas han sufrido modificaciones desde 1914, acusa cada vez más claramente en casi todas sus instituciones y en las personas puestas al frente de las diferentes funciones, la tendencia general y constante al desplazamiento norte-sur de la población católica mundial [19]. Este hecho se refleja tanto en la acusada internacionalización del Colegio cardenalicio como en la expansión de la jerarquía eclesiástica, precisamente en los países del tercer mundo. Con todo, no parece que este proceso de transformación haya afectado hasta el momento a la misma Curia romana.

17. Cf. U. Stutz, *Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrara*, l.c.; A. Verdross, *Die Stellung des Apostolischen Stuhles in der internationalen Gemeinschaft*, en «Österr. Archiv für Kirchenrecht» 3 (1952) p. 54-68; G. de Marchi, *Le nunziature Apostoliche dal 1800 al 1957*, Roma 1959; «Annuario Pontificio».

18. F. Groner (dir.), «Kirchliches Handbuch. Amtliches Statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands», vol. 26, 1962-1968, Colonia 1969, p. 16.

19. Cf. la tabla 10, p. 34.

II. LOS PAPAS BENEDICTO XV, PÍO XI Y PÍO XII BIOGRAFÍA Y ACTIVIDAD INTRAECLESIAL

Por Hubert Jedin

Profesor de la Universidad de Bonn

Datos generales: Documentos oficiales en AAS; información constante sobre ellos a cargo de N. HILLING, en AKR; J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit* III, Munich 1936, 179-339 (Benedicto XV), IV, Munich 1939 (Pío XI); H. HERMELINK, *Die katholische Kirche unter den Piuspäpsten des 20. Jahrhunderts*, Zollikon - Zurich 1949; G. SCHWAIGER, *Geschichte der Päpste im 20. Jahrhundert*, Munich 1968; C. FALCONI, *I papi del ventesimo secolo*, Milán 1967; F. SUGRUE, *Popes in the modern world*, Nueva York 1961; A. ODDONE, *Azione pacificatrice e caritatevole del Papato contemporaneo*, en CivCatt 101 (1950) 62-82.

BENEDICTO XV

Las biografías publicadas en vida del papa se limitan, en su inmensa mayoría, a ofrecer datos biográficos, pero casi nunca juicios de valor. A. DE WAAL, *Der neue Papst*, Hamm 1915; A. PÖLLMANN, *Benedikt XV. aus der Familie Della Chiesa*, Diessen - München 1915; A. BAUDRILLART, *Benoît XV*, París 1920; más ambiciosos son los artículos necrológicos de H. SIERP, en StdZ 102 (1922) 401-408; PH. FUNK, en «Hochland» 19 (1921-1922) 651-659.

Biografías posteriores: F. VISTALLI, Hildesheim 1932; F. PICHON, París 1940; F. HAYWARD, *Un pape méconnu: Benoît XV*, Tournai - París 1955; W.H. PETERS, *The life of Benedict XV*, Milwaukee 1955.

Perspectivas históricas en F. EHRLE, *Von Pius X. zu Benedikt XV*, en SudZ 88 (1915) 201-219; S. MERKLE, *Benedikt XIV - Benedikt XV*, en «Hochland» 12 (1914-1915) 340-347.

Nuevas cartas: F. MOLINARI, *Il carteggio di Benedetto XV con Mons. Ersilio Monzani*, en RSTI 20 (1966) 410-450.

Actividad intraeclesial: N. HILLING, *Die gesetzgeberische Tätigkeit Benedikts XV. bis zur Promulgation des Codex iuris canonici*, en AKR 98 (1918) 223-239, 378-406, 561-574; para los años posteriores al 1917, ibid. 103 (1923) 5-36; J. KLEIJNTJENS, *Activité charitable de Benoît XV*, en: RHE 43 (1948) 536-545; R. LEITER, *Die päpstliche Kriegsfürsorge*, en StdZ 100 (1921) 197-208.

Giacomo Paolo Battista Della Chiesa nació en Génova, el 21 de noviembre de 1854. Fue hijo del marqués Giuseppe; tuvo dos hermanos y una hermana. Un tío abuelo suyo fue capuchino. Acabados los estudios del liceo, cursó (desde 1869) filosofía en el seminario arzobispal en calidad de alumno externo y más tarde, en la Universidad de Génova. ambos derechos, en los que consiguió el doctorado el año 1875. Estudió teología en Roma, como alumno del colegio Capranica, donde tuvo como profesor al jesuita Franzelin. Recibió la ordenación sacerdotal el 21 de diciembre de 1878 y continuó sus estudios (hasta 1882) en la Accademia dei Nobili. Una vez concluidos, y por recomendación de Rampolla, trabajó en la Congregación para asuntos eclesiásticos extraordinarios. Rampolla lo llevó consigo (1882) a la nunciatura de España en calidad de secretario. Los pordioseros de Madrid le conocían con el nombre de «el cura de las dos pesetas», por sus generosas limosnas.

Cuando Rampolla fue nombrado cardenal secretario de Estado (1887), Della Chiesa pasó a ser su colaborador inmediato, primero como minutante y, desde 1901, como subsecretario *(sostituto)*. Su carrera era, pues, netamente diplomática, aunque supo desarrollar una paralela actividad pastoral en la iglesia de San Eustaquio, impartió la enseñanza catequética en el asilo para muchachas de las vicentinas y dio conferencias en el pensionado de Santa Trinità. A la caída de Rampolla, el subsecretario conservó su puesto, porque el sucesor de Rampolla, Merry del Val, no podía prescindir de aquel *sostituto* tan experto y eficaz en su trabajo. En 1907 fue nombrado, no nuncio en Madrid, como había esperado, sino arzobispo de Bolonia. El hecho de que fuera personalmente consagrado por Pío X, en la capilla Sixtina, el 21 de diciembre de 1907, indicaba bien que aunque tenía que aban-

donar la diplomacia, ante el nuevo rumbo emprendido por la Secretaría de Estado, seguía contando con la benevolencia del pontífice.

Giacomo Della Chiesa era un hombre de pequeña estatura, delgado y un tanto contrahecho, pero animado por un espíritu vivo y una inteligencia clara y penetrante, es decir, un diplomático consumado, lleno de celo por las almas. Aceptó con talante positivo su alejamiento del Vaticano. Visitó las 390 parroquias de su diócesis, organizó conferencias de deanes y reunió en dos ocasiones (1910 y 1913) a sus obispos sufragáneos. No recibió el capelo cardenalicio hasta siete años después de su nombramiento como arzobispo de Bolonia (25 de mayo de 1914). En cierta ocasión, su madre se quejó a Pío X por este retraso. El papa le respondió: «Su hijo da pocos pasos, pero largos.» Los hechos confirmaron el vaticinio. Al emprender su viaje a Roma para tomar parte en el conclave, uno de sus paisanos le dijo, recordando a su predecesor en Bolonia, Próspero Lambertini, que ascendió al solio pontificio con el nombre de Benedicto XIV: *Prospere, procede et regna* (Sal 44,4). El cardenal respondió secamente: «No me llamo Próspero, sino Giacomo.»

En el conclave (31-8/3-9-1914)[1] se observaron estrictamente las normas dictadas por Pío X. El Estado italiano garantizó la libertad de las elecciones. El Gobierno alemán permitió que se trasladara a Roma, desde la Bélgica ocupada, el cardenal Mercier. De los 65 posibles electores, fueron 60 los que tomaron parte en las elecciones. En el conclave se enfrentaban dos grupos. Por una parte estaba el «círculo de los píos», cuya cabeza visible era el influyente De Lai, y cuyo candidato —no concretado hasta el mismo conclave— era el antiguo abad general de la Congregación de los sublacenses, Domenico Serafini. Por la otra, se hallaba el círculo de los cardenales «progresistas», que defendían la candidatura de Ferrata o de Gasparri. Al principio, pareció contar con las mejores posibilidades el cardenal Maffi, de Pisa, *italianissimo* y obispo diocesano, como los tres últimos papas. En el segundo escrutinio consiguió 16 votos; otros tantos

1. La información que sigue es una síntesis de los escritos póstumos de LAFONTAINE y (para el año 1922) de PIFFL. J. LENZENWEGER, en «Linzer Theol.-Prakt. Quartalsschrift» 1964, 51-58.

obtuvo Della Chiesa, apoyado por los cardenales alemanes y austríacos. A partir del 5.º escrutinio, Della Chiesa superó ampliamente a Serafini, aunque este último todavía alcanzó 24 votos en la octava votación. El décimo escrutinio aportó la decisión final: 38 votos (sobre 57) para Della Chiesa. Se alzaban con el triunfo los partidarios de Rampolla.

Ninguna de las vestiduras pontificias previamente preparadas respondía a la pequeña talla del papa electo. En memoria de su gran predecesor Lambertini —que también procedía de Bolonia— tomó el nombre de Benedicto XV. Profundamente familiarizado —en virtud de su prolongada actividad en la Secretaría de Estado— con las personas y el espíritu del Vaticano, supo moverse desde el primer instante con seguridad y plena conciencia de sus objetivos. La ceremonia de la coronación (el 6 de septiembre) se celebró en la capilla Sixtina. Nombró como secretario de Estado al antiguo nuncio en París, Ferrata, y, a la muerte de éste (el 10 de octubre), a Gasparri. El primer mensaje pastoral del papa (8 de septiembre), así como la encíclica inaugural de su pontificado (1.º de noviembre) fueron un llamamiento a la paz.

Durante los cuatro años siguientes, la guerra mundial marcó estrechos límites a la acción intraeclesial del pontífice. Sólo tras el alto el fuego aparecieron los escritos doctrinales, sobre san Jerónimo (15 de septiembre de 1920)[2], y la proclamación de san Efrén como doctor de la Iglesia (5 de octubre de 1920)[3]. Celebró con esplendor el 600 aniversario de la muerte de Dante[4] y el 700 del fundador de la Orden de los dominicos, sepultado en Bolonia[5]. Los franceses consideraron las canonizaciones de Margarita María Alacoque y Juana de Arco como el triunfo de la Francia católica y victoriosa.

Siguiendo el programa trazado por León XIII, fundó universidades católicas (Lublín y Milán). El acontecimiento eclesial más importante del pontificado fue, sin duda, la nueva codificación del derecho canónico, ya planteada desde fines del siglo XVI, pero una y otra vez pospuesta (cf. el capítulo V). Los asuntos de las

2. AAS 12 (1920) 385-422.
3. Ibid., 457-471.
4. AAS 13 (1921) 209-217.
5. Ibid., 329-335.

Iglesias orientales unidas quedaron fuera del campo de competencias de la congregación de Propaganda (1917). Se creó una congregación específica para los seminarios (1915). El tema de la nueva ordenación de las misiones se analiza en el tomo VIII, p. 768ss. El mérito más relevante de aquel prudente pontífice y experimentado diplomático fue haber sabido dirigir la nave de la Iglesia entre los peligrosos arrecifes de la primera guerra mundial y haber conseguido preservar la neutralidad de la Sede Apostólica (cf. el capítulo III). Murió el 22 de enero de 1922.

Pío XI

De las biografías publicadas en vida del papa debe decirse lo mismo que de las de Benedicto XV: M. BIERBAUM, Colonia 1922; A. NOVELLI, Milán 1923; U. TOGANI, *Pio XI. La vita e le opere*, Milán 1937; G. GALBIATI, Colonia 1937; L. TOWSEND, Londres 1930; B. WILLIAMSON, Londres 1931; P. HUGHES, Londres 1937.

Artículos necrológicos: StdZ 136 (1939) 1-9; A. NOVELLI, en «La Scuola cattolica» 67 (1939) 624ss; G. GALBIATI, *Papa Pio XI*, Milán 1939.

Para comprender la personalidad del papa son importantes las memorias de dos de sus colaboradores: C. CONFALONIERI, *Pio XI visto da vicino*, Turín 1937; E. PELLEGRINETTI, *Pio XI. L'uomo nel Papa e il Papa nell'uomo*, Roma 1940.

Una exposición global de la personalidad y de la obra del pontífice es la obra en colaboración, preparada por el arzobispado de Milán: *Pio XI nel trentesimo della morte 1939-1969*, Milán 1969; en esta obra se da una rica bibliografía (p. 5-58), a cargo de A. RIMOLDI.

Aspectos particulares: G. GALFIATI, *La produzione scientifica di Achille Ratti*, en «Aevum 13 (1940), anexo bibliográfico 301-312; N. MALVEZZI, *Pio XI. nei suoi scritti*, Milán 1923; A. RATTI, *Scritti storici*, Florencia 1932; G. BOBBA - F. MAURO, *Achille Ratti. Alpine Schriften*, Ratisbona 1936; F. KRAFT, *Papst Pius XI. als Bibliothekar: Festschrift Eugen Stollreither* (Erlanga 1950) 105-116; sobre su correspondencia epistolar privada. N. VIAN, en *Mélanges E. Tisserant VIII* (Roma 1954) 373-439; *Discorsi di Pio XI*, ed. por D. BERTETTO, 3 vols. Turín 1959-1961.

Achille Ratti procedía de la clase media industrial de Lombardía. Su padre fue director de una fábrica de la industria de la seda. Fue el quinto de los hijos del matrimonio (su madre se llamaba Teresa Galli). Nació el 31 de mayo de 1857, en Desio. Hizo sus estudios primarios en la escuela privada del sacerdote

Volontieri. Pasaba sus vacaciones en casa de su tío, Damiano Ratti, prepósito de Asso. Cursó los estudios de liceo (desde 1867) en el seminario de Seveso, Monza y San Carlo, aunque rendía el examen final en el instituto oficial de Milán. Tras estudiar tres años en el seminario sacerdotal milanés, se trasladó (1879) al colegio lombardo de Roma. Siguió las clases de derecho eclesiástico en la Gregoriana, donde tuvo como profesor a Wernz, más tarde general de los jesuitas. Estudió también teología en la Sapienza y filosofía en la Academia de Santo Tomás. Recibió la ordenación sacerdotal el 20 de diciembre de 1879, en el Laterano.

A su regreso a Milán (1882), fue durante cinco años profesor de elocuencia sagrada y dogmática en el seminario sacerdotal. En 1888 fue admitido en el colegio de doctores de la biblioteca Ambrosiana. Como bibliotecario desarrolló una pluriforme actividad y mantuvo contacto con sabios de diversos países, entre otros con Grabmann, Ehrhard y Kehr. Con este último practicó el alemán. En 1907 sucedió a Ceriani en el cargo de prefecto. Fruto de sus trabajos científicos fueron los *Acta ecclesiae Mediolanensis*, en los que destacó con particular relieve a Carlos Borromeo y el Misal Ambrosiano. Desarrolló también actividades pastorales como oblato del Santo Sepolcro; trabó amistad con intelectuales católicos (entre otros con Contardo Ferrini). Durante sus vacaciones le gustaba practicar el montañismo en los Alpes (escaladas del Mont Blanc y del Matterhorn) y viajar por Alemania y Francia.

A propuesta de Ehrle, fue nombrado primero viceprefecto y luego (en 1914) prefecto de la Biblioteca Vaticana. Pero a comienzos de 1918 tuvo que abandonar esta actividad, al ser nombrado visitador apostólico en Polonia, entonces ocupada por las tropas alemanas y austríacas. Tras pasar por Munich, Viena y Berlín (donde mantuvo una entrevista con el Canciller del Reich, Hertling), llegó a Varsovia el 30 de mayo de 1918. Desde el punto de vista político, eran muchas las cosas que habían quedado reducidas a escombros. El visitador dio seguridades a los obispos con quienes se entrevistó y al pueblo polaco de que contaban con la benevolencia y el apoyo del papa. Tras la constitución de la república de Polonia, fue nombrado nuncio de este país, con el título de arzobispo de Lepanto. El 19 de julio de 1919 presentó sus cartas credenciales al presidente Pildsudski.

El nuncio Ratti consiguió restablecer cinco obispados, que habían caído bajo la opresión del dominio ruso, logró el nombramiento de nuevos obispos y puso en marcha las primeras conferencias episcopales. Cuando, en agosto de 1919, llegaron a las puertas de Varsovia los ejércitos bolcheviques, el nuncio permaneció en su puesto. Consiguió suavizar al menos las condiciones opresoras a que se veían sometidos los ucranianos uniatas, si bien fracasó en su empeño de visitar la Unión Soviética y Finlandia. Nombrado visitador apostólico de la región sujeta a plebiscito de la Alta Silesia, en abril de 1920 se trasladó a Opplen y en julio del mismo año a la región, también plebiscitaria, de Prusia Oriental. Su comportamiento durante las campañas del plebiscito no satisfizo a ninguno de los dos bandos. Cuando el príncipe elector Bertram de Breslau prohibió —con el consentimiento del papa— el 29 de noviembre de 1920, a los cleros de ambas naciones, todo tipo de actividad propagandista política, bajo amenaza de suspensión, el Gobierno polaco exigió la destitución del nuncio.

A partir de entonces, en la vida de Ratti se registró una constante y firme línea ascendente. El 13 de junio de 1921 fue nombrado arzobispo de Milán y recibió simultáneamente el capelo cardenalicio. El 5 de septiembre de 1921, tras un mes de tranquilo retiro y meditación en Montecassino, hacía la entrada en su diócesis y comenzó a desarrollar una actividad poco menos que febril; con ocasión de la visita a los monasterios e instituciones de la Iglesia, llegó a predicar cinco y a veces hasta diez sermones en un solo día. El 8 de diciembre de 1921 inauguraba la universidad católica del Sacro Cuore. Se propuso como modelo de su acción episcopal las figuras de los dos grandes obispos de Milán, Ambrosio y Carlos Borromeo, con los que se había familiarizado ya en sus días de investigar histórico. Pero Ratti sólo pudo dedicar cinco meses a su actividad episcopal en su región natal. La muerte de Benedicto XV le obligó a trasladarse a Roma para asistir al conclave (2-6 febrero de 1922)[6]. Tomaron parte en él 53 cardenales, de los que 31 eran italianos. Al principio, volvieron a chocar las mismas corrientes opuestas del conclave de 1914.

6. Cf. supra, nota 1: las actas en AAS 16 (1924) 109ss.

En un primer momento, los cardenales alemanes y austríacos (Bertram, Faulhaber, Schulte y Piffl) se mostraron favorables a la candidatura del antiguo secretario de Estado, Gasparri. La candidatura de Merry del Val, que en los primeros cinco escrutinios surgió con bastante fuerza, fue incapaz de imponerse, de modo que conquistó el primer plano la del moderado Lafontaine, patriarca de Venecia, que en el escrutinio 11 tuvo 24 votos. Ninguno de los dos bandos conseguía hacerse con la mayoría de los dos tercios. Esta situación contribuyó a afianzar, a partir de la votación 11, al candidato de compromiso, Ratti, que, el 5 de febrero de 1922, conseguía 42 de los 53 votos. También Maffi y Mercier votaron a su favor. Ratti eligió como divisa *Pax Christi in regno Christi*, cuyo alcance explicó en su encíclica inaugural *Ubi arcano* y desarrolló más tarde en la encíclica sobre el reino de Cristo (1925): contrariamente a lo que desearía el laicismo liberal, ni el cristianismo ni la Iglesia pueden ser excluidos de la vida pública, sino que deben actuar como fuerzas vivas en el seno de la sociedad.

Por primera vez desde los tiempos de Benedicto XIV, ascendía al trono pontificio un papa que se distinguía por sus amplios conocimientos, su notable dominio de las lenguas, sus contactos internacionales y, no en último término, por sus conocimientos en el campo de la investigación moderna. Pero no sólo por esto. Había desarrollado siempre una viva actividad pastoral, y, como nuncio, había acumulado experiencias de política eclesiástica. La energía, que era una de las notas fundamentales de su carácter, prometía iniciativas en muchos ámbitos de la vida de la Iglesia. Gozaba de una excelente salud, que se reflejaba en su paso elástico, incluso a los 70 años de edad, en sus paseos regulares por los jardines vaticanos.

«La vida es acción» (*La vita è azione*, según Confalonieri) era una de sus máximas. Y otra: «No dejes para mañana lo que puedas hacer hoy.» De un carácter de granito, nacido para mandar (*nato per il comando*, Confalonieri), aquel papa, más bien silencioso, irradiaba una seguridad interna que era fruto de una acusada conciencia de autoridad. Con estricta objetividad y orden riguroso, desarrollaba con serena calma su programa de trabajo, en el que las audiencias a los peregrinos —a veces de varias horas de

duración —, en las que se esforzaba en dirigirse a cada grupo en su propia lengua, ocupaban mucha (tal vez excesiva) amplitud. No se sentía muy inclinado a trasladar a las comisiones los pasos previos para las decisiones pontificias. Se le reprochaba, y no del todo sin razón, un cierto espíritu autoritario y hasta autocrático en el desempeño de sus tareas. La función del Sacro Colegio pasó a un acusado segundo plano. Otra de sus máximas rezaba: «Las leyes están para que se cumplan, no para que se dispensen» (Confalonieri). ¿Era un luchador? Lo que sí es cierto es que, dondequiera estaban en juego los principios del cristianismo y los derechos fundamentales de la Iglesia, su espíritu fue tan roqueño e inconmovible, como el de su modelo, Ambrosio. Su piedad era *una pietà all'antica;* ya octogenario, seguía practicando fielmente los ejercicios piadosos a que se había acostumbrado en sus años de seminarista: rezo del breviario, el santo rosario, visita al Santísimo, ejercicios. Para alejar hasta la sombra de nepotismo, se negó a recibir a sus parientes en sus habitaciones privadas y sólo los admitía en los lugares destinados a las recepciones oficiales.

El pontificado se inició con una sorpresa. El papa, que tomó el nombre de Pío XI, porque había nacido bajo el pontificado de un Pío y llegó a Roma bajo el de otro Pío, impartió la bendición *Urbi et orbi* con que solía acompañarse la elección del nombre, desde el balcón exterior de la basílica de San Pedro. Indicaba así que estaba dispuesto a buscar una solución a la «cuestión romana». Ya antes de su coronación (el 12 de febrero) confirmó en su cargo al hasta entonces secretario de Estado, Gasparri y le indicó que pensaba mantener el rumbo actual de la política eclesiástica. Cuando le envió a Loreto, en calidad de legado pontificio, le señaló como «fidelísimo intérprete y ejecutor de nuestra voluntad». Se distanció, con mayor decisión que su antecesor Benedicto XV, de ciertas normas adoptadas durante la disputa del modernismo. Así, por ejemplo, rehabilitó a Francesco Lanzoni y devolvió a Albert Ehrhard, sin condiciones previas, la dignidad de prelado de que había sido despojado. El sabio pontífice consideraba que la promoción de las ciencias y los estudios científicos serios constituían su tarea primordial. Ordenó modernizar y remodelar las salas de consulta de la biblioteca Vaticana. Concedió la púrpura cardenalicia a su predecesor como prefecto de la mencionada bi-

blioteca, Franz Ehrle, y a sus sucesores Giovanni Mercati y Eugenio Tisserant. Asignó magníficas sedes, cerca de Santa Maria Maggiore, al Instituto Oriental, fundado por Benedicto XV, y al Pontificio Instituto Arqueológico, creado por él mismo. Instaló una nueva pinacoteca para la colección de pinturas del Vaticano. Financió todas estas iniciativas con las indemnizaciones que, por los acuerdos de Letrán, concedió el Estado italiano a la Santa Sede.

Se cursaron instrucciones a los obispos italianos para la mejor conservación y organización de sus archivos. El pontífice creó en Suiza la Fundación Pío para proseguir la tarea, iniciada por Paul Kehr, de coleccionar documentos pontificios hasta el año 1198. Tuvo una gran trascendencia la reforma de la formación sacerdotal, a la que se incorporaron los modernos métodos científicos (por ejemplo los seminarios y la introducción de disertaciones científicas) [7]. A la congregación de Ritos se le añadió una sección histórica para el estudio de los procesos de beatificación y canonización. Supo valorar la importancia de las ciencias naturales (por cuyos logros y conquistas se sentía literalmente fascinado) mediante la fundación (1936) de una Accademia delle Scienze, en cuyas filas ingresaron los más destacados investigadores de la naturaleza de todo el mundo.

El papa ejerció el magisterio doctrinal en numerosas encíclicas, muchas de ellas publicadas con ocasión de destacados aniversarios. En la primera, de 23 de diciembre de 1922 [8], exhortaba a las potencias victoriosas de la guerra mundial a buscar la reconciliación de los pueblos. Con motivo de las conferencias ecuménicas de Estocolmo y Lausana, previno frente a toda fórmula precipitada y confusa de unión y exhortó a la verdadera unidad en la fe [9]. Como «papa de los jubileos» supo utilizar las conmemoraciones y aniversarios históricos para analizar los problemas contemporáneos. En el 300 aniversario de la muerte de san Francinco de Sales desarrolló el tema de cercanía al mundo y fidelidad a los principios fundamentales [10]; en el 600 aniversario de la canonización de Tomás de Aquino, le señaló como «príncipe y guía

7. Constitución *Deus scientiarum*, en AAS 23 (1931) 241-284, completada con la encíclica sobre el sacerdocio de 22 de diciembre de 1935, en AAS 27 (1935) 5-51.
8 AAS 14 (1922) 673-700
9 AAS 20 (1928) 5-16
10 AAS 15 (1923) 49-63

de los estudios» [11]; 700 años después de la canonización de Francisco de Asís, intentó consolidar en la Iglesia el espíritu franciscano [12]; en el 1500 aniversario de la muerte de Agustín de Hippona le celebró como la luz de sus lejanos contemporáneos y también de nuestra época [13]. El jubileo del concilio de Éfeso (431-1931) le dio ocasión para insistir en la devoción mariana.

Otras de sus encíclicas recomendaban los ejercicios espirituales, la veneración del Corazón de Jesús, el rezo del rosario, o insistían en los fundamentos de la educación cristiana [14] y del matrimonio cristiano [15]. Se empeñó a fondo en las cuestiones sociales en sus circulares sobre la Acción Católica y en contra del comunismo ateo [16]. Convencido de que en la Italia fascista ya no era posible una asociación política, sino sólo una asociación religiosa de los fieles, intentó imponer esta convicción a todo el mundo católico. Por lo que respecta a Italia, ya en noviembre de 1922 nombró un consejo central de la Acción Católica, encargado de supervisar las actividades de las asociaciones, de los comités diocesanos de las organizaciones juveniles y de las federaciones universitarias. En los años siguientes, se implantó la Acción Católica en numerosos países (España, Portugal, Polonia, Yugoslavia, Austria). Provocó dudas la conveniencia de poner también en marcha este movimiento en Suiza y en los países anglosajones, porque en ellos se habían alcanzado ya las metas que se pretendía conseguir. Por esta misma razón, ofrecía dudas la oportunidad de trasladarlo a Alemania, nación que ya estaba a todas luces superorganizada. Aun así, en su carta de 13 de noviembre de 1928 al cardenal Bertram, el papa instaba a que se implantara también en este país. Que esta decisión no debe entenderse en modo alguno como una retirada de la Iglesia al *ghetto* aparece claramente demostrado en la encíclica *Quadragesimo anno*, directamente vinculada al programa social de León XIII (cf. el capítulo 7).

El «papa de los jubileos» celebró tres años jubilares: el ordinario de 1925, durante el cual viajó a Roma más de medio millón

11. AAS 15 (1923) 309-326.
12. AAS 18 (1926) 153-175.
13. AAS 22 (1930) 201-234.
14. AAS 21 (1929) 723-762.
15. *Casti connubii*, de 31 de diciembre de 1930, en AAS 22 (1930) 539-592.
16. *Divini Redemptoris*, en AAS 29 (1937) 65-106.

de peregrinos. La paralela exposición misional atrajo a 750 000 visitantes; el año santo se cerró con la institución de la festividad de Cristo Rey. Se celebraron además jubileos extraordinarios con ocasión de las bodas de oro sacerdotales del papa (1929) y en memoria de la encarnación y redención de Jesucristo (1933-34, de pascua a pascua), que al año siguiente se hizo extensivo a todo el orbe. Los congresos eucarísticos mundiales de Roma (1922), Amsterdam (1924), Chicago (1926), Sidney (1928), Cartago (1930), Dublín (1932), Buenos Aires (1934), Río de Janeiro (1936), Manila (1937) y Budapest (1938) sirvieron para destacar ante la opinión pública la universalidad de la Iglesia.

En sus acostumbradas alocuciones de navidad, el papa intentaba exponer ante el Sacro Colegio cardenalicio una síntesis de los acontecimientos eclesiásticos más relevantes del año. Así, por ejemplo, habló (1923) de la ayuda que debía aportarse a la población de las potencias centrales y de Rusia, de la persecución de la Iglesia en México (1926 y en otras ocasiones), del amenazador curso de los acontecimientos en China. Pero también hizo referencia a importantes sucesos europeos. En su primera creación, añadió 8 nuevos miembros al Sacro Colegio, pero en los años siguientes se limitó casi siempre a cubrir los vacíos dejados por la muerte de otros purpurados y aumentó, aunque muy lentamente, el número de representantes de otros continentes: en 1924 nombró cardenales a los arzobispos de Nueva York y Chicago, en 1930 al arzobispo de Río de Janeiro Sólo en 1930 se registró una gran promoción de 30 cardenales, de los que sólo 2 no eran europeos: el de Buenos Aires y el patriarca sirio de Antioquía. Dejó a sus sucesores la tarea de llevar adelante aquel primer paso por él iniciado hacia una moderada internacionalización del Sacro Colegio.

De entre las numerosas beatificaciones y canonizaciones de su pontificado, merecen reseñarse: la beatificación (1923) y canonización, además de proclamación como doctor de la Iglesia (1930) de Bellarmino; de Pedro Canisio (1925, también proclamado doctor de la Iglesia), de Alberto Magno (1931, asimismo doctor de la Iglesia), del párroco de Ars (1925), de Don Bosco (beatificación en 1929, canonización en 1935), de Konrad de Parzham (1934), de Bernadette Soubirous (beatificación en 1925, canonización en 1933). Hubo una cierta preferencia por los fundadores y fundadoras de

órdenes religiosas y por los mártires de las misiones: Jean de Brébeuf y sus compañeros (1935), que derramaron su sangre en Canadá en el siglo XVII, los mártires coreanos de 1839 (1926), los sirios de 1860 (1926). La más grandiosa de estas ceremonias de canonización fue la de los mártires de la fe ingleses John Fisher y Tomás Moro (1935).

A través de toda la actividad intraeclesial de Pío XI se percibe, como hilo conductor, la conciencia de que la Iglesia había llegado a ser una auténtica Iglesia mundial, con una amplitud y extensión nunca hasta entonces registrada en la historia. Este hecho se reflejó en la multiplicación de las relaciones internacionales de la Santa Sede: al final del pontificado había 37 nunciaturas y 23 delegaciones apostólicas, y el número de embajadores o enviados ante el papa se elevaba a 36.

Ya atacado por la enfermedad que le llevaría al sepulcro, el pontífice concibió la idea de pronunciar un discurso, en el aniversario de la «reconciliación», que quería ser una inflamada protesta contra la política eclesial de los regímenes fascistas. Pero murió la víspera (10 de febrero de 1939). Le sucedió el hasta entonces Secretario de Estado, Pacelli.

Pío XII

BIBLIOGRAFÍA: A. RIMOLDI, en «La Scuola Catt.», 77 (1949), 88-108; B. SCHNEIDER, en AHP.

Hasta 1939: datos seguros y fiables sobre la familia y sobre la vida del pontífice en H. HOBERG, *Papst Pius XII.*, Lucerna 1949; sobre su hermano, B. SCHNEIDER, *Das Tagebuch des Francesco Pacelli*, en StdZ 164 (1958-1959) 81-97; Y. DE LA BRIÈRE, *Pie XII avant son pontificat*, en «Études» 239 (1939) 87-101; EUGENIO PACELLI, *Erster Apostolischer Nuntius beim Deutschen Reich, Gesammelte Reden*, edit. por L. KAAS (Berlín 1930); *Pius XII. Der Papst an die Deutschen*, edit. por B. WÜSTENBERG e I. ZABKAR (Francfort 1965), con los discursos y circulares traducidos al alemán (de 1917 a 1956); E. P., *Discorsi e Panegirici 1931-1938*, Ciudad del Vaticano 1939.

Durante el pontificado: Además de la documentación aportada hasta 1948 por HOBERG, cf. supra, M. BIERBAUM, Colonia 1939; O. WALTER, Olten 1939; F. LOIDL, Viena 1947; P. DAHM, Mönchen - Gladbach 1952; Contantino príncipe de Baviera (Bad Wörishofen 1952); W. SANDFUCHS, Karlsruhe 1956; A.M. RATHGEBER, Kempten 1958; I.O. SMIT, *Pastor angelicus*, Roermond 1949; G. GOYAU, París 1939; P. LESOURD, París 1940; E. BUONAIUTI, Roma 1946; W. PADELLARO, Roma 1949; L. VENEZIANI, Pisa 1942; CH.H. DOYLE, Nueva York 1945; O. HALECKI, Londres 1954; R.C. POLLOCH. *The mind of Pius XII*, Londres 1955.

Artículos necrológicos y biografías desde 1958: R. LEIBER, en StdZ 163 (1958-1959) 81-100: A. MARTINI, en CivCatt 109 4 (1958) 233-246; G. CROSIGNATI, *Aspetti della personalità e dell'opera di Pio XII*, en «Divus Thomas» 62 (1959) 3-33; I. COPPENS, *Pie XII. In memoriam*, en EThL 34 (1958) 873-883; D. TARDINI, *Pio XII*, Ciudad del Vaticano 1960: es la más instructiva biografía, escrita por su más íntimo colaborador; O. GIORDANI, *Pio XII. Un grande papa*, Turín 1961; G. ANDREOTTI, *Pio XII*, Roma 1965; F. ENGEL-JANOSI, *Der Stellvertreter Christi Pius XII. Aspekte seiner Gestalt*, en «Wort und Wahrheit» 23 (1968) 546-559; B. SCHNEIDER, *Pius XII.*, Gotinga 1968; K.N. BURTON, *Witness of the light. The life of Pope Pius XII*, Nueva York 1958; L. CHAIGNE, *Portrait et vie de Pie XII*, París 1966.

La obra del papa: Exposición global de los principales decretos y decisiones en AKR 122 (1947) y 128 (1958). *Discorsi e radiomessaggi di S. Sta Pio XII*, 20 vols., Ciudad del Vaticano 1941-1959; *Discorsi agli intellettuali 1939-1954*, ibid. 1955; *L'attività della S. Sede*, en los anuarios, a partir de 1945, aunque la publicación no es oficial. Para las publicaciones de las actas del Archivo Vaticano, cf. el capítulo III. *Papst Pius XII 1939-1958. Eine Dokumentation seines Pontifikats*, en HK 13 (1958-1959) 57-71; *Pius XII. im Urteil nichtkatholischen Welt*, en HK 13 (1958-1959) 233-246; *La vie de l'Église sous Pie XII*, París 1959; G.B. MONTINI, *Pio XII e l'ordine internazionale*, en «La Scuola Catt.» 85 (1957) 3-24; R. LOSADA-COSMES, *Magisterio de Pío XII. Esquema doctrinal y boletín bibliográfico*, en «Salmanticensis» 3 (1956) 509-687; S. MAYER, *Die Bedeutung Papst Pios' XII. für das Recht, bes. das Kirchenrecht*, en AKR 130 (1961) 436-471; S. ÁLVAREZ MENÉNDEZ, *Pío XII Canonista*, en «Revista española de derecho canónico» 13 (1958) 721-735; G. FALCONI, *Il Pentagono Vaticano* (Bari 1958); I. GIORDANI, *Vita contro morte. La S. Sede per le vittime della seconda guerra mondiale*, Milán [¿Verona?] 1956; hay varias colaboraciones, con ilustraciones, en «Osservatore della Domenica» de 28 de junio de 1964; A.J. MUENCH, *Bilanz einer Nuntiatur* 1946-1959. *Schlussbericht des ersten Nuntius in der Nachkriegszeit*, public. por L. VOLK, en StdZ 195 (1977) 147-158.

Pío XII procedía de una familia romana de juristas, estrechamente vinculada al papado. Su abuelo, Marcantonio (1804-1890) fue, de 1851 a 1870, ministro interino del Interior de los Estados Pontificios; su hijo Filippo (1837-1916), el segundo de diez hermanos, fue abogado de la Rota, abogado consistorial desde 1896 y participó, en calidad de consejero jurídico, en la codificación

del derecho canónico. Tuvo de su esposa, Virginia Graziosi (1844-1920) dos hijos varones: Francesco, que tomó parte en las negociaciones previas que llevaron a los acuerdos lateranenses y de cuya rama procedían los tres sobrinos del papa, Carlo, Marcantonio y Giulio, y Eugenio, el futuro pontífice. El papa tuvo además dos hermanas: Giuseppa Mengarini y Elisabetta Rosignani.

Eugenio nació el 2 de marzo de 1876. Asistió a las clases del Instituto oficial Visconti y, acabados los estudio de liceo, cursó, de 1895 a 1899, filosofía en la Gregoriana, siendo al mismo tiempo alumno del colegio Capránica. Estudió teología, como alumno externo, en San Apollinare, ocupación que simultaneó durante un año con la asistencia a las lecciones de la universidad estatal Sapienza, donde enseñaba, entre otros, el historiador de la edad antigua Beloch. Recibió la unción sacerdotal el 2 de abril de 1899, de manos y en la capilla doméstica del cardenal vicario de Roma; dijo su primera misa en la capilla Borghese de S. Maria Maggiore; al día siguiente celebró en el sepulcro de San Felipe Neri, en Chiesa Nuova. Estos primeros pasos prefiguraban ya el futuro rumbo de su vida.

Apoyado por el cardenal Vincenzo Vannutelli, amigo de su padre, ingresó — una vez concluidos sus estudios de derecho en San Apollinare (1899-1902) — como minutante en la Congregación para los asuntos eclesiásticos extraordinarios (1904), cuyo secretario, Pietro Gasparri, le destinó a colaborar en la codificación del derecho canónico. En 1911 fue nombrado subsecretario y en 1914 secretario de la Congregación. Pacelli desarrolló paralelamente la actividad docente en la Accademia dei Nobili y la pastoral como confesor, predicador y conferenciante.

La vida del joven Pacelli discurría, pues, dentro de los estrictos límites romano-vaticanos, hasta que el 20 de abril de 1917 fue nombrado nuncio en Munich. Fue consagrado personalmente por Benedicto XV, como arzobispo de Sardes, el 3 de mayo de 1917, en la capilla Sixtina. Este gesto era expresión de que contaba con la plena confianza del pontífice para la misión que se le confiaba de discutir con el gobierno del Reich sobre los objetivos de la guerra. El nuncio conferenció el 26 de junio con el canciller del Reich, conde de Hertling, y el 29 del mismo mes fue recibido en la residencia imperial (cf. el capítulo III).

Tras la caída de la dinastía reinante, Pacelli fue nombrado, el 22 de junio de 1920, primer nuncio del Reich alemán, aunque conservando provisionalmente la nunciatura de Munich. Como titular de esta última, firmó el 29 de marzo de 1924 el concordato con Baviera. Hasta 1925 no se trasladó definitivamente a Berlín. Año tras año aumentaba el prestigio y la influencia del hombre a quien la «Deutsch-evangelische Korrespondenz» calificaba como «tal vez el más hábil diplomático de la Curia». Participó regularmente en los *Katholikentage* alemanes, en los que hacía uso de la palabra. Más tarde le gustaba evocar el recuerdo de aquellos años berlineses.

A finales de 1929 fue llamado a Roma. El 16 de diciembre era creado cardenal y el 7 de febrero de 1930 sucedía a Gasparri como secretario de Estado. En este puesto firmó los concordatos con Baden y Austria, así como el concordato con el Reich. El 25 de marzo de 1930 era nombrado arcipreste de San Pedro, título hasta entonces ostentado por Merry del Val. Su nombre era conocido en la Iglesia mundial gracias a sus viajes como delegado pontificio a Buenos Aires (1934), Lourdes (1935), Lisieux (1937) y Budapest (1938). El año 1936 visitó, a título personal, los Estados Unidos. Así, pues, en la época final del pontificado de Pío XI era el más conocido de los cardenales y el Sacro Colegio tenía clara conciencia de que Pacelli estaba magníficamente capacitado para gobernar la Iglesia universal a través de la tormenta de la guerra que asomaba en el horizonte, del mismo modo que la había pilotado Benedicto XV (con una carrera muy similar) durante la primera guerra mundial.

El conclave sólo duró un día (2 de marzo de 1939). Ya en el tercer escrutinio, Pacelli consiguió 48 de los 63 votos. Tomó el nombre de Pío XII. Desde 1667, nunca había conseguido la tiara un secretario de Estado. Su coronación tuvo lugar el 12 de marzo. En razón de las inmensas masas humanas presentes, que la basílica de San Pedro no podía albergar, la ceremonia se desarrolló en el balcón de la entrada principal y, por primera vez en la historia, fue retransmitida por radio. El nuevo papa nombró secretario de Estado al napolitano Luigi Maglione, que había sido nuncio en París hasta el año 1935.

Cuando, en el verano de 1939, comenzaron a espesarse los nu-

barrones de la guerra, el papa dirigió un mensaje por radio a todo el mundo, el 24 de agosto, exhortando a la paz: «Nada se pierde con la paz —decía—; todo puede perderse con la guerra.» La llamada cayó en el vacío. Cuando apareció la encíclica inaugural del pontificado, el 20 de octubre, ya había estallado la segunda guerra mundial. Mientras se multiplicaban sus estragos, el papa, apoyado en su autoridad moral, hizo insistentes llamamientos a la paz y pidió que se diera trato justo y humano a la población civil de las zonas bajo ocupación militar. Se montó en el Vaticano una oficina de información que recogía los nombres de los prisioneros y desaparecidos y transmitía información a sus familias (desde julio de 1941 a diciembre de 1946 se comunicaron 1 162 627 informes de este tipo). Tras el bombardeo del 19 de julio de 1943, el papa visitó personalmente el barrio de San Lorenzo, gravemente dañado, y consiguió que el Gobierno italiano declarara a Roma «ciudad abierta». Para procurar alimentos suficientes a la capital, superpoblada por los fugitivos, las columnas de automóviles del Vaticano transportaron víveres desde la Italia central y septentrional.

Al igual que Benedicto XV, una vez acabada la primera guerra mundial, también Pío XII consideró que sólo tras el cese de las hostilidades había llegado el momento de llenar los vacíos creados en el Sacro Colegio. Para hacer de éste una «viva imagen de la universalidad de la Iglesia», el 18 de febrero de 1946 creó 32 cardenales, procedentes de todos los continentes, entre ellos el patriarca armenio Agagianian, los arzobispos de Nueva York, San Luis, Toronto, São Paulo, Río de Janeiro, Santiago de Chile, Lima, La Habana, Sidney, Lourenço Marques, y el chino Tien. El papa dio muestras de valor al conceder la púrpura a tres alemanes: el arzobispo de Colonia, Frings, el obispo de Münster, Graf Galen y a Graf Preysing (Berlín). El 19 de enero de 1953 se daba un nuevo paso hacia la internacionalización del Colegio mediante la promoción de 24 nuevos cardenales. Entre ellos se encontraban los arzobispos de Los Ángeles, Montreal, Quito, Bahía y Bombay. El porcentaje de los cardenales italianos quedaba reducido a un tercio.

En las 33 canonizaciones registradas durante el pontificado de Pío XII predominaban las de franceses e italianos (entre estos últimos, la de Pío X, en 1954).

El curso de la guerra no paralizó las actividades magisteriales del pontífice que, en varios aspectos, preparaban ya el terreno para el concilio Vaticano II. A la encíclica *Mystici corporis* de 19 de junio de 1943 sobre la Iglesia [17], siguió, aquel mismo año (30 de septiembre) la *Divino afflante Spiritu* sobre la Sagrada Escritura, que promovía la investigación del sentido literal y el atento análisis de los géneros literarios, y concedía a los escrituristas mayor libertad de la que habían tenido durante la etapa de la lucha contra el modernismo [18]. La constitución *Sacramentum ordinis*, de 30 de noviembre de 1947, establecía que la esencia del sacramento del orden sacerdotal era la invocación del Espíritu divino, junto con la imposición de las manos; la entrega simbólica y la patena no son elementos esenciales [19]. La bula *Munificentissimus Deus*, de 1.° de noviembre de 1950, definía, aunque sin solventar todas las dificultades científicas, la asunción de María en cuerpo y alma al cielo. La constitución *Sempiternus Rex*, de 8 de septiembre de 1951, ponía los cimientos de la encíclica *Haurietis aquas*, de 15 de mayo de 1956, sobre la devoción al Corazón de Jesús [20]. La encíclica *Humani generis* de 12 de agosto de 1950 constituía una aprobación fundamental de los avances teológicos, aunque ponía en guardia frente a la relativización del dogma y frente a una excesiva acomodación a las corrientes del tiempo [21]. La constitución *Sedes sapientiae*, de 31 de mayo de 1956, ampliaba el círculo de las ramas especializadas de la teología de acuerdo con las necesidades de la pastoral moderna [22].

Ninguno de los predecesores de Pío XII estudió tan a fondo los temas y habló tan a menudo en sus discursos —siempre cuidadosamente preparados— a los peregrinos, participantes en Congresos y miembros de las más diversas profesiones, tanto sobre los aspectos generales de la vida cristiana (dignidad del hombre, formación de la conciencia, matrimonio y familia), como sobre los problemas de la ética profesional (ante juristas, médicos, investigadores, etc.), ni aludió con tanto ahínco a la importancia de los

17. AAS 35 (1943) 143-248.
18. AAS 35 (1943) 297-325.
19. AAS 40 (1948) 5-7.
20. AAS 48 (1956) 303-353.
21. AAS 42 (1950) 561-578.
22. AAS 48 (1956) 354-364.

medios de comunicación colectiva (prensa, cine, radio, televisión). En las predicaciones cuaresmales de Roma solía referirse a los sacramentos como fuente de santificación. Se mostró, en cambio, más bien reservado ante el poderoso movimiento ecuménico surgido después de la guerra.

Fueron, de todas formas, avanzadas sus reformas litúrgicas. Aceptando y aprobando la idea fundamental del movimiento litúrgico, promovió en la encíclica *Mediator Dei*, de 20 de noviembre de 1947, la participación activa de los fieles en el sacrificio de la misa, declaró que la recepción de la eucaristía, aun siendo recomendable, no era necesaria y afirmó que no debían rechazarse ciertas formas de culto sólo porque no habían sido usadas por la antigua cristiandad [23]. La constitución *Christus Dominus*, de 6 de enero de 1953, permitía definitivamente las misas vespertinas, al tiempo que mitigaba el rigor de la ley del ayuno eucarístico [24]. Pero tal vez el mérito más relevante del papa en este campo sea el decreto de la congregación de Ritos, de 1.° de febrero de 1951, *por el que se restablecía la liturgia de la noche pascual. La nueva* traducción de los salmos, introducida en 1945, eliminaba algunos errores de la Vulgata, pero en una fase posterior hubo que armonizarla con el texto santificado por la tradición. En septiembre de 1956 se celebró en Asís el primer congreso litúrgico mundial.

De la inmensa actividad de este papa jurista (cf. el capítulo v), destacaremos aquí, por su fundamental importancia, las nuevas disposiciones sobre el conclave y sobre la elección papal: se prohibía la introducción en el recinto de aparatos fotográficos y radios, el uso del teléfono y del telégrafo. Sería proclamado papa el candidato que obtuviera los dos tercios más uno de los votos [25].

La constitución *Provida Mater Ecclesia*, de 2 de febrero de 1947, daba un paso en un terreno hasta entonces desconocido: establecía las reglas para los institutos seculares, es decir, institutos cuyos miembros se obligan a seguir los consejos evangélicos, pero sin vivir en comunidad [26].

Aquel pontífice alto y delgado, de aire ascético y cabeza romana, que ponía sumo esmero en todos los aspectos de su presencia externa, fue, sin duda alguna, la figura más brillante de la serie de pontífices del siglo xx, más admirado aún por los no católicos que por los mismos católicos. Para aquéllos era el *pontifex* perfecto, la más cabal encarnación, por su presencia y sus actos, de la Iglesia católica romana. Los romanos nunca olvidarían que en los más duros días de la guerra permaneció a su lado y fue su único defensor. Aunque en su círculo familiar más íntimo figuraban tres alemanes: los jesuitas Robert Leiber y Agustín Bea, antiguo director del Centro Ludwig Kass y —para las tareas domésticas— la hermana Pasqualina, de la congregación de Hermanas de la Cruz de Suiza, y aunque entre sus consejeros figuraban los jesuitas alemanes de Gundlach y Hürth, estaba muy lejos de sentir preferencias por Alemania y menos aún de promover una política germanófila. Advirtió, antes que muchos alemanes, la amenaza que el nacionalsocialismo entrañaba para el cristianismo, aunque le parecía más grave aún la que implicaba el bolchevismo. Él, y sólo él, dirigió la nave de la Iglesia universal. En sus manos estaban todos los hilos del rumbo de la Iglesia. Con una capacidad de trabajo casi sobrehumana, analizaba personalmente las actas de las que surgían sus decisiones. A la muerte del secretario de Estado, Maglione, el 22 de agosto de 1944, no le nombró ningún sucesor y rigió la Iglesia en contacto directo con las dos secciones del Secretariado, a cuyo frente estaban Montini y Tardini. El Sacro Colegio era convocado cada vez más raras veces y se veía cada vez más alejado de la marcha de los negocios.

En sus contactos humanos llamaba poderosamente la atención su infalible memoria para recordar personas. Su amabilidad era cautivadora. Su piedad personal, de una indudable profundidad, tuvo un marcado carácter mariano, bajo la influencia de las apariciones de Fátima, lo que indujo a algunos teólogos, bajo la presión de aquella corriente coyuntural, a cultivar una mariología desbordada. Aunque, vista desde el exterior, la Iglesia católica podía producir cierta impresión monolítica durante el pontificado de Pío xii en medio de la tumultuosa agitación de las transformaciones que sacudían a todo el mundo, lo cierto es que el papa, bajo la influencia de su concepción jurista de la Iglesia, se mostró vacilante a la hora de tomar las decisiones, a veces incluso necesa-

23. AAS 39 (1947) 521-595
24. AAS 45 (1953) 15-24
25. AAS 38 (1946) 65-99
26. AAS 39 (1947) 114-124

rias, para adecuar la estructura eclesial a la nueva hora de la historia. Este proceso no se inició claramente hasta el advenimiento de su sucesor: el concilio Vaticano II introdujo una nueva época. No es posible dar una respuesta a la pregunta de si Pío XII habría llevado efectivamente a cabo los proyectos que se le atribuyen de reformar la Curia y convocar un concilio [27], si la debilidad física que le acometió en los últimos años de su vida y que inútilmente intentó atajar su médico de cabecera no hubiera puesto severos límites a su actividad [28]. Las indiscreciones del mencionado médico arrojaron penosas sombras sobre los últimos días del pontífice y sobre su muerte, acaecida en Castel Gandolfo, el 9 de octubre de 1958.

27. G. CAPRILE, *Pío XII e un nuovo progetto di concilio ecumenico*, en CivCatt 117/2 (1966) 209-227.

28. La descripción del médico de cabecera, R. GALEAZZI, *Dans l'ombre et dans la lumière de Pie XII*, París 1960.

III. LA POLÍTICA EXTERIOR VATICANA EN LA ÉPOCA DE LAS GUERRAS MUNDIALES

Por Konrad Repgen

Profesor de la Universidad de Bonn

FUENTES: Datos generales: AAS 6 (1914) - 38 (1946); «L'Osservatore Romano»; «L'attività della Santa Sede nel 1939.» Pubblicazione non ufficiale (crónicas anuales, desde 1939); E. MARMY (dir.), *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente* (desde 1832 a 1944), Friburgo de Suiza 1945, cit. por M.

Fuentes auxiliares: G. DE MARCHI, *Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma 1957 (obra de consulta); L. SCHÖPPE (dir.), *Konkordate seit 1800. Originaltexte und deutsche Übersetzung der geltenden Konkordate*, Berlín 1964.

Memorias: G. SPADOLINI (dir.), *Il cardinale Gasparri e la Questione Romana, con brani delle memorie inedite*, Florencia 1972; L. VON PASTOR, *Tagebücher, Briefe, Erinnerungen*, publ. por W. WÜHR, Heidelberg 1950; BEYENS, *Baron. Quatre ans à Rome 1921-1926. Fin du pontificat de Benoît XV, Pie XI, les débuts du fascisme*, París 1934; F. CHARLES-ROUX, *Huit ans au Vatican 1932-1940*, París 1947; E. VON WEIZSÄCKER, *Erinnerungen*, Munich, etc., 1950 [además: L.E. HILL (dir.), *Die Weizsäcker-Papiere*, Francfort, etc., 1974].

Actas: TH.E. HACHEY (dir.), *Anglo-Vatican Relations*, 1914-1939; «Confidential Annual Reports of the British Ministers to Holy See», Boston 1972; F. ENGEL-JANOSI, *Vom Chaos zur Katastrophe. Vatikanische Gespräche 1918 bis 1938, vornehmlich auf Grund der Berichte der österreichischen Gesandten beim Hl. Stuhl*, Viena, etc., 1971.

W. STEGLICH (dir.), *Der Friedensappell Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917 und die Mittelmächte. Diplomatische Aktenstücke (...) aus den Jahren 1915-1922*, Wiesbaden 1970, cit.: W. STEGLICH, *Friedensappell*; W. STEGLICH (dir.), *Die Verhandlungen des 2. Unterausschusses des parlamentarischen Untersuchungsausschusses über die päpstliche Friedensaktion von 1917. Aufzeichnungen und Vernehmungsprotokolle*, Wiesbaden

1974, cit.: W. STEGLICH, *Verhandlungen;* A. STRUKER (dir.), *Die Kundgebungen Benedikts XV. zum Weltfrieden. Urtext und Übertragung,* Friburgo de Brisgovia 1917.

P. SCOPPOLA, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni,* Bari 1971 (es la mejor introducción); C.A. BIGGINI, *Storia inedita della Conciliazione,* Milán 1942; F. PACELLI, *Diario della Conciliazione,* dir. por M. MACCARONE, Ciudad del Vaticano 1959; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Italia e Santa Sede dalla grande guerra alla conciliazione. Aspetti politici e giuridici,* Bari 1966; F. FONZI, *Documenti per la storia dei Patti Lateranensi. Due relazioni di Domenico Barone,* en RSCI 19 (1965) 403-435; A. DE GASPERI, *Lettere sul Concordato,* con ensayos de M.R. DE GASPERI y de G. MARTINA, Brescia 1970.

L. VOLK (dir.), *Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933,* Maguncia 1969, cit.: L. VOLK, *Kirchliche Akten;* A. KUPPER, (dir.), *Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933,* Maguncia 1969, cit.: A. KUPPER, *Staatliche Akten;* D. ALBRECHT (dir.), *Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Deutschen Reichsregierung.* I: *Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika «Mit brennender Sorge»,* Maguncia 1965; II, 1937-1945, Maguncia 1969, cit.: D. ALBRECHT I, II; H. HÜRTEN (dir.), *Deutsche Briefe 1934-1938. Ein Blatt der katholischen Emigration.* I: 1934-1935; II: 1936-1938, Maguncia 1969.

PÍO XII, *Discorsi e Radiomessagi di Sua Santità* I (1940) - VII (1946), según los años del pontificado, que comenzaban el 2 de marzo; A.-F. UTZ - J.F. GRONER, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.* I, II, Friburgo de Suiza 1954, cit.: UG [textos ordenados por materias (con traducción alemana) de los discursos más importantes, con una síntesis instructiva sobre todos sus discursos públicos, UG II, 2193-2302].

P. BLET - R.A. GRAHAM (desde el vol. 3) - A. MARTINI - B. SCHNEIDER (dir.), *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale,* Ciudad del Vaticano 1965ss, cit.: ADSS. (La obra abarca tres campos: Guerra y paz; situación de la Iglesia en Alemania, Polonia y los países bálticos; acciones de socorro.)

Le Saint Siège et la guerre en Europe: Mars 1939 - août 1940 (ADSS 1 [1965]); *Juin 1940 - Juin 1941* (ADSS 4 [1967]); *Juillet 1941 - octobre 1942* (ADSS 5 [1969]); *Novembre 1942 - décembre 1943* (ADSS 7 [1973]); las actas para 1944-45 han sido publicadas en 1978.

Lettres de Pie XII aux Évêques allemands 1939-1944 (ADSS [1966]); reedición (con pequeñas correcciones) en B. SCHNEIDER con P. BLET - A. MARTINI (dir.), *Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939-1944,* Maguncia 1966, cit.: B. SCHNEIDER, *Piusbriefe, Le Saint Siège et la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes 1939-1945,* I: 1939-1941, II: 1942-1945 (ADSS 3, I. II).

Le Saint Siège et les victimes de la guerre: Mars 1939 - décembre 1940

(ADSS 6 [1972]); *Janvier 1941 - décembre 1942* (ADSS 8 [1974]); *Janvier - décembre 1943* (ADSS 9 [1975]); (las actas para 1944-45 han sido publicadas en 1978).

L. VOLK (dir.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945,* I: 1917-1934, Maguncia 1975 (II: 1935-1945 publicado en Maguncia 1978); cit.: L. VOLK, *Faulhaber-Akten;* B. STASIEWSKI (dir.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche,* I: 1933-34, Maguncia 1968, II: 1934-1935 (Maguncia 1976); III; 1935-36, Maguncia 1978, cit.: B. STASIEWSKI, I, II, III; H. BOBERACH (dir.), *Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934-1944,* Maguncia 1971; *Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933-1943,* I: *Regierungsbezirk Oberbayern,* publ. por H. WITETSCHEK (Maguncia 1966), II: *Regierungsbezirk Ober- und Mittelfranken,* publ. por H. WITETSCHEK, Maguncia 1967, III: *Regierungsbezirk Schwaben,* publ. por H. WITETSCHEK (Maguncia 1971); IV: *Regierungsbezirk Niederbayern und Oberpfalz 1933-1945,* publ. por W. ZIEGLER (1973), cit.: RPB I, II, III, IV.

Importantes publicaciones de documentos sobre la política exterior de los estados: Hasta 1918, un compendio claro y bien cuidado de estos documentos en W. BAUMGART (dir.), *Quellenkunde zur deutschen Geschichte der Neuzeit von 1500 zur Gegenwart,* 5 vols., en el vol. 5, W. BAUMGART, *Das Zeitalter des Imperialismus und des Ersten Weltkrieges (1871-1918),* I: *Akten und Urkunden,* Darmstadt 1977.

Para la época entre guerras y la segunda guerra mundial: desde 1861 aparece en EE.UU., sin numeración de los volúmenes, un anuario con los sucesos más importantes del año. En general, los tomos abarcan varias secciones: *Foreign Relations of the United States. Diplomatic Papers,* cit.: FRUS (título hasta 1931: *Papers relating to the Foreign Relations of the United States. Diplomatic Papers).* Importantes volúmenes complementarios: *Supplement. The World War* (= tomo 1-9), 1928-1933; *1919. The Paris Peace Conference,* 1-13 (1942-47); *The Lansing Papers 1914-1920,* I, II, 1939, 1940. Independientemente de esta obra, apareció: M.C. TAYLOR (dir.), *Wartime Correspondance between president Roosevelt and Pope Pius XII,* Nueva York 1947.

Alemania: *Akten zur deutschen auswärtigen Politik 1918-1945,* cit.: ADAP. Serie A (= 1918-1925), todavía no publicada; Serie B (para 1925-1933): 1 (Gotinga 1966) - 9 (ibid. 1976) = 1925-1928; Serie C (para 1933-1937); 1 (ibid. 1971) - 5 (ibid. 1975), 1933-1936; Serie D (para 1937-1941): 1 (Baden-Baden 1950; desde el tomo 8; Francfort del Meno; tomo 11: Bonn; desde el tomo 12: Gotinga) - 13, II (Gotinga 1970), fin de la serie D; Serie E (para 1941-1945); 1 (Gotinga 1969) - 4 (ibid. 1975), 1941-1942.

Reino Unido: *Documents of British Foreign Policy,* cit.: DBEP. Serie I (para 1919-1925): 1 (1947) - 20 (1976), 1919-1922; Serie IA (para 1925-1929): 1 (1966) - 7 (1975) = 1925-1930; Serie II (para 1929-1939): 1 (1947) - 15 (1975) = 1929-1936; Serie III (para 1938-1939): 1 (1949) - 10 (1961) = fin de la serie.

Italia: *Documenti Diplomatici Italiani,* cit.: DDI. Serie 5 (para 1914-1918): 1 (1954) - 4 (1973) = 1914, 1915; Serie 6 (para 1918-1922): 1 (1956) (= 1918-1919); Serie 7 (para 1922-1935): 1 (1953) - 9 (1975), 1922-1930; Serie 8 (para 1935-1939): 12 (1952) - 13 (1953), 1939; Serie 9 (para 1939-1943): 1 (1954) - 5 (1965).

Francia: *Documents Diplomatiques Français 1932-1939,* cit.: DDF. Serie 1 (1932-1935): 1 (1964) - 6 (1972) (= 1931-1934); Serie 2 (para 1936-1939): 1 (1963) - 11 (1977) (= 1936-1938).

BIBLIOGRAFÍA: Exposiciones generales de la época de las guerras mundiales: W.J. MOMMSEN, *Das Zeitalter des Imperialismus* (1885-1918), Francfort 1969; R.A.C. PARKER, *Das Zwanzigste Jahrhundert I:* 1918-1945, Francfort 1967; TH. SCHIEDER (dir.), *Handbuch der europäischen Geschichte,* 6: *Europa im Zeitalter der Nationalstaaten und der europäischen Weltpolitik biz zum Ersten Weltkrieg,* Stuttgart 1968; vol. 7 de pronta publicación; R. ELZF - K. REPGEN (dir.), *Studienbuch Geschichte* (Stuttgart 1974); K.D. BRACHER, *Die Krise Europas 1917-1975,* Francfort 1976; L. RENOUVIN, *La crise européenne et la première guerre mondiale 1914-1918,* París 1934, ^{5}1969, II: 1936-1939, París 1945, ^{5}1968; H. MICHELL, *La seconde guerre mondiale,* I: *1939-1943,* París 1968; II: *1943-1945,* París 1969; P. RENOUVIN, *Les Crises du XXe siècle,* I: *De 1914 à 1929,* París 1957, ^{6}1972, II: *De 1929 à 1945,* París 1957, ^{6}1972; P. GERBOD, *L'Europe culturelle et religieuse de 1815 à nos jours,* París 1977; J.-B. DUROSELLE, *Histoire diplomatique de 1919 à nos jours,* París 1953, ^{3}1962; G.-M. GATHORNE-HARDY, *A Short History of International Affairs 1920-1939,* Londres 1934, ^{5}1968; W. KNAPP, *A History of War and Peace 1939-1965,* Londres 1967; C.L. MOWAT (dir.), *The Shifting Balance of World Forces 1898-1945,* Londres 1968; W.P. POTJOMKIN (dir.), *Geschichte der Diplomatie,* Berlín ^{2}1948, II: *Die Diplomatie der Neuzeit (1872-1919),* III, l. 2: *Die Diplomatie in der Periode der Vorbereitung des Zweiten Weltkriegs (1919-1939),* desde una perspectiva comunista.

Historia de los papas: J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der Neuesten Zeit,* III: *Pius X. und Benedikt XV., 1903-1922,* Munich 1936, IV: *Pius XI., 1922-1939,* Munich 1939 (de valor permanente, gracias al material contemporáneo recogido en la obra); H. HERMENLINK, *Die katholische Kirche unter den Pius-Päpsten des 20. Jahrhunderts,* Zollikon, Zurich 1949; G. SCHWAIGER, *Geschichte der Päpste im 20. Jahrhundert,* Munich 1968, libros de bolsillo-dtv; G. MARON, *Die römische-katholische Kirche von 1870 bis 1970,* en *Die Kirche in ihrer Geschichte,* tomo 4, entrega n.º 2 (Gotinga 1972); R. AUBERT, *Vom Kirchenstaat zur Weltkirche, 1818 bis zum Zweiten Vaticanum (Geschichte der Kirche,* V/1) (Zurich, etc. 1976), cit.: R. AUBERT, *Geschichte* V/1.

Problemas sistemáticos de la política exterior pontificia: W. GURIAN - M.A. FITZSIMONS, *The Catholich Church in World Affairs* (Notre Dame, Ind. 1954); R.A. GRAHAM, *Vatican Diplomacy. A Studi of Church and*

State on the Italian Plane (Princeton 1959), obra fundamental: R. BOSC, *La Société Internationale et l'Église. Sociologie et Morale des Relations Internationales,* París 1961; CHR. ALIX, *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe 1870-1960,* París 1962; J. CHEVALIER, *La politique du Vatican (1939-1969),* París 1969; I. MARTÍN, *Presencia de la Iglesia cerca de los Estados,* en «Concilium» 6 (1970) III, 233-241; P. CIPROTTI, *Santa Sede: su función, figura y valor en el Derecho Internacional,* en «Concilium» 6 (1970) III, 207-217; K. GOTTO, *Die katholische Kirche,* en H.-P. SCHWARZ, *Handbuch der deutschen Aussenpolitik,* Munich 1975, 229-233.

Para los pontificados de cada uno de los papas: G. ROSSINI (dir.), *Benedetto XV, i Cattolici e la prima guerra mondiale Atti del Convegno di Studi tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962,* Roma 1963 (obra colectiva, con importantes colaboraciones también en el ámbito de la historia local y regional italiana), cit.: G. ROSSINI (dir.), *Benedetto XV;* R. LEIBER, *Die päpstliche Kriegsfürsorge,* en StdZ 100 (1921) 197-208; G. QUIRICO, *Il Vaticano e la guerra,* Roma 1921: J. KLEIJNTJENS, *Activité charitable de Benoît XV,* en RHE 43 (1948) 536-545; H. JOHNSON, *Vatican Diplomacy in World War,* con un importante prólogo del conde de Salis, Oxford 1933; W.W. GOTTLIEB, *Studies in the Secret Diplomacy during the First World War,* Londres 1957; F. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan 1846-1918,* II: *Die pontifikate Pius' X, und Benedikts XV., 1903-1918* (Graz, etc. 1960); A. MARTINI, *La preparazione dell'appello di Benedetto XV ai governi belligeranti (1.º agosto 1917),* en CC 113, 4 (1962) 118-132, cit.: A. MARTINI, *La preparazione;* id., *La nota di Benedetto XV ai capi delle nazioni belligeranti (1.º agosto 1917),* en CC 113, 4 (1962) 417-429, cit.: A. MARTINI, *La Nota,* es un estudio fundamental, porque utiliza los documentos vaticanos; renovado en G. ROSSINI (dir.), *Benedetto XV,* 363-387; W. STEGLICH, *Die Friedenspolitik der Mittelmächte 1917/18,* I (hasta la primavera de 1918), Wiesbaden 1964; V. CONZEMIUS, *L'offre de mediation de Benoît XV du 1^{ier} août 1917. Essai d'un bilan provisoire,* en *Religion et Politiques. Les deux guerres mondiales. Histoire de Lyon et du Sud-Est. Mélanges offerts à (..) André Latreille,* Lyón 1972, 303-326.

C.M. CIANFARRA, *The Vatican and the Kremlin,* Nueva York 1950; M. MOURIN, *Le Vatican et l'U.R.S.S.,* París 1965; J. KRAUS, *Im Auftrag des Papstes in Russland. Der Steyler Anteil an der katholischen Hilfsmission 1922-1924,* Steyl 1970; D.J. DUNN, *Stalinism and the Catholic Church during the Era of World War II,* en CHR 59 (1973) 404-428; O. SIMMEL, *Die Ostpolitik des Vatikans,* en *Internationale katholische Zeitschrift,* «Communio» 3 (1974) 555-567; H. STEHLE, *Die Ostpolitik des Vatikans 1917-1975,* Munich 1975; U.A. FLORIDI, *Mosca e il Vaticano. I dissidenti sovietici di fronte al «dialogo». Introduzione di M. Agurskij,* Ponte Sesto di Rozzano 1976.

D. ALBRECHT (dir.), *Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung,* Maguncia 1976, con bibliografía, cit.: D. ALBRECHT (dir.),

Kirche; R.A. GRAHAM, *Il Vaticano e il nazismo,* Roma 1975 (colección de artículos, publicados en su mayoría en CC); L. VOLK, *Das Reichskonkordat von 20. Juli 1933. Von den Ansätzen in der Weimarer Republik bis zur Ratifizierung al 10. September 1933,* Maguncia 1972, cit.: L. VOLK, *Geschichte,* obra fundamental; M. MACCARONE, *Il nazionalsocialismo e la Santa Sede,* Roma 1947; G.O. KENT, *Pope Pius XII and Germany. Some Aspects of German-Vatican Relations 1933-1945,* en AHR 70 (1964-65) 59-78; W. HARRIGAN, *Nazi Germany and the Holy See, 1933-1936: the Historical Background of «Mit brennender Sorge»,* en CHR 47 (1961) 164-198; id., *Pius XI and Nazi Germany, 1937-1939,* en CHR 51 (1965-66) 457-486; L. VOLK, *Die Enzyklika «Mit brennender Sorge»,* en StdZ 183 (1969) 174-194; H.-A. RAEM, *Entstehung, Inhalt und Auswirkungen der Enzyklika «Mit brennender Sorge» von 14. März 1937 in ihrem historischen Kontext,* tesis de teología católica (Bonn 1977); P. DUCLOS, *Le Vatican et la seconde guerre mondiale,* París 1955; B. MARTIN, *Friedensinitiativen und Machtpolitik im Zweiten Weltkrieg 1939-1942,* Düsseldorf 1974; J. BECKER, *Der Vatikan und der II. Weltkrieg,* en D. ALBRECHT (dir.), *Kirche,* 171-193 (obra fundamental).

Síntesis de obras de investigación: R. LILL, *Die Kirchen und das Dritte Reich. Ein Forschungsbericht,* en W.P. ECKERT (dir.), *Judenhass - Schuld der Christen?,* fascículo complementario, Essen 1966, 47-94; V. CONZEMIUS, *Églises chrétiennes et totalitarisme national-socialiste,* en RHE 63 (1968) 437-503, 868-948; D. VENERUSO, *Pio XII e la seconda guerra mondiale,* en RSCI 22 (1968) 506-553; U. VON HEHL, *Kirche. Katholizismus und das nationalsozialistische Deutschland. Ein Forschungsüberblick,* en D. ALBRECHT (dir.), *Kirche,* 219-251.

LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL Y LA POSTGUERRA: BENEDICTO XV

Es frecuente calificar a Benedicto XV de papa político, en oposición a su antecesor, que habría sido un papa religioso. El calificativo es exacto, en el sentido de que Benedicto XV —que fue también, sin duda, un papa religioso— tuvo que afrontar, en su política exterior, problemas de mucha mayor trascendencia que los vividos por sus antecesores desde 1815. Ya en los primeros días de septiembre de 1914, la guerra había desbordado las fronteras europeas y se había convertido en un conflicto mundial. En muy poco tiempo alcanzó tal magnitud que superaba todos los ejemplos que la memoria histórica del hombre podía recordar. En aquella contienda se vieron directamente envueltas las dos terceras partes de los católicos de todo el mundo, 124 millones del lado

de la *Entente,* 64 del lado de las potencias centrales. El tercio restante, que vivía en países no directamente implicados en la guerra, se hallaba básicamente dominado por la influencia de la propaganda de la *Entente,* a excepción de España y de los cantones germanoparlantes de Suiza.

Es evidente que en el cónclave de 1914, que pudo celebrarse sin obstáculos, la guerra, con sus presumibles consecuencias, fue uno de los criterios importantes en las votaciones de los cardenales, pero no fue elemento decisivo. Y así, ya desde el primer momento los cardenales electores de las potencias centrales se inclinaron por Della Chiesa, pero más movidos por el factor intereclesiástico (problemática del integralismo) que por consideraciones políticas[1]. Lo mismo cabe decir respecto de la mayoría de los restantes cardenales.

Para el nuevo pontífice no fue nunca, indudablemente, el rumbo justo de la política exterior vaticana un problema para cuya solución hubiera posibles alternativas. Desde el primer momento su respuesta a los problemas causados por la guerra estuvo marcada por tres orientaciones básicas: neutralidad estricta, ayudas de caridad, llamamiento a la paz y a la reconciliación.

Neutralidad

El fundamento de la neutralidad política estaba expresado, con palabras densas y penetrantes, en la alocución pontificia de 22 de enero de 1915[2]. En ella, el papa reclamaba para sí, sin limitaciones, el derecho de ser *summus interpres et vindex legis aeternae.* Declaraba también, en términos abstractos, que no aprobaba por ningún concepto las violaciones del derecho, sino que las condenaba, pero evitaba escrupulosamente una referencia concreta y actual a los problemas que la guerra había suscitado. Así, pues, no tomaba posición en el tema de quiénes eran los culpables de la guerra, ni mencionaba la invasión de Bélgica por las tropas ale-

1. Cf. el diario de Piffl de los días 2 al 5 de septiembre de 1914 (M. LIEBMANN, *Les Conclaves du Benoît XV et Pie XI,* en «La Revue Nouvelle» 38 [1963] 45. Sobre el tema, J. LENZENWEGER, *Neues Licht auf die Papstwahlen von 1914 und 1922,* en [Linzer] «Theologisch-praktische Quartalschrift» 112 [1964] 51-58).

2. AAS 7 (1915) 33-36.

manas o la ocupación de Galitzia por las tropas rusas. Aplicaba, en cambio, a la guerra en sí muy duros calificativos: era una «matanza» *(trucidatio)* más que una lucha *(dimicatio)*. Inmiscuirse, con su autoridad papal, en las diferencias de los contendientes no sería ni conveniente *(conveniens)* ni útil *(utile)*. Al contrario, por muy difícil que la tarea resultase, la Santa Sede debía permanecer neutral *(nullius partis)*. Cristo ha muerto por todos los hombres; el papa, como vicario de Cristo, es papa de todos los hombres y en los dos bandos beligerantes tenía hijos de los que era responsable. De ahí que no podía detenerse en las *rationes proprias* que los dividían, sino que debía fijar su atención en el vínculo común de la fe que los unía. Cualquier otro comportamiento del pontífice no ayudaría en nada a la causa de la paz y supondría una grave amenaza para la cohesión interna de la Iglesia. Pero hacía un llamamiento urgente e insistente a la paz y la reconciliación. Ya en la encíclica inaugural del pontificado (1.° de noviembre de 1914) pedía a los dirigentes y a los gobiernos de las naciones que iniciaran conversaciones de paz: hay otros medios y caminos mejores que los de la guerra para restablecer los derechos violados [3].

Este programa, al que el papa se atuvo con firmeza en los años siguientes, sin aportar nuevas ideas o argumentos esenciales, era todo lo contrario de una proclamación de cruzada, un programa insuperablemente moderado y realista en sus objetivos y, por ello, sin capacidad de arrastre emocional. La guerra aún era joven. Las maquinarias de la propaganda se movían en la región de los grandes principios. En aquella época eran pocos los que estaban dispuestos a escuchar al papa; al contrario, se reprochaba, entre los mismos católicos, que su llamamiento a la paz paralizaba la capacidad de resistencia moral frente a los ataques (injustos) del enemigo. Probablemente, el pontífice no se hacía ninguna ilusión sobre la eficacia directa de sus llamamientos. Pero su actitud, esencialmente pastoral, le permitía ver más allá del horizonte del tumulto inmediato.

A esta misma orientación básica se atuvo Pío XII durante la segunda guerra mundial. Tal vez hoy pueda pensarse que esta postura era evidente y natural, pero entonces distaba mucho de serlo.

3. AAS 6 (1914) 565-581, aquí 567.

Para fundamentar e imponer en la práctica esta tradición fueron necesarios notables y continuados esfuerzos. Por lo demás, es cierto que desde los intereses y la concepción de la Iglesia, no existía ninguna otra alternativa aceptable.

Renunciar a la neutralidad de principio habría significado, inevitablemente, tomar partido por uno de los dos bandos. Y el papa no habría podido justificar esta actitud, ni moral, ni jurídica, ni políticamente, porque ni el derecho o la sinrazón, ni la culpa o la inocencia se hallaban clara y exclusivamente en uno de los dos grupos de potencias combatientes. Con ninguna de ellas podía identificarse. Pero incluso en el caso de que le hubiera sido posible, al traducir a la práctica esta concepción, la actuación política del Vaticano habría chocado muy pronto con barreras insuperables. Ni siquiera en la alta edad media pudo el papado imponer en la práctica su pretensión teórica de ser juez del mundo. Y, entre 1914 y 1918, la palabra del obispo de Roma era infinitamente más débil. Durante el pontificado de Pío X la autoridad política de la Santa Sede había quedado reducida a la nada entre los no católicos [4]. En aquella época se prestaba muy poca atención al papa. Ni siquiera los católicos fieles a la Iglesia, considerados en su conjunto, ajustaban básicamente —y menos aún exclusivamente— su actitud política según las orientaciones de Roma. La afirmación es cierta respecto sobre todo de las capas o grupos considerados entonces de alguna forma como «modernos». Dado que la corriente predominante en la época era la del nacionalismo, que con facilidad llegaba al patrioterismo, todo aquel que deseaba «estar a la altura de los tiempos», se veía fácilmente arrastrado por el torbellino de los movimientos nacionalistas. Acusar a la Santa Sede de no haber procedido con suficiente energía en los años precedentes al 1914 [5] no sólo equivale a supravalorar la capacidad de influencia de la dirección eclesiástica sobre el comportamiento de los creyentes en cuestiones meramente políticas, sino que de esta forma se replantearía en definitiva una problemática que, desde los días de Gregorio VII a Bonifacio VIII, se saldó con un clamoroso fracaso. Así, pues, también desde el punto de vista

4. Informe de Salis para 1916-1922, en: TH.E. HACHEY, *Anglo-Vatican Relations 1914-1939*, 1-72, aquí 4.

5. R. AUBERT, en esta misma obra VIII, 720s

de sus posibilidades de implantación, la única alternativa posible para la política exterior vaticana era la neutralidad.

Aquella cautelosa valoración de la situación moral y jurídica de los contendientes y el escepticismo sobre la disposición de los católicos a seguir los postulados políticos concretos del papa respondía perfectamente a la concepción que de su propio ministerio tenía Benedicto XV. Este sucesor de Pedro sólo podía y quería «actuar como misericordioso samaritano, no como juez del mundo» [6]. El hecho de que tanto las potencias centrales como los aliados acusaran a la política pontificia de prevención o de parcialidad en favor del otro bando [7] no es refutación de nuestra tesis, sino su confirmación indirecta.

Como consecuencia de la neutralidad vaticana y de la reserva pontificia a lanzar afirmaciones con contenidos concretos, se dejó amplio espacio de libertad a los católicos y a sus agrupaciones en los diferentes países. A la mayoría de ellos, esta actitud les permitía identificarse plenamente con sus respectivos gobiernos, cuya causa les parecía buena y justa. Así, pues, el papa apenas influyó en la actitud política del catolicismo de los países y nacionalidades afectados por la guerra o directamente implicados en ella respecto de los problemas específicos que el conflicto bélico planteaba. Podría pensarse que esto es una paladina confesión del fracaso de la política pontificia, pero tal afirmación es discutible. En efecto, es muy probable que Benedicto XV tuviera la expresa intención de no influir en estas cuestiones. Y, a la inversa, la neutralidad era el presupuesto indispensable para sus amplias medidas de ayuda humanitaria y para sus actividades diplomáticas, tendentes a evitar la expansión de la guerra y a favorecer el restablecimiento de la paz.

6. L. VOLK, *Kardinal Mercier, der deutsche Episkopat und die Neutralitätspolitik Benedikts XV. 1914-1916*, en StdZ 192 (1974) 611-630, aquí 628.

7. Para las quejas de los círculos franceses e italianos, cf. G. JARLOT, *Doctrine pontificale et l'histoire. L'enseignement social de León XIII, Pie X et Benoit XV vu dans son ambiance historique (1878-1922)*, Roma 1964; por parte alemana, el escrito editado por la Liga Evangélica *Papst, Kurie und Weltkrieg, Historisch-kritische Studie von einem Deutschen*, Berlín 1918.

Iniciativas asistenciales pontificias

El recuerdo de las ayudas de tipo humanitario se apaga pronto y fácilmente en la memoria histórica. Y, sin embargo, exigen mucha paciencia, tiempo, energía y flexibilidad, sobre todo en épocas bélicas. Las iniciativas asistenciales pontificias se dirigían a todos los hombres, prescindiendo de la situación religiosa, nacional o étnica de los afectados, como afirmó expresamente, el 22 de diciembre de 1914, el cardenal secretario de Estado [8]. Esta actitud del papa fue ampliamente reconocida, como lo atestigua la erección de un gran monumento conmemorativo a Benedicto XV en Constantinopla en diciembre de 1921, es decir, todavía en vida del pontífice. La dedicatoria expresaba el agradecimiento de Oriente al bienhechor que había prestado su ayuda a los pueblos sin distinción de razas y religiones.

Durante la primera guerra mundial, el próximo Oriente fue escenario de crueldades que anticipaban ya las de la segunda guerra, pero que fueron y siguen siendo poco recordadas por el mundo occidental. Así, por ejemplo, tras la retirada de los rusos de la Anatolia oriental, 125 000 asirio-caldeos fueron primero deportados al Azerbaiján oriental y luego empujados hacia la región de Mosul (en el actual Irak), donde la mayoría de ellos perecieron de hambre. Las deportaciones y matanzas de armenios [9] se cobraron casi un millón de vidas humanas. Los cristianos del Líbano pudieron escapar a un destino similar, pero también se vieron diezmados por el hambre. El papa nada pudo hacer por impedir estas atrocidades. Pero evitó denunciarlas públicamente, fiel a su postura de neutralidad, y así pudo conseguir, recurriendo incluso a cartas personales al sultán Mehmed V Resad, que se detuvieran en parte las matanzas, que no se ejecutara a los condenados a muerte y que no quedaran desamparados los hijos de las víctimas. Uno de los orfanatos instalados con este fin en Constantinopla recibió el nombre de Benedicto XV.

8. AAS 6 (1914) 7s.

9. J. DENY, art. *Arminiya*, en *Encyclopaedia of Islam* I, Leyden, Londres ²1960, 634-650, aquí 640s; G. JAESCHKE, *Das Osmanische Reich vom Berliner Kongress bis zu seinem Ende (1878-1920/21)* 43, en: TH. SCHIEDER (dir.), *Handbuch der europäischen Geschichte VI*, Stuttgart 1968.

La guerra en Europa, considerada en su conjunto, se atuvo hasta cierto punto a las normas del derecho de gentes entonces prevalente. Por consiguiente, las iniciativas de ayuda pontificia tuvieron en este campo el carácter caritativo de ayudas normales en tiempo de guerra. En primer lugar, y ya desde la primavera de 1915, se consiguió a través de Suiza un intercambio de prisioneros incapacitados para la guerra, luego la liberación e intercambio de internados civiles, más tarde el traslado a países neutrales de prisioneros de guerra enfermos o heridos (en conjunto más de 100 000) y, finalmente, al intercambio de padres de familias numerosas prisioneros y el retorno a la patria, desde los campos de prisioneros austrohúngaros, de italianos enfermos del pulmón. Se hicieron además colectas de dinero que, unidas a las aportaciones monetarias del Vaticano, alcanzaron una suma total cifrada en 82 millones de liras oro [10]. Se tomaron asimismo iniciativas o se apoyaron las ya existentes para restablecer los servicios postales entre las regiones ocupadas y no ocupadas de un mismo país y, sobre todo, se crearon instituciones para proporcionar a los prisioneros de guerra servicios pastorales y caritativos. Con ayuda de estas instituciones el Vaticano participó, entre otras tareas, en la búsqueda de personas desaparecidas. Sólo la oficina episcopal alemana, creada con este fin, pudo solicitar 800 000 informes sobre los que las oficinas estatales no podían proporcionar ninguna noticia. Fue así posible identificar a la octava parte de la mencionada cifra, entre ellos 66 000 todavía en vida. Ciertamente que frente a la miseria que el torbellino bélico desató, durante varios años, sobre combatientes y población civil, estas ayudas eran sólo un pequeño lenitivo. Pero, dentro de lo posible, fue mucho lo que se intentó y en este campo se consiguieron éxitos mucho mayores que los logrados por la «pura» política exterior.

Esfuerzos por la paz

Los esfuerzos de la Santa Sede en favor de la paz se concentraron al principio en Italia, cuya historia, en el período que media de septiembre de 1914 hasta la declaración de guerra a Austria-Hungría (23 de mayo de 1915) no es sino «la historia de la derrota de una mayoría razonable pero estática a manos de una minoría entusiasta o sin escrúpulos, pero en todo caso activa e infatigable». No se sabía bien, en este caso, quién era el utilizado y quién el empujado: si la minoría activa por el Gobierno o a la inversa» [11]. Benedicto XV estaba vitalmente interesado por el resultado de aquellas luchas intraitalianas. No aparecía claro, en efecto, si y cómo el prisionero del Vaticano podría seguir empuñando el timón de la Iglesia universal en el caso de que Italia entrara en guerra. Además, el obispo de Roma tenía una especial responsabilidad de dirección moral y política frente a los católicos italianos fieles a la Iglesia. Y, finalmente, de producirse una derrota italiana, toda la península de los Apeninos quedaba bajo la amenaza de una revolución de la izquierda, mientras que si eran derrotados los austrohúngaros se desmembraría el imperio de los Habsburgo y llegaría a su fin la última de las grandes monarquías católicas. El objetivo del papa era, por consiguiente, que Italia permaneciera neutral.

Dentro del catolicismo político italiano, los intransigentes conservadores y adictos al papa hicieron suyo, lógicamente, este objetivo [12]. El otro gran grupo, llamado de los clericales moderados, que intentaba llegar a un acuerdo y vinculación con el Estado liberal de derecho, compartió todos los vaivenes del gobierno. Comenzaron siendo neutralistas y acabaron como intervencionistas. Los otros grupos minoritarios se pronunciaban unos a favor y otros en contra de la entrada en guerra. El papa conocía, por supuesto, esta multiplicidad y oposición de posturas, pero se abstuvo de presionar para que se llegara a una formación unitaria de la voluntad en el sentido del programa vaticano y no impuso este programa. Tampoco impidió que, a partir de marzo de 1915, sectores muy importantes del catolicismo italiano se declararan a favor del intervencionismo.

En cambio, Benedicto XV utilizó intensamente los medios tra-

10. R. AUBERT, *Geschichte* V/1, 337, nota 3.

11. E. NOLTE, *Italien von der Begründung des Nationaltstaats bis zum Ende des I Weltkriegs (1870-1918)* 427, en: TH. SCHIEDER (dir.), *Handbuch*, etc., como en nota 9.

12. P. SCOPPOLA, *Cattolici neutralisti e interventisti alla vigilia del conflitto*, en G. ROSSINI (dir.), *Benedetto XV*, 95-152; A. PRANDI, *La guerra e le sue conseguenze nel mondo cattolico italiano*, en ibid., 153-205.

dicionales de la diplomacia para conseguir, cuando era todavía tiempo, que la doble monarquía hiciera suficientes concesiones al nacionalismo italiano, de modo que el gobierno de este país no se viera tentado a unirse a la triple alianza [13]. Con todo, no pudo imponer estos puntos de vista ni en Viena ni en Roma. Austria-Hungría sólo presentó a Italia unas ofertas como base de discusión cuando ya la monarquía italiana había llegado a un acuerdo con la *Entente* (Tratado de Londres de 26 de abril de 1915). El artículo 15 de este Tratado, del que el Vaticano tuvo conocimiento desde finales de 1915 [14], y que fue publicado por los bolcheviques en la «Isvestia» con fecha 28 de noviembre de 1917, constituyó al principio un secreto diplomático. En virtud del mencionado artículo, la Santa Sede quedaba excluida de todas las negociaciones de paz. Tras esta decisión se agazapaba el tradicional anticlericalismo del *Risorgimiento* masónico y el temor a que, de otra forma, la «cuestión romana» fuera tratada en una conferencia internacional. Fueron inútiles los esfuerzos acometidos el año 1918 para modificar este artículo [15].

Las consecuencias jurídicas y prácticas que podían derivarse para la Santa Sede de la entrada en guerra de Italia no habían sido fijadas, a partir de los sucesos del año 1870, ni por el derecho de gentes ni por la legislación italiana [16]. Por consiguiente, en teoría el gobierno de la monarquía gozaba de absoluta libertad. Las representaciones diplomáticas de Austria-Hungría y Alemania ante la Santa Sede se retiraron a Suiza, ya el mismo 24 de mayo de 1915, tras haberse negado el secretario de Estado a darles alojamiento en la Ciudad del Vaticano. Por lo demás, es cierto que el Gobierno italiano cumplió rigurosamente durante toda la guerra las obligaciones (unilaterales) que le marcaba la ley de garantías de 1871 y, además, se mostró generoso en algu-

13. Cf. F. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan 1846-1918*, II: *Die Pontifikate Pius' X. und Benediktus XV. (1903-1918)*, Graz, etc. 1960, 190-247.

14. Documentación en las actas publicadas por W. STEGLICH, *Friedensappell* 27-30. La afirmación contraria de las memorias de Gasparri (en p. 169) es falsa.

15. Cf. R. MOSCA, *La mancata revisione dell'art. 15 del Patto di Londra*, en G. ROSSINI (dir.), *Benedetto XV* 401-413. Se espera una nueva investigación de W. STEGLICH; cf. del mismo, *Verhandlungen* 407, nota 141.

16. Cf. R.A. GRAHAM, *Diplomacy* 305-317. Sobre los proyectos para la formación de un estado Vaticano, cf. ST.A. STEHLIN, *Germany and a proposed Vatican State*, en CHR 60 (1974) 402-426.

nos aspectos no regulados por dicha ley. Indudablemente la libertad de movimientos de la Santa Sede se vio limitada en virtud de la entrada en guerra de Italia; así, por ejemplo, también el «Osservatore Romano» se vio sujeto a las leyes de la censura italiana. Pero en conjunto, el Vaticano tuvo que luchar con dificultades mucho menos ásperas de las que habría cabido temer. También durante la guerra, la Curia pudo seguir desempeñando su función de dirección central de la Iglesia universal, y el papa pudo llevar adelante su política exterior. En este aspecto, se acrecentó incluso su prestigio. Así en 1915 los Países Bajos y Gran Bretaña entablaron relaciones diplomáticas con la Santa Sede y enviaron sus representantes ante el Vaticano. De todas formas, no se establecieron por el momento relaciones diplomáticas formales con Francia y las relaciones italo-vaticanas se mantuvieron al nivel, tradicional desde 1870, de coexistencia sin reconocimiento en el terreno jurídico, aunque con múltiples posibilidades de contacto en el terreno de los hechos. A comienzos de la primera guerra mundial eran 14 los estados diplomáticos acreditados ante la Santa Sede; al final de la contienda el número había aumentado a 17.

Tras la declaración de guerra por parte de Italia, la política exterior pontificia se esforzó constantemente por apoyar o favorecer todas las iniciativas que parecían ofrecer una posibilidad de inducir a los beligerantes a sentarse a la mesa de negociaciones. En este sentido, el Vaticano recurrió incluso a métodos no convencionales. Así por ejemplo, desde mayo de 1915 a mayo de 1916 aceptó los ofrecimientos de contacto de algunas personalidades judías de Francia, de las que esperaba, evidentemente, que ejercerían su influencia en las organizaciones judías de los países occidentales y, a través de ellas, en las políticas exteriores de las potencias de la *Entente* [17]. Fue tarea muy difícil llevar adelante —en aquella atmósfera bélica envenenada por el odio— estos sondeos de paz, como lo muestra el hecho de que el papa no pudiera convencer, en el otoño de 1915, al más tarde cardenal

17. Cf. P. KORZEC, *Les relations entre le Vatican et les organisations juives pendant la première guerre mondiale: la mission Deloncle-Perquel (1915-1916)*, en RHMC 20 (1973) 301-333. En este contexto, la Santa Sede tomó una postura oficial muy digna de notar contra las acciones antisemitas llevadas a cabo en Polonia: comunicación de Gasparri al American Jewish Committee, 9 de febrero de 1916 (ibid. 320ss).

Baudrillart, para que diera a conocer oficialmente al Gobierno francés un escrito vaticano sobre unas posibles y aceptables condiciones de paz [18].

Mientras que, a excepción de la Europa central oriental, los católicos de todos los países contendientes cumplieron con absoluta entrega sus deberes ciudadanos, el papa se mantenía, en sus frecuentes declaraciones sobre la paz y la guerra [19], en un nivel abstracto, aunque algunas de sus afirmaciones aisladas se grabaron profundamente en la memoria de sus contemporáneos, por ejemplo aquella fórmula, de su discurso de 18 de julio de 1915 [20], según la cual «las naciones no mueren». Contenía en cambio afirmaciones concretas sobre las condiciones de paz su «llamada a la paz» del 1.° de agosto de 1917, dirigida a los gobernantes de los pueblos en guerra [21].

Los inicios de esta acción diplomática se remontan a los últimos días de 1916 y comienzos de 1917. Tomaron forma concreta cuando, el 13 de junio de 1917, el nuevo nuncio en Munich, Eugenio Pacelli, recibió instrucciones para que sondeara personalmente las posibilidades de paz en Berlín [22]. El 26 de junio, el nuncio tocó el tema en sus conversaciones con el canciller del Reich, Bethmann Hollweg, y el secretario de Estado, Zimmermann. El punto cardinal de la discusión era Bélgica. Con anterioridad, Bethmann había ofrecido el restablecimiento del Estado belga a condición de unas «garantías reales» para Alemania. Ahora hablaba de «total independencia» respecto de las tres primeras potencias, una concesión fundamental que (aún) no estaba asegurada en el plano de la política interior. De un encuentro de Pacelli con el emperador austríaco Carlos I, el 30 de junio, se sacaba la conclusión de que la monarquía de los Habsburgo seguía manteniendo su postura de concesiones a Italia ofrecidas en mayo de 1915. Estas declaraciones verbales de Berlín y de Viena tenían

18. J. LEFLON, *L'action diplomatico-religieuse de Benoit XV en faveur de la paix durant la première guerre mondiale*, en G. ROSSINI (dir.), *Benedetto XV* 62-64.
19. Textos en A. STRUKER.
20. ASS 7 (1915) 364-377.
21. Publicación oficial el 1.° de septiembre de 1917 en ASS 9 (1917) 417-420; numerosas reimpresiones a partir del 15 de agosto de 1917. Texto crítico: W. STEGLICH, *Friedensappell* 160-162.
22. Contenido: A. MARTINI, *Preparazione* 128s.

un contenido de tal importancia que el Vaticano decidió seguir explorando este camino. El factor determinante sería Bélgica.

Pero justamente el llegar a este punto quedó truncada la acción pontificia. Contribuyó a ello la caída de Bethmann (13 de julio de 1917). Su sucesor, Michaelis, no estaba dispuesto a hacer concesiones a favor de las cuales no contara con la aprobación de los portavoces de la política interior. La Curia desconocía este último aspecto, pero es indudable que sobreestimó las posibilidades reales de éxito, también, al parecer, bajo una funesta premura de tiempo, porque deseaba, a toda costa, poder dirigirse a la opinión pública, al empezar el cuarto año de la guerra, el 1.° de agosto de 1917. De todas formas, la nueva mayoría de centro izquierda de la Dieta alemana rechazó, el 19 de julio, la famosa «resolución de paz» [23], muy similar al programa vaticano y ya aceptada por el nuevo canciller del Reich.

Antes de que el papa se dirigiera a todas las potencias, era necesario conseguir un claro acuerdo con Berlín en las fórmulas concretas. Con este objeto, el 24 de julio el nuncio en Berlín presentó el llamado «Tratado preliminar Pacelli», elaborado en Roma a comienzos de aquel mismo mes [24]. Se trata de un documento promemoria, articulado en siete puntos. Los cuatro primeros describen regulaciones materiales concretas (libertad de los mares; limitación de armamento; tribunal internacional; retirada alemana de Francia, restablecimiento de la total independencia política, militar y económica de Bélgica frente a Alemania, Inglaterra y Francia y, a cambio, devolución de las colonias alemanas ocupadas por Inglaterra). Los tres últimos puntos se referían a los temas a tratar en la conferencia de paz (cuestiones económicas; fronteras austro-italianas y franco-germanas; Polonia, Servia, Rumania, Montenegro).

Este promemoria respondía a la situación alcanzada el 26 de junio. Pero ahora Berlín presentó inmediatamente objeciones verbales, sobre todo respecto de Bélgica. Volvían a mencionarse las «garantías». La respuesta escrita, o contrapuesta escrita alemana [25],

23. Numerosas reimpresiones. Texto crítico: E. MATTHIAS - R. MORSEY (dirs.), *Der Interfraktionelle Ausschuss 1917/18* I, Düsseldorf 1959, 114s.
24. Numerosas reimpresiones. Texto crítico: W. STEGLICH, *Friedensappell* 133.
25. Texto: W. STEGLICH, *Friedensappell* 151-155.

no llegó hasta el 12 de agosto. El Vaticano no esperó tanto tiempo para redactar [26] y difundir el llamamiento del papa a la paz.

Este llamamiento a la paz es una carta de Benedicto XV, dirigida a los jefes de las naciones en guerra, fechado el 1.º de agosto, que el cardenal secretario de Estado hizo llegar oficialmente [27] a las potencias el 9 de agosto. La nota consta de tres partes: una mirada retrospectiva y un recuerdo a las anteriores (e inútiles) exhortaciones pontificias a la paz; una invitación a los gobiernos para llegar a un acuerdo sobre los puntos esbozados a continuación, como base de una paz permanente y justa; un emotivo llamamiento final para poner remedio, mediante la negociación, a las matanzas cada vez más inútiles *(inutile strage)*. La segunda parte, que era la esencial, respondía, en su contenido, al tratado preliminar de Pacelli, y en ella se tenían en cuenta las objeciones verbales alemanas, del 24 de julio, pero sin mencionar la cuestión belga.

No puede determinarse por ahora cuáles fueron las esperanzas depositadas por el papa en esta iniciativa. Si partimos de la suposición (que realmente se impone) de que contaba con algunas posibilidades de éxito, entonces hay que suponer también que, a pesar de las objeciones verbales del 24 de julio, juzgaba posible reactivar el ofrecimiento de Bethmann del 26 de junio. Y esto — así cabe imaginar los cálculos vaticanos — habría liberado tales expectativas políticas que las potencias de la *Entente* apenas podrían negarse a entablar serias negociaciones, que luego irían avanzando paso a paso. La piedra que pondría en marcha el alud sería la promesa alemana sobre Bélgica del 26 de junio. De ahí que tuviera tanta importancia la respuesta de Alemania al llamamiento a la paz del papa. Esta respuesta se produjo formalmente a través de una nota del canciller del Reich al cardenal secretario de Estado, de fecha 19 de septiembre [28], a la que

26. Cf. A. MARTINI, *La nota* 418s.

27. Dado que la Santa Sede no mantenía relaciones diplomáticas con los EE.UU., Francia e Italia, el intercambio de notas con estas potencias se hacía a través del enviado inglés ante el Vaticano. Rusia y Bélgica recibían las notas por medio de sus representantes en Roma; Alemania, Baviera y Austria-Hungría por medio de los nuncios de Munich y Viena.

28. Numerosas reimpresiones. Texto crítico: W. STEGLICH, *Friedensappell* 197-202 (con la total y complicada historia de su origen). La nota fue entregada a Pacelli el 20 de septiembre y publicada el 22 del mismo mes.

seguía un escrito confidencial de Michaelis a Pacelli, el 24 de septiembre [29].

La nota del 19 de septiembre, aparte algunas fórmulas corteses, no incluía ninguna clara aceptación de medidas materiales en respuesta al llamamiento a la paz. Lo más tarde desde el 12 de agosto, la Curia venía temiendo ya una respuesta evasiva de aquel tipo, sobre todo en el punto de Bélgica. Por ello, la diplomacia vaticana se había esforzado con perseverancia, explorando múltiples iniciativas, por conseguir una declaración de renuncia alemana sobre Bélgica que pudiera ser aceptada por la *Entente*. Esta política culminó en una carta de Pacelli a Michaelis, de 30 de agosto [30], en la que incluía la respuesta dada entre tanto por los ingleses (21 de agosto) a la nota papal y pedía declaraciones precisas sobre el caso de Bélgica, como presupuesto de «un ulterior desarrollo de las negociaciones». Con fecha 24 de septiembre, Michaelis rehusaba hacer aquella declaración sobre Bélgica, porque «ciertas condiciones previas no estaban aún suficientemente aclaradas». Su carta equivalía a un interlocutorio: la puerta quedaba entreabierta. Pero el intento de mediación pontificia había llegado a un punto muerto. Tampoco más tarde se produjo una declaración alemana precisa, de modo que la Curia no tuvo ya en su mano los hilos de la trama.

Los mencionados escritos de 21 y 30 de agosto y de 24 de septiembre fueron publicados por parte alemana a fines de julio de 1919 y han sido, durante mucho tiempo, objeto de apasionadas controversias, que en la actualidad han cedido el puesto a investigaciones más sosegadas y minuciosas [31]. Hoy se sabe con seguridad que, en contra de lo que afirmaba en 1919 Erzberger, la respuesta alemana de septiembre de 1917 no echaba a perder ninguna oportunidad segura de paz. Se sabe también con certeza que la respuesta dada por Michaelis a la nota de paz no estaba influida por prejuicios confesionales protestantes contra el papa

29. Numerosas reimpresiones. Texto crítico: W. STEGLICH, *Friedensappell* 361-363.

30. Numerosas reimpresiones. Texto crítico: W. STEGLICH, *Friedensappell* 342s.

31. Es fundamental W. STEGLICH, *Friedenspolitik* I; V. CONZEMIUS, *L'offre*. Deben mencionarse también, para la política francesa, P. RENOUVIN, *Le gouvernement français devant le message de paix du Saint-Siège* (août 1917), en *Religion et Politique. Les deux guerres mondiales. Histoire de Lyon et du Sud-Est* (homenaje a A. Latreille) (Lyón 1972) 287-302; para la política inglesa, W. STEGLICH, *Die Haltung der britischen Regierung zur päpstlichen Friedensaktion von 1917*, en id., *Verhandlungen* 365-409.

y la Iglesia. No hay, en cambio, una opinión unánime sobre las razones y las consecuencias de las decisiones alemanas de septiembre. Se sabe ciertamente que, en cuestiones de política exterior, Michaelis seguía los puntos de vista del secretario de Estado, Kohlmann, y éste, al igual que Bethmann Hollweg, quería conceder total independencia a Bélgica. Pero por razones de táctica en las negociaciones, y también tal vez por razones de política interior, Kohlmann sólo quería aprovechar la mediación vaticana al final de un plan de tres fases. Primero pretendía hacer sondeos privados en Inglaterra, a través del diplomático español Villalobar, sobre la base de anunciar la disposición alemana a hacer concesiones sobre Bélgica; seguirían luego negociaciones germanobritánicas de tipo más formal y vendrían, en fin, las negociaciones de paz por mediación vaticana y la declaración definitiva de la renuncia a Bélgica. Este esquema, tan finamente elaborado, fracasó en Madrid y en Londres. A la pregunta de si la renuncia al plan en tres fases y la aceptación directa de la propuesta pontificia era realizable dada la situación de la política interna germana y si hubiera aportado (mayor) éxito a la política exterior de Alemania, no puede darse una clara respuesta, porque se mezclan aquí muchas hipótesis.

En este contexto, es también importante analizar la postura adoptada por las restantes potencias ante el llamamiento a la paz.

Las otras tres potencias centrales dieron respuesta formal a la nota del papa, que en lo esencial, se distanciaba poco de la línea alemana [32]. En cambio, Rusia, Francia e Italia eligieron una de las formas más hirientes para rechazarle: el silencio total. La actitud de Estados Unidos (27 de agosto) [33] estaba básicamente condicionada por la política interior de aquel país. Wilson declaró que una Alemania imperial no estaba capacitada para entablar negociaciones de paz. La política inglesa no hizo suya esta rotunda negativa. El 21 de agosto se cursaron instrucciones al enviado inglés ante el Vaticano para dar una respuesta matizada [34] que «hasta cierto punto coincidía con la iniciativa papal»

32. Numerosas reimpresiones. Texto crítico: W. STEGLICH, *Friedensappell* 210s (Austria-Hungría: 20 de septiembre de 1917), 227s (Bulgaria: 20 de septiembre de 1917), 231-233 (Baviera: 21 de septiembre de 1917), 223-225 (Turquía: 30 de septiembre de 1917).
33. Numerosas reimpresiones. Texto crítico: W. STEGLICH, *Friedensappell* 422-424.
34. Texto crítico: W. STEGLICH, *Friedensappell* 335.

(W. Steglich). Por razones que no se pueden precisar, París se adhirió al principio a esta iniciativa, tal como Londres comunicó a Roma el 23 de agosto [35]. Las instrucciones londinenses del 21 y del 23 de agosto indujeron al Vaticano a pensar que Francia estaba plenamente dispuesta a las negociaciones y que Inglaterra lo estaba en un grado notable. Era una valoración excesivamente optimista. El 26 de agosto Francia anunciaba a Inglaterra un cambio de opinión e instaba a que también este país se distanciara de la propuesta. Hasta qué punto Inglaterra siguió los deseos franceses es cosa discutida [36]. La disposición real de Inglaterra a entablar negociaciones el 30 de agosto ha sido descrita en términos muy precisos por Steglich, quien opina que Londres «quiso retrasar su postura definitiva hasta tener ideas claras sobre las concesiones que estaban dispuestas a hacer las potencias centrales» [37].

En este contexto se comprende bien que, a finales de agosto, Pacelli debía estar firmemente convencido de que con la renuncia alemana a Bélgica se daba vía libre a las negociaciones de paz. Pero se advierte también que en la citada fecha aquella declaración alemana no constituía, de ningún modo, una garantía de éxito. No es posible determinar cuál habría sido la reacción de Londres de haberse producido la declaración alemana. Históricamente puede asegurarse que el silencio alemán sobre la cuestión belga el 19 y 24 de septiembre ahorró al Gobierno inglés la necesidad de dar una respuesta política a Alemania que, por un lado, pudiera ser aceptada en su política interior y, por el otro, pudiera ser defendida por su política exterior.

El fracaso de la iniciativa del 1.º de agosto de 1917 no movió al papa a una modificación fundamental de su actitud, dispuesta a la mediación. Así, en febrero de 1918, Gasparri ofreció al Gobierno italiano la mediación para negociaciones separadas con Austria-Hungría, lo que llevó, también esta vez, a la elaboración de los planes correspondientes, aunque el proyecto quedó paralizado debido a las diferencias internas italianas [38]. En el curso

35. Texto crítico: W. STEGLICH, *Friedenasppell* 337.
36. Las fuentes nada dicen sobre este punto. Cf. las explicaciones en P. RENOUVIN, *Le gouvernement français* 298 y W. STEGLICH, *Die Haltung*, 380.
37. W. STEGLICH, *Die Haltung* 390.
38. Cf. F. MARGIOTTA BROGLIO, 45-49.

ulterior de la guerra Benedicto XV no volvió a hacer declaraciones públicas concretas sobre los problemas de la paz.

Pero durante las negociaciones de la paz de París el papa no tuvo ya necesidad de mostrarse tan prudente y reservado. No pudo, ciertamente, ejercer ningún tipo de influencia sobre el contenido de los tratados [39], porque fue excluido tanto del Congreso como de la Liga de naciones. No obstante, el secretario de la congregación vaticana para asuntos eclesiásticos extraordinarios, Bonaventura Cerretti, pudo asistir durante algún tiempo, en 1919, a las sesiones del congreso, en calidad de representante privado del papa. Pudo así entablar algunos contactos que llevaron al establecimiento de relaciones diplomáticas con los nuevos Estados de la Europa central oriental y constituyeron el punto de partida para la firma de varios concordatos. En conjunto, la política exterior vaticana se esforzó por multiplicar su presencia en el foro internacional y por establecer tratados con todos los Estados, punto en el que dio evidentes muestras de estar dispuesta a hacer numerosas concesiones. Fue, por ejemplo, un evidente indicio de su deseo de reconciliación el hecho de que la encíclica *Pacem Dei munus* (23 de mayo de 1920) [40] suprimiera ciertas restricciones impuestas desde 1870 a las visitas de los jefes de gobierno católicos que eran recibidos en el Quirinal. Esta encíclica encomendaba, por lo demás, al episcopado, la tarea de inculcar a los fieles sentimientos de auténtica paz, con lo que se distanciaba claramente de los trabajos por la paz de la conferencia de París, que no habían sido guiados por el espíritu de reconciliación. Uno de los grandes logros de aquella voluntad de reconciliación vaticana fue el restablecimiento de relaciones diplomáticas con Francia, el año 1921. En el momento de la inesperada muerte de Benedicto XV, el 22 de enero de 1922, el prestigio de la política exterior de la Santa Sede había aumentado considerablemente respecto del que tenía en 1914. Clara muestra de ello era el hecho de que el número de representantes diplomáticos ante el Vaticano se había más que doblado.

39. De todas formas, pudo lograrse que se entregaran al Vaticano, en virtud del art. 238 del tratado de Versalles, las estaciones misionales; cf. G. JARLOT, 440s.

40. AAS 12 (1920) 209-218.

El período entre guerras: Pío XI

Los acuerdos de Letrán de 1929

La «cuestión romana» hasta 1926

También en la elección de Pío XI, el 6 de febrero de 1922, los criterios decisivos fueron primariamente los intraeclesiásticos, no los políticos. Nadie podía saber en aquellas fechas que este hombre, sin preparación política, cuya vida había transcurrido hasta 1918 entre libros y manuscritos, estaba llamado a concertar los acuerdos de Letrán y a tomar la decisión política más importante del papado desde el año 1870. Los acuerdos del 11 de febrero de 1929 ponían punto final a una historia más que milenaria de los Estados pontificios: eliminaban, al mismo tiempo, la «cuestión romana», que venía pesando sobre la Santa Sede desde 1870.

No habían faltado ciertamente, en los decenios subsiguientes al 1870, las reflexiones, propuestas y tentativas para superar la «cuestión romana» en un espíritu de conciliación *(conciliazione)* [41]. Pero, en principio, nada se había adelantado. También Pío XI repitió, en su encíclica inaugural *(Ubi Arcano Dei)* de 23 de diciembre de 1922 [42], aunque con formas más conciliadoras, las reservas jurídicas de sus predecesores contra la ocupación de los Estados pontificios, que había convertido al papa en el «prisionero del Vaticano», y contra la «ley de garantías» italiana de 13 de mayo de 1871.

Pero, con el paso del tiempo, la «cuestión romana» había perdido para la política interior italiana el papel de problema de primera magnitud. Se le facilitaba así a la monarquía el camino hacia el entendimiento. Por otra parte, los gobiernos liberales dependían cada vez más de los votos católicos. Por razones teóricas y tácticas, el político más destacado en los años anteriores al 1914, Giolitti, había puesto en circulación, sustituyendo la vieja fórmula de Cavour de «la Iglesia libre en un Estado libre» (27 de marzo de 1861), la nueva imagen de «las dos paralelas» (30 de

41. En resumen en P. SCOPPOLA, *La Chiesa*.

42. AAS 14 (1922) 673-700.

mayo de 1904), que, aunque no se encuentran en una regulación fijada por tratado, tampoco pueden chocar (en conflicto). Por esta razón, no podía ser actual, bajo Pío X, una política de conciliación.

Bajo Benedicto XV se había modificado el escenario. En una célebre entrevista, el 28 de junio de 1915 [43], el cardenal secretario de Estado, Gasparri, se distanció de la tradición de la rígida política reivindicativa y más tarde hizo saber a las potencias, por canales diplomáticos, que el Vaticano intentaba llegar a un acuerdo con Italia no mediante presión política, sino mediante negociación y compromiso. Pero, durante el curso de la contienda bélica, esta postura carecía de toda viabilidad. Tampoco después de finalizada la guerra fue posible —debido a que la Santa Sede quedó excluida de las negociaciones de paz— reanudar las conversaciones italo-vaticanas de forma que quedaran involucrados en ellas otros Estados. Con todo, al margen de la Conferencia de París, el 1.º de junio de 1919 se produjo un contacto entre Cerretti y el primer ministro italiano, Orlando, sobre la base de un texto [44] elaborado por Gasparri. El texto debía contener los siguientes puntos: en primer lugar, la petición de una revisión material de la ley de garantías italiana de 1871; en segundo lugar, la renuncia a la internacionalización formal de la cuestión romana, aunque sí una garantía de los demás Estados a favor del resultado de las negociaciones, mediante el ingreso del Estado Vaticano en la Liga de naciones; en tercer lugar, un entendimiento entre la monarquía y el papado mediante el reconocimiento por parte italiana de un Estado Vaticano independiente, con unos territorios ampliados.

A diferencia de las regulaciones de 1929, es seguro que el *apunto* de Gasparri no incluía la petición de compensaciones económicas y probablemente tampoco la de un simultáneo concordato [45]. Orlando aceptó el plan de Gasparri, pero no consiguió el beneplácito del monarca italiano [46]. A la caída de Orlando (19 de

43. En el influyente periódico católico «Corriere d'Italia». Texto: CC 66, 3 (1915) 236-239.

44. Para la reconstrucción del contenido, cf. P. SCOPPOLA, *La Chiesa* 4-6.

45. Así P. SCOPPOLA 5s; se citan aquí las opiniones divergentes, a las que podría añadirse la de G. MARTINA 119.

46. F. MARGIOTTA BROGLIO 366s 537s.

junio de 1919) no se interrumpieron las conversaciones sobre el tema pero, al parecer, también el nuevo primer ministro, Nitti, fracasó en este punto ante el rey Vittorio Emanuele III [47].

En aquel primer año de posguerra, la opinión pública pudo conocer, por múltiples indicios, la disposición del Vaticano a negociar. Éste esperaba, como declaró Gasparri en una entrevista de 29 de septiembre de 1921 [48], la aparición de un estadista con el que poder iniciar conversaciones. El programa del *Partito Popolare* (católico) [49], fundado el 18 de enero de 1919, no contenía, como objetivo a corto plazo, ninguna alusión a un tratado que pusiera fin a la cuestión romana. En cambio, el jefe del fascismo, el ateo Benito Mussolini, se retractó, en un célebre discurso parlamentario de 21 de junio de 1921 [50], de sus anteriores declaraciones antieclesiásticas y expresó su clara disposición a la conciliación con el papado. Ésta era la situación a la muerte de Benedicto XV.

El cambio de pontífice no comportó modificaciones en la orientación de la política exterior vaticana. Así pudo verse ya en el hecho de que, rompiendo la tradición, Pío XI confirmó en su cargo al cardenal secretario de Estado. Acentuar la importancia de esta continuidad personal no equivale a decir que Pío XI se viera hasta cierto punto dominado por su burocracia, sino todo lo contrario. Achille Ratti era, ciertamente, un hombre ajeno a la Curia, pero estaba dotado de una fuerte personalidad, con acusada capacidad para formarse un juicio independiente, comprender con rapidez las situaciones y actuar con energía. De ahí que pueda afirmarse que los acuerdos lateranenses son su obra histórica, sobre todo si se tiene en cuenta que participó personalmente y analizó hasta en sus menores detalles el tratado desde sus orígenes. Por otra parte, su política pactista se situaba enteramente en la línea de continuidad de Benedicto XV. Tampoco la sustitución de Gasparri por Pacelli, el 9 de febrero de 1930, significaba un cambio de orientación. No es posible hoy concretar

47. Así F. MARGIOTTA BROGLIO 71; P. SCOPPOLA, *La Chiesa* 32.

48. Texto renovado en P. SCOPPOLA 46-51.

49. Sobre esto, D. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia* II. *Il partito popolare italiano* (Bari 1966).

50. Extracto del texto: P. SCOPPOLA, *La Chiesa* 52s. Sobre este punto, cf. R. DE FELICE, *Mussolini il fascista* I. *La conquista del potere 1921-1925*, Turín 1966 (citado como R. DE FELICE II) 126s.

los motivos reales que indujeron al papa a este cambio, sobre el que se han hecho múltiples conjeturas [51].

La época del dominio de Mussolini (primer ministro el 30 de octubre de 1922) ofreció, ya desde sus comienzos, una imagen bifronte. Las medidas favorables a la Iglesia se daban la mano con la violencia de los grupos de choque. El Vaticano reaccionó al principio ante estas tácticas con una extremada reserva. No se intentaba llegar a acuerdos sobre cuestiones de principio, sino sólo sobre puntos concretos de actualidad [52]. Esto era a todas luces el resultado de un encuentro secreto entre Gasparri y Mussolini, el 19 ó el 20 de enero de 1923, en la residencia privada del presidente del Banco de Roma, Carlo Santucci. Probablemente este encuentro estaba limitado, al principio, a examinar la situación del mencionado Banco — hundido en dificultades — que estaba controlado por el Vaticano. Su quiebra — que hubiera tenido consecuencias catastróficas para el catolicismo italiano — era inevitable sin la ayuda del Estado [53]. Pero el encuentro sirvió también, sin duda, para mutuos sondeos y en él se concertó recurrir en el futuro al jesuita Pietro Tacchi Venturi como mediador. La primera intervención comprobable del jesuita ante Mussolini tuvo lugar el 9 de febrero de 1923.

La reservada actitud del Vaticano respondía al deseo de evitar un choque frontal con el fascismo, sobre todo, evidentemente, por el temor de que el enfrentamiento podría acarrear funestas consecuencias para las organizaciones católicas. Sólo durante cierto tiempo, hasta finales de mayo de 1923 [54], y no más allá de ciertos límites, apoyó el Vaticano al Partido popular. Entre finales de junio de 1923 y los últimos días de octubre de 1924, la Santa Sede fue eliminando por etapas, del campo político, a su fundador, don Luigi Sturzo (1871-1959) [55]. Mientras permanezcan cerrados los archivos vaticanos relativos a aquellos sucesos, será difícil llegar a una valoración correcta de su problemática [56]. En la campaña electoral de 1924 el Vaticano mostró una gran reserva frente a las acciones violentas de los fascistas [57]. El 9 de septiembre de 1924 el papa condenó personalmente toda posible coalición del Partido popular con los socialistas, fieles a la constitución [58]. El 3 de enero de 1925 Mussolini superó la crisis provocada por el caso Matteotti y se inició la auténtica estructuración del régimen fascista, que se prolongó hasta el año 1943. Este régimen se caracterizó esencialmente por la represión de los revolucionarios radicales, elementos auténticamente [59] fascistas, y por las concesiones de Mussolini a las fuerzas y grupos más conservadores que le apoyaban, es decir, en un cierto sentido, concesiones a las fuerzas moderadas. Los decretos de noviembre de 1926 consolidaban definitivamente esta situación.

En este período se inició, por parte de Italia, la política que desembocó en los acuerdos lateranenses. A comienzos de 1925 nombró el gobierno una comisión encargada de la revisión del derecho civil italiano frente a la Iglesia que, entre febrero y diciembre de aquel año, preparó las innovaciones pertinentes [60]. Ocupó la presidencia un antiguo diputado del Partido popular (del ala del centro derecha) y formaron parte de la misma, con los pertinentes permisos pontificios, tres canónigos de las basílicas pontificias romanas. El informe final de la Comisión fue aprobado por unanimidad. Respondía casi en su totalidad a los deseos eclesiásticos. El episcopado italiano reaccionó de forma

51. Una exposición global de los comentarios contemporáneos en «Ecclesiastica» 10 (1930) 135-139. A. OTTAVIANI, *Pio XI e i suoi Segretari di Stato*, en *Pio XI nel trentesimo della morte (1939-1969)*, Milán 1969, no menciona esta cuestión, pero es una fuente muy importante para la biografía de estos dos secretarios de Estado.

52. R. DE FELICE II, 497.

53. El Banco di Roma era el banco particular de numerosas organizaciones católicas, financiaba la prensa católica, ofreció ayudas ocasionales al Partido popular y, sobre todo, mantenía estrechas relaciones económicas con el Credito Nazionale y con la red de bancos Raiffeisen, fundada en el siglo XIX. Sobre el encuentro Gasparri - Mussolini, cf. R. DE FELICE II, 494ss.

54. Todavía el 24 de mayo de 1923, «L'osservatore romano» apoyaba la política de Gasperi (R. DE FELICE II, 527s).

55. Las etapas decisivas fueron: el 7 de julio de 1923 cese en el cargo de secretario del PPI; el 19 de mayo de 1924 cese como presidente del PPI; el 25 de octubre de 1924 emigración a Londres. Para la presión que ejerció el Vaticano en estas decisiones, cf. Sturzo al cardenal Bourne, en carta del 15 de noviembre de 1926, en F. PIVA - F. MALGARI, *Vita di Luigi Sturzo*, Roma 1972, 291, nota 8.

56. Para el problema de Sturzo, cf. las observaciones, importantes en este contexto, de L. VOLK, *Geschichte* 125s.

57. Cf. R. DE FELICE II, 578-589 (las elecciones del 6 de abril de 1924).

58. Cf. R. DE FELICE II, 659ss.

59. «Auténticamente» en el sentido de la época anterior al 30 de octubre de 1922 y posterior al 25 de julio de 1943. Para lo que sigue, R. DE FELICE II, 729, y id., *Mussolini il fascista* II. *L'organizzazione dello Stato fascista 1925-1929*, Turín 1968, (citado como R. DE FELICE III) 3ss.

60. Las actas en P. CIPROTTI (dir.), *Atti della Commissione per la riforma delle leggi ecclesiastiche del Regno (12 febbraio - 31 dicembre 1925)*, Milán 1968.

muy positiva. El resultado de aquellas consultas constituía, en su tenor material, una pieza del concordato lateranense de 1929. Pero el papa rechazó las conclusiones, primero verbalmente (26 de diciembre de 1925) y luego de forma definitiva, mediante un escrito al cardenal secretario de Estado, Gasparri (18 de febrero de 1926) [61], en el que se establecía el principio de que aquellas inovaciones debían ir acompañados de la regulación, por tratado, de la cuestión romana.

Esta actitud resultaba tanto más sorprendente cuanto que, por aquel entonces, existían a ambas orillas del Tíber —y el Vaticano lo sabía perfectamente— opiniones convergentes sobre la cuestión. En la primavera de 1925 había elaborado Carlo Santucci —en calidad de persona privada— un proyecto para la regulación de la cuestión romana [62]. En él se analizaban uno por uno los problemas, siguiendo, en términos generales, la línea del programa Gasparri de 1919, salvo en dos temas importantes: en efecto, Santucci incluía los problemas financieros [63], no mencionados en 1919, y exponía ciertas dudas sobre la internacionalización de la cuestión romana. Para Santucci el modo de proceder era un entendimiento de Italia con la Santa Sede sobre el contenido (material), pero preveía una regulación (formal) mediante innovaciones estatales unilaterales de la ley de 1871. En este punto, el ministro de justicia era de otro parecer. Opinaba que debería llevarse a cabo un tratado formal, que luego se introduciría en la legislación italiana y se daría a conocer a los gobiernos de los demás países. Se trataba, evidentemente, de una oferta de negociación. Más tarde supo Santucci que el papa había manifestado que juzgaba preferible dejar a su sucesor la regulación de temas tan difíciles [64].

En consecuencia, en el verano de 1925 la Santa Sede abandonó el proyecto de Santucci y en el invierno de 1925-1926 rechazó la idea de leyes estatales unilaterales de reforma. Sobre las razones de esta postura sólo cabe formular hipótesis [65]. Lo único seguro es, que, dada la gran importancia del tema para el futuro de la Iglesia, la Curia se tomó su tiempo. Las negociaciones que desembocaron en los acuerdos de Letrán se iniciaron el 5 de agosto de 1926.

61. Texto en P. SCOPPOLA, *La Chiesa* 117s.

62. Texto en G. DE ROSA, *I conservatori nazionali. Biografia di Carlo Santucci*, Brescia 1962, 195ss; además, F. MARGIOTTA BROGLIO 226-248.

63. En la ley de garantías de 13 de mayo de 1871, el Estado italiano ofrecía, como compensación por los ingresos pontificios que anteriormente obtenía el papa de los Estados de la Iglesia, una suma anual de 3,25 millones de liras. El papa rechazó la oferta. Dada la constante depreciación de la moneda, la citada suma estaba muy lejos de conservar su valor inicial.

64. P. SCOPPOLA, *La Chiesa* 111.

65. Sobre esto, R. DE FELICE III, 29s, 106-115, donde se mencionan además otras hipótesis.

66. Ofrece una útil introducción G. MARTINA, *Sintesi storica*, en A. DE GASPERI, *Lettere sul Concordato*, Brescia 1970, 113-173.

El camino hacia los acuerdos lateranenses (1926-1929)

Las negociaciones que llevaron a los acuerdos lateranenses se prolongaron durante dos años y medio (del 5 de agosto de 1926 al 10 de febrero de 1929, aunque con interrupciones) y fueron llevadas en secreto. La discreción se vio favorecida por el modesto rango de los negociadores. En nombre de la Santa Sede intervino Francesco Pacelli, hermano de Eugenio Pacelli, laico, jurista al servicio del Vaticano. Para asesorarle en el análisis de las materias del concordato le ayudó, durante algunas fases, el prelado Borgongini Duca, de la secretaría de Estado. El negociador por parte del gobierno italiano fue (hasta la fecha de su muerte, el 4 de enero de 1929) el consejero de Estado Domenico Barone. A partir de este momento, ya intervino personalmente Mussolini en las negociaciones, ayudado en la fase final por altos funcionarios del gobierno. La firma de los acuerdos y los instrumentos de ratificación (7 de junio de 1929) fueron realizados, en nombre de Italia, por el mismo Mussolini y en nombre del Vaticano por Gasparri. La materia de las negociaciones se dividía en tres acuerdos: en uno de ellos se regulaba, en un marco político (tratado de Letrán), la cuestión romana, al que se añadían (como apéndice IV) los acuerdos financieros y el concordato.

En otro lugar (cf. capítulo 5) se analiza el aspecto histórico-jurídico de estos tratados. Aquí nos interesa solamente su dimensión política, de modo que no se discutirán los detalles de la historia del acuerdo [66]. El curso de las negociaciones estaba con-

dicionado desde el comienzo por el hecho de que ya antes de la iniciación oficiosa de las prenegociaciones ambas partes habían discutido sus respectivas exigencias mínimas y habían alcanzado un acuerdo de principio sobre los puntos esenciales del tratado. La única condición de Mussolini, de que la Santa Sede reconociera el carácter definitivo de los acuerdos y, por ende, admitiera la situación creada a partir de 1870, fue aceptada por el papa. Italia, por su parte, reconocía la plena y absoluta soberanía del Vaticano, aunque el gobierno italiano no admitió hasta el 22 de enero de 1929 la importante expresión de *Stato* para designar a la Ciudad del Vaticano [67]. La monarquía reconocía en principio las deudas que tenía contraídas con la Santa Sede (a tenor del art. 3 de la ley de garantías de 13 de mayo de 1871).

En enero y febrero de 1929 quedaban superadas las últimas grandes dificultades de contenido y las numerosas pequeñas cuestiones de detalle para la redacción del texto. En la cuestión de las deudas, Italia opuso al programa vaticano maximalista (según el esquema de concordato de 5 de diciembre de 1926) [68], su propio programa minimista (22 de febrero de 1927) [69]. El compromiso final (art. 36) constituía sin duda una solemne confirmación de los principios eclesiásticos, pero se sacaban de ellos consecuencias prácticas de alcance muy limitado. Así, pues, el compromiso no había llegado a una plena inteligencia sobre las cuestiones esenciales. En el complejo problema del derecho matrimonial se logró un entendimiento mucho más favorable a la postura vaticana. Cuando, el 19 de enero de 1929, el ministro de justicia italiano afirmó que la aceptación del derecho matrimonial canónico por el Estado significaría una convulsión total del derecho civil italiano *(sovvertimento delle norme)*, el papa se apresuró a declarar, al día siguiente, que era inaceptable toda concesión en la sustancia de este punto. Era preferible que fracasara todo el esfuerzo de la *conciliación*. Con esta enérgica advertencia logró imponer su punto de vista [70]. En aquel momento podía mostrarse tan inflexible porque inmediatamente antes había consentido una

67. F. Pacelli, *Diario* 170.
68. Texto (art. 31-41) en F. Pacelli, *Diario* 260ss.
69. Texto (art. 36, 37) en F. Pacelli, *Diario* 282.
70. F. Pacelli, *Diario* 116.

reducción sustancial de las peticiones financieras ya aceptadas por Mussolini el 14 de enero. De dos mil millones de liras se pasaba a 1750 millones y, además, se le ofrecían a Italia modalidades de pago favorables [71].

Respecto de la significación histórico-política de los acuerdos de Letrán, nadie duda que su firma constituyó para Mussolini «un grande e indiscutible éxito», «uno de los mayores que cosechó» [72] en su vida, en opinión de su competente biógrafo. No es menos cierto que para el jerarca fascista la reconciliación de 1929 tenía un simple carácter instrumental, que obedecía a simples razones tácticas. Se discute mucho, en cambio, la significación de los acuerdos para la Santa Sede. Aquí no puede hablarse ciertamente de éxito desde todos los puntos de vista, aun prescindiendo de algunos detalles criticables. En esta cuestión debe partirse de la concepción que de sí misma tiene la Iglesia moderna, que quiere ser una Iglesia de la pastoral, y de los grandes objetivos del papa, cuya actuación, en conjunto, no era entonces, ni fue nunca, guiada por metas primariamente políticas, sino por la voluntad de crear unas posibilidades mejores y más eficaces para el cuidado de las almas [73]. Desde esta perspectiva, es preciso distinguir entre objetivos a corto y a largo plazo.

A corto plazo, los acuerdos lateranenses aportaron a la Iglesia innegables ventajas. Con ellos se puso fin a la intromisión del Estado en la Iglesia italiana y en la administración eclesiástica. El Vaticano pudo desprenderse de un pesado lastre histórico y conseguir para el centro dirigente de la Iglesia mundial la indispensable autonomía económica, ventaja muy estimable para la imprescindible independencia del papado. Además, en virtud del artículo 43 del concordato (párrafo 1) sobre protección de las asociaciones, la Iglesia conseguía una sólida posición jurídica para la defensa de las organizaciones católicas. De este modo quedaba asegurada su presencia en el mundo italiano, mucho más allá de los estrictos círculos del clero y del episcopado, sobre los que el Estado perdió una gran parte de su influencia de tipo perso-

71. De esta suma, se pagarían al contado 750 millones de liras; los 1000 millones restantes se consideraban préstamos estatales italianos al 5 por 100 (16 de enero de 1929: F. Pacelli, *Diario* 162).
72. R. de Felice III, 415.
73. G. Martina 134. deja abierta la interpretación «política».

nal y político. Por lo demás, habla por sí mismo el júbilo general que estalló en el país al difundirse la súbita noticia de la firma de los tratados. Un católico y demócrata tan acrisolado como Alcide de Gasperi (1881-1954), el último secretario del entonces prohibido partido popular, manifestó, bajo la impresión inmediata de la firma, que incluso un don Sturzo, de haber sido papa, habría firmado aquel acuerdo, que liberaba definitivamente a la cumbre de la Iglesia de su lastre de negocios temporales[74]. Los tratados de Letrán consolidaron, por supuesto al régimen y a la dictadura: pero también éstos pasarían. En el futuro, la Iglesia no se vería constantemente tentada, como en el pasado, a hacer concesiones inoportunas para resolver la cuestión romana, y, además, se había logrado una solución sin las complicaciones de una garantía internacional. Esto preponderaba sobre el resto. Más problemática era, en cambio, la política del concordato para el futuro.

Se toca aquí el segundo aspecto, el de las consecuencias a largo plazo. Justamente en este punto las opiniones siguen estando muy divididas. La pregunta decisiva es si, al aceptar los favores del régimen de Mussolini, la Iglesia ponía en peligro o renunciaba a su propia identidad. No se dio este caso. Si en las primeras semanas posteriores a la firma, Pío XI había esperado —tal como daban a entender algunos indicios— que Italia volvería a ser un «Estado católico», en el sentido que tenía esta expresión en la época preliberal, los argumentos esgrimidos por Mussolini en el mes de mayo, en los debates parlamentarios sobre la ratificación, le hicieron ver que la realidad era muy distinta. Apenas dos meses y medio después de la firma, las diferencias eran ya tan grandes que el 6 de junio aún no se sabía con plena seguridad si los acuerdos entrarían en vigor al día siguiente, 7 de junio. La ratificación sólo fue posible porque ambas partes llegaron a un compromiso formal dilatorio que encubría, aunque no resolvía, las oposiciones de principio[75].

74. Carta a S. WEBER, de 12 de febrero de 1929 (A. DE GASPERI, *Lettere* 63).

75. Los cuatro borradores del texto de los comunicados en F. PACELLI, *Diario* 151-153. La cuestión debatida era de tipo contractual jurídico, a saber, si el concordato lateranense debería considerarse parte integrante de los acuerdos de Letrán (y, por tanto, era tan inmutable como estos últimos) o no. Sobre este punto, el 30 de mayo de 1929 el papa escribía a Gasparri (texto en «L'osservatore romano», 6 de junio de 1929; luego en AAS 21 [1929] 297-306; extractado en P. SCOPPOLA 217-225): «Ne viene che "simul stabunt" oppure "simul cadent"; anche se dovesse per conseguenza cadere la "Città del Vaticano" col relativo Stato. Per parte Nostra, col divino aiuto *impavidum ferient ruinae*.»

En los años siguientes, Mussolini tuvo que reconocer que la Iglesia no le prestaba un apoyo incondicional —ni en política interior, ni tampoco en la política exterior—. La Acción católica cobró, en cambio, un poderoso impulso, sobre todo en los grupos juveniles y estudiantiles. Y esto significaba un obstáculo —más poderoso a medida que transcurrían los años— a la penetración de las tendencias fascistas en el seno de la sociedad, como el propio Mussolini fue advirtiendo poco a poco. Se llegó así a la gran crisis del año 1931, en el curso de la cual la política exterior pontificia llegó hasta el límite de sus posibilidades y sufrió, al final, una grave derrota.

Después de los acuerdos lateranenses: las crisis de 1931 y 1938

Mussolini desencadenó la crisis de 1931 movido fundamentalmente por consideraciones de política interna[76]. La Acción católica estaba ganando demasiado terreno. El gran enfrentamiento se inició en marzo, con acusaciones de la prensa de los sindicatos fascistas, que afirmaban que la Acción católica estaba desbordando sus competencias y se inmiscuía en el campo sociopolítico. Con el telón de fondo de la polémica de prensa desatada entre católicos y fascistas, en abril el Gobierno planteó, por vía diplomática, una serie de exigencias que fueron rechazadas por la Santa Sede. Se discutían dos problemas: el problema objetivo de dónde debía situarse la frontera entre lo eclesiástico y lo no eclesiástico, y el problema político de quién debía determinar esta línea fronteriza. La Iglesia reclamó para sí una competencia ilimitada y autónoma sobre la segunda cuestión. Respecto de la primera, pedía el derecho a tener unas determinadas organizaciones no meramente religiosas (liturgia y administración de los sacramentos), sino también de otras que pudieran trabajar en el ámbito del catolicismo social. En el concordato, Italia había reconocido la Acción católica, bajo dirección eclesiástica, y sus co-

76. R. DE FELICE IV, 250-253.

rrespondientes organizaciones, así como «su actividad, fuera de todo partido político, para difundir y poner en práctica los principios católicos» (art. 43, párrafo 1).

El 19 de abril, Pío XI intervino públicamente en la contienda [77]. Se pronunció a favor de las organizaciones católicas sociales, de las que afirmó que eran «legítimas», «necesarias» e «imprescindibles»; pocos días más tarde, el 26 de abril [78], atacó duramente, en una carta al cardenal de Milán, Schuster, la educación fascista de la juventud, basada en el odio y en la infamia. En este contexto, las grandes manifestaciones católicas de mediados de mayo estaban cargadas de un particular acento político [79]. El 29 de mayo, Mussolini disolvía, por procedimiento administrativo, todos los grupos de jóvenes y estudiantes católicos [80].

Tras una serie de inútiles protestas e intercambios de notas, el 29 de junio de 1931 el papa reaccionó contra aquella acción policial en la encíclica *Non abbiamo bisogno* [81]. Ya la elección misma del medio de combate entrañaba un reto de primer orden. En largos y duros pasajes, la encíclica fustigaba el ataque fascista como una acción injusta, claramente hostil a la Iglesia. El monopolio de la educación de la infancia y de la juventud detentado por Mussolini se apoyaba, según este documento, en una «ideología que desemboca, por pasos lógicos, en una verdadera y auténtica divinización del Estado de carácter pagano, que está en total contradicción con los derechos naturales de la familia y los derechos sobrenaturales de la Iglesia.» La «concepción (fascista) del Estado, que reclama para sí totalmente, y sin excepciones, a la joven generación» es «para un católico, de todo punto inconciliable con la doctrina católica». El juramento exigido a los miembros de las organizaciones fascistas sería «tal como aparece, inadmisible» y sólo podría prestarse, a lo sumo, con *reservatio mentalis*.

77. Discurso ante el comité diocesano de la Acción católica de Roma («L'osservatore romano», 20-21 abril 1931).

78. AAS 23 (1931) 145-150.

79. Celebración del 40 aniversario de la encíclica *Rerum Novarum* y primera asamblea general de la Acción católica italiana. Cf. «Ecclesiastica» 11 (1931) 267-280, 290-294.

80. R. DE FELICE IV, 258s.

81. AAS 23 (1931) 285-312, publicado el 6 de julio; «L'osservatore romano» fechaba el texto como del 5 de julio. F. ENGEL-JANOSI, *Vom Chaos zur Katastrophe. Vatikanische Gespräche 1918 bis 1938, vornehmlich auf Grund der Berichte des österreichischen Gesandten beim Hl. Stuhl* (Viena - Munich 1971) 229-255.

Con todo, la encíclica no pretendía llegar a la ruptura definitiva con el régimen. Insistía en que, hasta entonces, el papa se había abstenido de una «condena formal y expresa» y que tampoco ahora quería «en modo alguno condenar al partido fascista en cuanto tal». Lo que se condenaba era sólo aquella parte de su programa y de su gestión que «son inconciliables con el nombre y la confesión de un católico».

La encíclica presentaba, pues, un doble y opuesto carácter: podía significar delimitación y disposición a negociar. Esta ambivalencia fue tal vez el resultado de un compromiso intravaticano entre dos grupos con diferentes concepciones sobre el conflicto desencadenado [82]. En todo caso, ya el 23 de julio había iniciado el papa negociaciones con Mussolini para llegar a un arreglo, que concluyeron con un acuerdo escrito [83], en virtud del cual quedaba superada la disputa y que, por analogía con la *conciliazione* de 1929, recibió el nombre de *reconciliazione*.

El acuerdo de septiembre no era ciertamente un compromiso sin vencedores ni vencidos, sino un claro triunfo de Mussolini [84]. En él se enumeraban las organizaciones y las tareas de las asociaciones protegidas por el concordato, lo que significaba la renuncia a una regulación eclesiástica autónoma y, consiguientemente, una decisión de principio que iba en contra de los intereses de la Iglesia. En cuanto al contenido, la mayoría de los puntos entrañaba un triunfo del Estado. La Acción católica italiana quedó parcelada en 250 asociaciones diocesanas jurídicamente independientes entre sí y se aceptó además la práctica prohibición de que sus dirigentes fueran antiguos miembros del Partido popular. En términos generales se les prohibía todo tipo

82. Según R. DE FELICE IV, 264s, Gasparri y Pacelli se hallaban entre los moderados, mientras que Marchetti-Selvaggiani y Borgongini Duca pertenecían al grupo de los más intransigentes.

83. El texto ha conocido numerosas reimpresiones, la última en A. MARTINI, *Gli accordi per l'Azione Cattolica nel 1931*, en CC 111, 1 (1960) 574-591, renovado en id., «Studi» 147-173, aquí 171; R. DE FELICE IV, 268s. Son fundamentales para esta crisis de 1931 A. MARTINI, o.c., e id., *Il conflitto per l'Azione Cattolica nel 1931*, en CC 111, 1 (1960) 449-458; renovado, id., «Studi», 131-146.

84. Así P. SCOPPOLA 225s, R. DE FELICE IV, 269. Mantienen otra opinión A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Turín 1952, 666: «Pace di compromesso, senza vincitore né vinti.» R. AUBERT, *Geschichte* V/1, 190: el acuerdo «respondía en líneas generales» a la encíclica. Tienen opinión contraria J. SCHMIDLIN IV, 113, donde ofrece un interesante informe sobre la opinión de Sturzo de 5 de septiembre de 1931; R. DE FELICE IV, 270s.

de tareas sindicales o parasindicales y, respecto de su trabajo de formación social, casi se vieron obligados, pocos meses después de la *Quadragesimo anno* (cf. capítulo VII) a convertirse en el punto de apoyo ideal del sistema corporativo fascista. No se hablaba para nada de la supresión del juramento fascista exigido a los funcionarios. En contrapartida, se permitía la existencia de los grupos juveniles, pero con otro nombre y con fines meramente religiosos, y bajo prohibición explícita de desarrollar actividades deportivas, lo que implicaba la renuncia a una parte esencial de la educación de la juventud moderna.

La razón de estas concesiones pontificias era probablemente que no se veían otras alternativas mejores. El 9 de julio informaban a Mussolini los prefectos provinciales que la encíclica no había sido bien acogida ni por el pueblo ni tampoco por el clero: que lo que todos querían era entendimiento y paz[85]. El pueblo fiel tenía, a todas luces, una reducida capacidad de aguante para soportar una larga lucha con el Estado en torno a las organizaciones católicas. Y la dirección de la Iglesia no podía ignorar este hecho. Por consiguiente, el 2 de septiembre se conformó con la parte de educación de la juventud que el Estado le concedía. Era mucho más pequeña de lo que habría deseado. Pero tenía que aceptarlo, porque la otra alternativa rezaba: «Todavía menos.»

Los acontecimientos de 1931 demostraron que las esperanzas políticas a largo plazo que en 1929 se habían depositado en la Acción católica eran ilusorias. Mussolini las había eliminado como peligrosa oposición política. No es posible dar una respuesta a la pregunta de si la conservación del esquema de organización de la Acción católica lograda en 1931, especialmente la de los grupos juveniles y estudiantiles, a los que en 1933 se añadió una organización de profesores[86], fue suficiente compensación comparada con la creciente pérdida de importancia política y de identidad del catolicismo frente al fascismo.

85. R. DE FELICE IV, 263. En su informe anual para 1931, el enviado inglés ante el Vaticano, Forbes, opinaba que la encíclica había exagerado el problema, porque al Vaticano sólo le quedaba ya, como segundo paso, el recurso de excomulgar a Mussolini o de poner en entredicho a toda Italia; según Forbes, en la crisis el papa habría «sido mal informado en algunos casos» (TH.E. HACHEY, *Anglo-Vatican Relations 1914-1939*, 213).

86. Para su función no fascista, cf. P. SCOPPOLA 283ss.

La crisis de 1938 se produjo bajo distintos condicionamientos políticos. Fue parte y a la vez consecuencia del enfrentamiento cada vez más abierto entre la Iglesia y el régimen, tras el afianzamiento, cada vez más visible, del ala radical fascista, como fruto de la aproximación (desde 1936) entre Italia y Alemania[87]. La parcial imitación italiana de la política alemana hostil a los judíos provocó la espontánea oposición del pueblo fiel, al que el papa hizo ver, con términos inequívocos, que la ideología racista del nacionalsocialismo encerraba una irreductible contradicción con la fe católica.

En el otoño se llegó a un conflicto abierto, cuando el régimen quiso introducir modificaciones en el derecho matrimonial inspiradas por criterios racistas. La consecuencia era que el matrimonio contraído entre un cónyuge judío (bautizado o no) y otro católico, perdía su validez en el código civil, en contra de lo acordado en el art. 34, párrafo 1, del concordato lateranense (ley de 17 de noviembre de 1938). Apenas la Santa Sede tuvo conocimiento de semejantes proyectos, utilizó todos los medios diplomáticos a su alcance para impedir o al menos mitigar la implantación de estas nuevas formas[88]. Aparentemente se trataba de un problema marginal, ya que de los 300 000 matrimonios anuales celebrados en Italia, apenas una docena caían dentro del campo de aplicación de la nueva ley[89]. Pero para la Iglesia estaba en juego la validez y obligatoriedad de su derecho sacramental y de su misión general en defensa de los valores humanos. De ahí que manifestara su decisión de no hacer la más mínima concesión en el terreno de los principios. Es cierto que las notas de protesta vaticanas no impidieron que la nueva ley entrara en vigor. En este sentido, la Santa Sede sufrió una nueva derrota en su política exterior. Pero su actitud intransigente contaba con el apoyo del pueblo creyente. Y esto, a la larga, constituyó tal vez un importante éxito político.

A pesar de las violaciones del concordato llevadas a cabo en

87. Para lo que sigue, son fundamentales A. MARTINI, *L'ultima battaglia di Pio XI*, en CC 110, 2 (1959) 574-591; 110, 3 (1959) 572-590, repetido en id., «Studi», 175-230; R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Turín 1972, 285-291.

88. Cf. la toma de posición del secretariado de Estado ADSS 6 532-536 (de 14 de noviembre de 1938) y R. DE FELICE, *Storia degli ebrei* 550-552.

89. «L'osservatore romano», 14-15 de noviembre de 1939, repetido en P. SCOPPOLA 323-326.

1938 por el gobierno italiano, la Santa Sede no vio en ellas motivo suficiente para denunciar los acuerdos de 1929 [90]. Durante 20 años se ha venido manteniendo el rumor de que, en el décimo aniversario de los acuerdos de Letran, Pío XI había decidido llegar a la ruptura definitiva con Mussolini, y que sólo la muerte quebró este propósito. La publicación, en 1959, del borrador del texto del discurso pontificio demostró que aquel rumor carecía de fundamento [91]. Pío XI había decidido denunciar y hasta acusar al régimen, ante todo el episcopado italiano, reunido a su lado, pero no tenía la intención de llegar a la ruptura. Así, pues, el cambio de pontífice de 1939 no introdujo modificaciones esenciales en el rumbo de la política exterior vaticana, aunque es innegable que se puso en marcha una nueva tesitura, un nuevo estilo político. La realidad misma cambió muy poco, porque era también muy poco lo que podía cambiar. Tal como la crisis de 1938 había demostrado, la dirección de la Iglesia no podía hacer ningún tipo de concesiones en cuestiones relativas a la fe y la moral, ni siquiera al enfrentarse con las técnicas de poder de las dictaduras del siglo XX. La Iglesia carecía, sin duda, del poder suficiente para hacer que el Estado (o los regímenes en el poder) respetaran las normas por ella defendidas (situación que no es exclusiva de nuestro siglo). Pero tenía que mantener con energía la validez de estas normas.

Pío XI y los sistemas totalitarios

La existencia de contradicciones entre los principios normativos de un Estado y la doctrina de la Iglesia no implica necesariamente la renuncia a la política exterior vaticana frente a dicho Estado. Mientras que aquella política no signifique el abandono de las normas católicas, el problema del comienzo, mantenimiento o ruptura de la actividad política externa de la Iglesia con estos Estados o regímenes es una cuestión de adecuación de medios y fines, punto en que la suprema meta está constituida por la promoción de las posibilidades de cuidados pastorales. En este sentido, el gran dilema con que se enfrentaba la política exterior pontificia frente a los Estados con legislación o prácticas hostiles a la Iglesia era la ausencia de medios suficientes de poder o presión y la dificultad o imposibilidad de calcular las consecuencias y las implicaciones secundarias que podían derivarse para la Iglesia en su dimensión universal. Este dilema se planteaba con particular agudeza respecto de los sistemas auténticamente [92] totalitarios de nuestra época: frente a Rusia, dominada por el bolchevismo, y frente a la Alemania nacionalsocialista. En nuestro contexto, «totalitario» significa la pretensión de disponer sin límites y con absoluta exclusividad de la totalidad de la existencia humana, hasta el sustrato mismo de la conciencia [93].

90. Por parte vaticana no se hablaba de una *violazione* del concordato, sino de un *vulnus* que se le había inferido.

91. «L'osservatore romano», 9 de febrero de 1959, repetido en P. SCOPPOLA 334-341. Cf. A. MARTINI, «Studi», 231-251.

Pío XI y la Unión Soviética

En el Vaticano nunca hubo dudas sobre el hecho de que las antiguas delimitaciones eclesiásticas frente al socialismo debían trazarse también, y con mayor rigor aún, frente al comunismo (totalitario en su esencia, aunque todavía no se había descubierto el término). Si, a pesar de ello, entre 1921 y 1927 la Santa Sede anunció, con serio propósito, en tres ocasiones, si podría, y bajo qué condiciones, entablar relaciones formales, e incluso relaciones diplomáticas con la Unión Soviética, esta actitud puede explicarse a la luz de los principios establecidos por Pío XI el 14 de marzo de 1929, aunque en otro contexto, en la siguiente osada afirmación: «Cuando se trata de salvar aunque sea una sola alma o de impedir a las almas mayores daños, Nos tendremos el valor suficiente para tratar con el diablo en persona» [94]. En el estado actual de la

92. A diferencia del *Stato totalitario* italiano de los últimos años de la década de los treinta.

93. En el cap. VII, se cita la bibliografía sobre el problema del totalitarismo. En nuestro contexto, es especialmente útil H. BUCHHEIM, *Totalitäre Herrschaft, Wesen und Merkmale*, Munich 1962.

94. «Quando si trattasse di salvare qualche anima, di impedire un maggiore danno alle anime. Ci sentiremmo il coraggio di trattare col diavolo in persona» (L'osservatore romano», 16 de mayo de 1929). La traducción contemporánea de KIPA («Ecclesiastica» 9 [1929] 255) suavizó la última expresión, transformándola en «discutir con el mismo diablo».

investigación sólo conocemos las grandes líneas pero no los detalles precisos de aquellas conversaciones y negociaciones vaticano-soviéticas [95]; aun así, pueden describirse con suficiente claridad los objetivos perseguidos por la Santa Sede y las razones del fracaso de la iniciativa.

El punto de partida del intento vino proporcionado por el terrible azote del hambre provocado por la guerra civil rusa, que en 1921 suscitó un amplio movimiento de acciones de ayuda organizadas a nivel internacional [96]. Debido a una pretensión italiana, la Santa Sede no pudo participar directamente en el movimiento, de modo que tuvo que organizar su propia acción, lo que exigía ponerse en contacto con las autoridades rusas. En este contexto, se llegó al proyecto de un acuerdo ruso-vaticano, formado por Pizzardo en Roma, el 18 de diciembre de 1921 [97], que iba mucho más allá de los problemas técnicos necesarios para poner en marcha las medidas de caridad.

En él, a los enviados de la Santa Sede se les llamaba *missionaires.* Aunque se les prohibía toda acción y toda propaganda de tipo político, se les concedía, con gesto conciliatorio, la facultad de erigir escuelas y de impartir la enseñanza religiosa *(éducation morale et religieuse).* Con todo, la verdad era que, para la política eclesiástica del bolchevismo de aquella época, resultaba de todo punto imposible acceder a los mencionados postulados pastorales y misionales (véase el capítulo XVII). Así, pues, en el acuerdo definitivo [98], firmado en el Vaticano el 12 de marzo de 1922, la misión de ayuda papal queda enérgicamente limitada a la distribución de víveres entre la población hambrienta y se hablaba sólo de enviados *(envoyés).* En virtud de este acuerdo, desde julio de 1922 a septiembre de 1924 desarrolló su actividad en varias ciudades rusas una misión vaticana compuesta por 13 sacerdotes de diversas órdenes y congregaciones [99]. Aunque ya el 26 de febrero

95. Para lo que sigue, cf. R.A. GRAHAM, *Diplomacy* 349ss. En razón de los informes que pudo extraer del archivo del secretariado de Estado pontificio, es importante H. Stehle, aunque su exposición necesita una crítica científica.

96. Cf. H.H. FISHER, *The Famine in Soviet Russia, 1919-1923. The Operations of the American Relief Administration,* Nueva York ²1935.

97. Texto en J. KRAUS 190, 192.

98. Texto en J. KRAUS 191, 193.

99. Para comunicarse con el secretariado de Estado, la dirección de la misión en Moscú recurrió a los servicios de información de la embajada alemana.

de 1922 el régimen había dado un paso más en su política de persecución de la Iglesia al expropiar a las iglesias de los objetos destinados al culto, era evidente que la Curia buscaba hasta los más pequeños resquicios que le permitieran contrarrestar la presión y opresión que sufría la actividad pastoral en Rusia.

Este objetivo aparece con mayor claridad aún en una segunda iniciativa, que se desarrolló con ocasión — aunque al margen — de la conferencia mundial de economía de Génova (10 de abril a 19 de mayo de 1922). Por primera vez, se invitaba a la nueva Rusia a participar en el foro de las naciones. La Santa Sede aprovechó esta oportunidad para formular, en un memorándum [100] dirigido a la conferencia, las condiciones generales que Rusia debería cumplir «al ingresar de nuevo en el círculo de las potencias civilizadas»: plena libertad de conciencia, libertad para el ejercicio privado y público de la religión y del culto y devolución de los bienes arrebatados a las corporaciones religiosas. El aspecto importante de esta iniciativa — que intentaba impedir que la conferencia estuviera condenada al fracaso ya desde sus mismos orígenes — era, y no en último término, su alcance universal: las exigencias vaticanas se referían a todas las comunidades religiosas, no sólo a las cristianas. El papa no hablaba sólo *pro domo.*

La tercera tentativa, que se prolongó desde el invierno de 1923-1924 a diciembre de 1927, se refería al problema concreto de las contraofertas que la Unión Soviética estaría dispuesta a hacer si el Vaticano cambiaba su reconocimiento *de facto* por un reconocimiento *de iure.* Dado que por aquellos años la Unión Soviética tenía un gran interés en que el resto del mundo reconociera jurídicamente su nueva situación, la presencia de un nuncio papal en Moscú habría significado un gran triunfo para los rusos. Por razones evidentemente tácticas, en las negociaciones el Vaticano hablaba sólo de delegación apostólica, es decir, de una representación sin carácter diplomático, no de una nunciatura [101]. Las negociaciones se atuvieron a la cuestión de si las condiciones vaticanas de 21 de febrero de 1924 [102] eran un presupuesto irrenunciable para

100. Texto en «L'osservatore romano», 15-16 de mayo de 1922.

101. Un cómodo resumen del rango y de las denominaciones de los representantes pontificios en I. MARTÍN.

102. Texto en F. MARGIOTTA BROGLIO 464s (carta de Silj a Acerbo, 22 de febrero de 1924).

la erección de la delegación o bien podían ser objeto de negociación a cargo del futuro delegado en Moscú. Por causas desconocidas, las negociaciones se trasladaron a Berlín, donde fueron proseguidas por Pacelli. En el mes de febrero de 1925, Pacelli se entrevistó con el embajador ruso Nikolai Krestinski para discutir dos proyectos (tesis) [103] rusos, pero los dos eran inaceptables para el papa, porque en ellos sólo se preveían concesiones previas y unilaterales del Vaticano. Como réplica, Pacelli anunció, en una nota del 7 de septiembre de 1925, dos puntos a los que calificó de *conditio sine qua non:* nombramiento de obispos y libertad de enseñanza religiosa a la juventud dentro de los locales de la Iglesia. Hasta el 11 de septiembre del año siguiente no se recibió la respuesta del régimen ruso. En ella se ofrecía un acuerdo, pero no bilateral, sino unilateral, respecto de la educación religiosa, lo que significaba que el Estado ruso podría revocarlo cuando quisiera [104]. El 14 de junio de 1927, Pacelli volvió a analizar el tema con el ministro de asuntos exteriores ruso en Berlín, Chicherin, pero también esta vez sin resultados positivos, porque la Unión Soviética no estaba dispuesta a hacer concesiones en el tema de la enseñanza religiosa [105]. Al parecer, el papa quiso poner entonces punto final a las negociaciones, pero el nuncio en Berlín y Gasparri le movieron a una última tentativa, prácticamente desesperada. Se halla en una comunicación de Pacelli de 5 de octubre de 1927 [106]. Según ella, si el régimen ruso permitía la apertura de seminarios y el envío de clérigos a Rusia, la Santa Sede estaría dispuesta a nombrar aquellos obispos y enviar aquellos sacerdotes que contaran con el visto bueno del régimen bolchevique. Se advierte bien que se trataba de salvar el nivel mínimo de las posibilidades pastorales. Pero evidentemente Moscú rechazó también esta propuesta. Y en consecuencia, el 16 de diciembre de 1927, Pío XI ordenó suspender las negociaciones, mientras durara la persecución religiosa [107]. Y ya no fue posible superar este punto muerto. La ruptura de negociaciones con la Unión Soviética en diciembre de 1927 indicaba bien a las claras que para la Curia la situación no tenía ninguna salida. La política soviética era anticipación de la que después seguiría Hitler.

103. Cf. H. STEHLE 92 (notificaciones de la secretaría de Estado).
104. Cf. H. STEHLE 127s (notificaciones de la secretaría de Estado).
105. Cf. H. STEHLE 132s (según notificaciones de Hencke).
106. Tel. 101 Bergen, Roma, 24 de octubre de 1927 (Pol. Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn: Geheimakten, Vatikan Pol. 3 [= K 012074]). En H. STEHLE 141, se da una fecha errónea; son también falsos, ibid., 445, nota 19, la fecha y el lugar; carece, pues, de importancia la polémica contra E. Winter a propósito del falso lugar donde se halla este documento.

Pío XI y la Alemania nacionalsocialista

El camino hacia el concordato con el Reich (abril-julio 1933). La primera fase de la política exterior de Pío XI estuvo marcada por la firma del concordato con el Reich. Tras los acuerdos lateranenses, ningún otro concordato del período entre guerras atrajo tanto la atención pública de los contemporáneos como el alemán. Su alcance ha sido objeto de vivas discusiones, desde que en la década de los sesenta estalló la polémica histórico-política sobre la actitud observada por el catolicismo alemán en la conquista del poder por Hitler [108]. A raíz de la publicación de las actas fundamentales en 1969 [109], la gran monografía de Ludwig Volk (1972), sobre la historia del concordato del Reich, marcó un hito raras veces igualado por la investigación histórica.

Este autor confirma plenamente las anteriores noticias aportadas por Robert Leiber [110], según el cual la Santa Sede no tuvo la menor influencia en la conquista del poder por Hitler en la primavera de 1933. Este hecho nunca había sido puesto en duda respecto del nombramiento de Hitler como canciller del Reich (30 de enero), por decreto ley de 28 de febrero [111] y de las elecciones para el Parlamento (5 de marzo). Pero algunos investigadores opinaban que sí había existido aquella influencia para el voto afirmativo del *Zentrum* respecto de la ley de poderes extraordinarios y para la declaración, algo posterior, de la Conferencia episcopal

107. Cf. H. STEHLE 143 (notificaciones de la secretaría de Estado).
108. Sobre este punto, U. VON HEHL, *Kirche, Katholizismus und das nationalsozialistische Deutschland,* en D. ALBRECHT (dir.), *Kirche,* 219-251.
109. A. KUPPER, *Staatliche Akten,* en L. VOLK, *Kirchliche Akten.*
110. En último término R. LEIBER, *Der Vatikan und das Dritte Reich,* en «Politische Studien» 14 (1963) 293-298.
111. La importancia de este decreto ley es difícilmente exagerable. Para la conquista del poder por Hitler fue tan decisivo al menos como la ley de poderes extraordinarios. Cf. K. REPGEN, *Hitlers Machtergreifung und der deutsche Katholizismus. Versuch einer Bilanz,* en D. ALBRECHT (dir.), *Kirche,* 6, nota 10 (con una alusión a Bracher).

alemana de Fulda. Ambos grupos, es decir, la fracción parlamentaria del *Zentrum* y los obispos, habían dado su aprobación con la mirada puesta en el concordato entonces en período de negociación, lo que les habría inclinado hacia el nacionalsocialismo o, dicho clara y lisamente, habrían aceptado la dictadura a cambio de determinadas concesiones político-culturales. Las fuentes no confirman este punto de vista. En el voto favorable del *Zentrum*, el 23 de marzo, no tuvo la menor influencia el futuro concordato con el Reich [112]. De igual modo, el atento análisis de la génesis de la declaración episcopal de 28 de marzo [113], en virtud de la cual quedaban abolidas las prohibiciones — condicionales y ya de varios años de duración — contra el nacionalsocialismo, indican que ni el Vaticano ni la nunciatura de Berlín intervinieron en las decisiones de la Conferencia. Es, en cambio, cierto, lo contrario, es decir, que la declaración de Hitler, el 23 de marzo, en la que afirmaba que el régimen desarrollaría una política de amistad con la Iglesia, seguida del mencionado voto favorable del *Zentrum* a la ley de poderes extraordinarios y de la abolición de las anteriores prohibiciones episcopales contra el nacionalsocialismo el 28 de marzo, plantearon un dilema al Vaticano, cuando el 10 de abril el vicecanciller del Reich, el católico Franz von Papen, presentó al cardenal secretario de Estado una oferta, en orden a la firma del concordato, en la que se le concedían a la Santa Sede, ya de antemano, muchas cosas, entre ellas la referente a la enseñanza, que la Curia no había conseguido de ninguno de los gobiernos de Weimar desde 1920.

No existía, evidentemente, ningún motivo por el que la Santa Sede tuviera que rechazar aquella oferta de negociación. La opinión, ampliamente difundida en el mundo, de que Hitler no podría mantenerse mucho tiempo en el poder, no fue considerada por el Vaticano como premisa de una eventual alternativa. Respecto del cardenal Pacelli, cuenta con sólidos argumentos la afirmación de que, ya desde el principio, daba por supuesto que el Tercer *Reich* se mantendría en pie durante mucho tiempo [114]. No sabemos si

112. Documentación exacta en L. VOLK, *Geschichte* 80-83 (con una valoración crítica de las afirmaciones, contrarias pero equivocadas, de las memorias de Brüning).

113. Texto en B. STASIEWSKI I, 20-32. Sobre esto, L. VOLK, *Geschichte* 76ss.

114. Sobre el pesimismo de Pacelli, cf. L. VOLK, *Geschichte* 63, nota 21.

también el papa compartía esta opinión. Es cierto que, en la primavera de 1933, y por un corto período de tiempo, Pío XI pensó — contrariamente a su secretario de Estado — que tal vez Hitler podría ser un factor de defensa frente al comunismo [115]. Pero esta creencia se había desvanecido ya evidentemente el 19 de mayo, cuando recibió la visita del obispo de Osnabrück; en el transcurso de la misma, su juicio sobre la situación interna alemana era fluctuante, pero, al parecer, predominaba el pesimismo [116]. A finales de agosto fustigó con vehementes palabras la persecución desencadenada en Alemania contra los judíos, calificándola de ofensa «no sólo a la moral, sino también a la cultura» [117].

Uno de los factores que influyeron decisivamente en el Vaticano para iniciar las negociaciones fue la nueva dimensión del peligro que se cernía sobre Alemania. Con el decreto ley de 28 de febrero y la ley de poderes extraordinarios de 24 de marzo, Hitler había creado las «dos leyes fundamentales del naciente Estado nacionalsocialista» (L. Volk). En caso de necesidad, el gobierno podía determinar por sí mismo si podía prescindir de la constitución. Y esto privaba a la Iglesia católica alemana de toda la anterior protección jurídica. Así, pues, ahora «necesitaba el concordato» con mayor urgencia que en ninguna otra época del pasado. En efecto, si se le negaban las antiguas seguridades jurídicas, se veía obligada a procurarse otras nuevas, en la medida de lo posible. Así, pues, a partir de las negociaciones de 1933, la Santa Sede consideró el concordato con el Reich como un arma defensiva, a diferencia de lo ocurrido con los acuerdos de Letrán.

El curso externo de las negociaciones concordatarias con el Reich no tuvo excesivas complicaciones. Papen mantuvo conversaciones en Roma, del 10 al 18 de abril. En ellas su interlocutor eclesiástico presentó un borrador del que, el 20 de abril, y con algunas modificaciones introducidas por deseo del papa, salió el esquema conocido por los investigadores como *Kaas* I, sustituido, el 11 de mayo, sin modificaciones esenciales, por el proyecto *Kaas* II [118], del que se envió copia tanto a Berlín como a la Con-

115. Sobre este punto, L. VOLK, *Geschichte* 64 e i.. *Faulhaber-Akten* I, 745.

116. L. VOLK, *Kirchliche Akten* 33.

117. Informe de Kirkpatrick, de 28 de agosto de 1933 (texto en L. VOLK, *Geschichte* 217, nota 20).

ferencia episcopal de Fulda (31 de mayo). A mediados de junio llegaron a conocimiento del Gobierno algunas modificaciones propuestas por el episcopado. El 28 de junio regresó Papen al Tíber, para iniciar las auténticas negociaciones, si bien ya desde el 18 de abril había encargado del análisis de determinados aspectos concordatarios al prelado Ludwig Kaas [119], residente en Roma. Papen traía un nuevo esquema, que fue discutido desde el 30 de junio al 2 de julio, en el Vaticano, con la presencia, desde el día 1.º, del arzobispo de Friburgo Gröber. El 2 de julio se llegó a un acuerdo sobre un texto [120] que podía ser firmado por ambas partes. Aquella misma tarde lo aprobaba el papa, pero no Hitler, que intentaba ganar tiempo. Convocó al ministro del interior (que era de hecho la autoridad competente en la materia) y el 5 de julio despachó a Roma al director ministerial Buttmann, en calidad de nuevo negociador adicional. El día 8 de julio, y al cabo de una nueva tanda de conversaciones, se había conseguido ya el texto para la firma [121], aprobado el día 14 por el gabinete del Reich, de modo que, el 20 de julio de 1933, Pacelli y Papen pudieron firmar el documento en el Vaticano.

Los puntos políticos más debatidos durante los tres meses de negociaciones, hasta el 1.º de julio, fueron la despolitización del clero (art. 32) y la protección de las asociaciones católicas (art. 31). A la petición formulada al principio por el régimen alemán, de que se prohibiera al clero, en principio, toda actividad política partidista, respondió Kaas en abril con una contrapropuesta sumamente hábil. Sugería en ella que a la actitud benévola del Estado respondería la Santa Sede con una cierta reducción del número de sacerdotes dedicados a la pastoral que desarrollasen al

118. Texto en A. KUPPER, *Staatliche Akten* 41-55.

119. Kaas, el mejor especialista alemán en temas concordatarios, fue hasta el 6 de mayo de 1933 presidente del partido del *Zentrum*. No puede fijarse de forma clara y formal su función en las negociaciones sobre el concordato del Reich. Carecen de base las acusaciones que se han lanzado contra él a propósito de aquellas negociaciones (últimamente, en 1970, en las Memorias de Brüning, redactadas, en lo que concierne a estos pasajes, después de 1945). Cf. los detalles en L. VOLK, *Geschichte* 201-211. Para una exposición global, R. MORSEY, *Ludwig Kaas (1881-1952)*, en id., (dir.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts*, Maguncia 1973, 263-272.

120. Texto en A. KUPPER, *Staatliche Akten* 149-163; L. VOLK, *Kirchliche Akten* 95-106.

121. Texto en A. KUPPER, *Staatliche Akten* 199-213.

mismo tiempo una actividad política, mediante una serie de medidas de derecho eclesiástico, hechas en un clima de mutua amistad. En el terreno de los hechos, esto equivalía a «más vale poco que nada» [122]. Pero a finales de junio el escenario político de Alemania sufrió un cambio radical. Como todos los demás partidos, también el *Zentrum* llegó a su fin. Era inminente su disolución [123]. Una vez consumada su desaparición, el art. 32 no era una concesión de la Iglesia, sino todo lo contrario, una «protección de la Iglesia contra la invasión nacionalsocialista en el clero», como decía explícitamente el *votum* de Leiber de 29 de junio [124]. Cuando, pues, los días 1 y 2 de julio, el Vaticano admitió el artículo 32, apenas si «sacrificaba» nada y adquiría, en cambio, la posibilidad de salvar las asociaciones católicas. Las alternativas concretas de la negociación se habían reducido a uno de estos dos puntos: o concordato con el Reich o renuncia total a las organizaciones católicas.

Ya en abril de 1933, el régimen alemán consideraba peligroso el asociacionismo católico, surgido en el siglo XIX y nutrido por una magnífica red de organizaciones que contaban con numerosos afiliados. En los meses siguientes, este asociacionismo pudo resistir con menos daños que por ejemplo los sindicatos o los partidos, porque no estuvo tan expuesto a los ataques directos de los nacionalsocialistas y porque mostró una más sólida voluntad de resistir y defender su independencia. Pero no estaba exento de amenazas procedentes del exterior. Ya el esquema *Kaas* I establecía, previendo esta situación, un artículo (genérico) de protección de las asociaciones católicas, que más tarde fue ampliado y a la

122. K. REPGEN, *Das Ende der Zentrumspartei und die Entstehung des Reichskonkordats*, en id., *Historische Klopfsignale für die Gegenwart*, Münster 1974, 109.

123. Los sindicatos socialistas fueron disueltos el 2 de mayo de 1933, los cristianos el 23 de junio. También quedaba suprimido, el 22 de junio, el SPD, aunque había dado su aprobación a la declaración gubernamental de Hitler de 17 de mayo. En Baviera fueron encarcelados, el 25 de junio, 2000 mandatarios del BVP, entre ellos 200 sacerdotes, para precipitar, mediante esta medida de fuerza, la disolución del partido. El 27 de junio quedaba disuelto el DNVP y el 28 del mismo mes el partido del Estado (DDP). El 29 de junio predecía Brüning la disolución del partido del *Zentrum* para el día siguiente, 30 de junio. De hecho, se retrasó hasta el 5 de julio (por autodisolución). El 4 de julio se habían disuelto el BVP y el DVP.

Para el fin del partido del *Zentrum*, puede leerse R. MORSEY, *Der Untergang des politischen Katholizismus*, Stuttgart 1977 (reedición completamente revisada de su fundamental estudio de 1960; sobre esto, U. VON HEHL 228s).

124. Texto en L. VOLK, *Kirchlichen Akten* 86-89, aquí 89.

vez concretado por la conferencia episcopal alemana de Fulda. En cambio, según el esquema del gobierno de finales de junio, una parte importante de las organizaciones quedaría sin protección concordataria. Y esto significaba lo peor, porque mientras tanto las oleadas de unificación y las acciones policiales estaban dando a entender que, en el futuro, también en este ámbito se acudiría, en Alemania, a las «soluciones definitivas», impuestas por la violencia. De hecho, ya había sido disuelta la inmensa mayoría de las asociaciones católicas más importantes, o se hallaban bajo la amenaza directa de ser integradas en las formaciones nacionalsocialistas, cuando se iniciaron en Roma las rondas de negociaciones.

En esta situación, la Santa Sede se preguntaba si merecía siquiera la pena el intento de negociar. Fue Gröber, representante del episcopado alemán, quien dio el impulso definitivo. El 1.º de julio, sólo veía la alternativa o de dejar que todo se viniera abajo o «al menos provisionalmente» recobrar el *statuo quo ante* [125]. El 2 de julio, ya más cautelosamente, estableció como condición que el gobierno alemán pusiera fin a sus recientes acciones policiales (del 1.º de julio) y ofreciera garantías para el futuro [126]. Se consiguió avanzar por este camino. Ante la perspectiva de la firma provisional, Hitler revocó la mayoría de las medidas del 1.º de julio contra las organizaciones y sus dirigentes y prohibió que se repitieran [127]. Así, pues, a diferencia de la suerte corrida por los partidos políticos y los sindicatos, las asociaciones católicas pudieron mantenerse en pie — con algunas excepciones — en el verano de 1933, aunque, por supuesto, no sin ataques y, además, sólo por el momento. Para ellas el concordato del Reich era sólo una tregua, no un armisticio (L. Volk).

Éstas eran las cuestiones que se debatían en la complicada historia del origen del art. 31. La formulación definitiva equivalía a una garantía incondicional en favor de aquellas organizaciones católicas cuyos objetivos eran exclusivamente religiosos, culturales o caritativos (párrafo 1); las otras sólo gozaban (a tenor del párrafo 2) de esta garantía en determinadas condiciones. El párrafo 3

125. De Gröber a Pacelli, 1.º de julio de 1933 (L. Volk, *Kirchliche Akten* 92s).
126. De Gröber a Pacelli, 2 de julio de 1933 (L. Volk, *Kirchliche Akten* 107).
127. Texto en A. Kupper, *Staatliche Akten* 219s.

establecía que el gobierno y el episcopado regularían, de común acuerdo, cuáles eran concretamente las asociaciones puestas bajo la protección del concordato. El concordato mismo no contenía ninguna mención expresa de los criterios y de las competencias para dicha regulación. El hecho de que, incluso así, la Santa Sede firmara, el 20 de junio, constituía, para el ponente del ministerio del Reich, tal vez «el más grave error táctico» cometido por la Curia en el tema concordatario [128]. No hay nada que oponer a esta opinión. Inmediatamente después de la entrada en vigor del acuerdo, el Estado se aprovechó de aquella laguna para reclamar a su favor la competencia exclusiva para la fijación de los principios y la confección de las listas de las organizaciones protegidas. El Vaticano no lo aceptó. La lucha subsiguiente — sin victoria posible para la Iglesia — en torno a los «principios de interpretación» y a la lista de asociaciones protegidas constituyó una parte sustancial de las relaciones germano-vaticanas después de la conclusión del concordato.

Tal vez la Iglesia habría podido conseguir la solución de los problemas no resueltos del art. 31 si hubiera condicionado la ratificación a este tema. Pero no se hizo así, porque los obispos alemanes reunidos en Fulda (29-31 de agosto) habían llegado a la conclusión de que «cuanto antes, mejor» [129]. Les empujaba a ello, de una parte, el temor de que Hitler perdiera interés por el concordato, y, de otra, porque se esperaba que una vez el concordato tuviera fuerza jurídica, podría ofrecerse una resistencia más sólida a las crecientes acciones anticatólicas. Ante el deseo del episcopado alemán, la Santa Sede dejó de lado sus propias dudas y el 10 de septiembre firmó la ratificación (anexo secreto el 2 de noviembre).

Al igual que en los acuerdos de Letrán, la significación histórica del concordato con el Reich sólo puede valorarse adecuadamente distinguiendo entre consecuencias inmediatas y consecuencias a largo plazo. Es indiscutible que acrecentó el prestigio de Hitler; su maquinaria propagandista interpretó la firma del cardenal secretario como una legitimación pontificia del nacionalso-

128. W. Conrad, *Der Kampf um die Kanzeln. Erinnerungen und Dokumente aus der Hitlerzeit*, Berlín 1957, 44.
129. De Gröber a Leiber, 2 de septiembre de 1933 (L. Volk, *Kirchliche Akten* 242).

cialismo. Esto era objetivamente falso, pero políticamente inevitable. Por lo demás, esta propaganda tuvo diversas repercusiones. Apenas afectó en nada a la política exterior de los demás Estados. «La conclusión del concordato lleva implícita muy escasa simpatía del Vaticano hacia el régimen nazi en Alemania», opinaba el enviado británico ante el Vaticano, con una mirada retrospectiva, a finales de aquel año [130]. También fue mínima su repercusión entre los católicos europeos fuera de Alemania, aunque tal vez fue algo más acusada en Iberoamérica, donde, de todas formas, existían otros factores más importante. Fue, en cambio, más acusada entre los católicos alemanes, aunque también en este punto es preciso precaverse de ideas exageradas. Es indudable que aquel acuerdo «no supuso el hundimiento de la capacidad de resistencia de los católicos alemanes contra un régimen criminal», a pesar de que así lo afirmaron ciertos círculos políticos en la década de los 50 [131] y de lo que han venido sosteniendo en el decenio siguiente algunos historiadores con ideas preconcebidas [132]. Es, en cambio, un hecho cierto que el concordato con el Reich sirvió a una serie de publicistas católicos de punto de partida para intentar crear un clima de distensión y una especie de puente entre el catolicismo y

130. TH.E. HACHEY, *Anglo-Vatican Relations 1914-1939*, 252

131. Así, Thomas Dehler, presidente de la fracción FDP del Parlamento federal alemán, el 11 de marzo de 1956; cf. J.M. GÖRGEN, *Pius XII. Katholische Kirche und Hochhuths «Stellvertreter»*, Buxheim 1962, 42. La tirada de la más importante revista católica (de la oposición) «Junge Front», pasó de 85 000 ejemplares a comienzos de 1933, a 120 000 a fines del mismo año. En la fecha de su prohibición, a comienzos de 1936, la tirada alcanzaba los 330 000. Cf. K. GOTTO, *Die Wochenzeitung Junge Front/Michael*, Maguncia 1970, 225s. La juventud masculina católica perdió, entre mediados de 1933 y mediados de 1934, aproximadamente la tercera parte de sus afiliados, pero aumentó en cambio, muy rápidamente, la tirada de las publicaciones de sus asociaciones; cf. B. SCHELLENBERGEN, *Katholische Jugend und Drittes Reich. Eine Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933 - 1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz*, Maguncia 1975, 178, 198. J. ARETZ, *Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus. Der Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands 1923-1945*, Maguncia 1978, calcula, por su parte, que las pérdidas experimentadas entre mediados de 1933 y fines de 1934 por las asociaciones de trabajadores de Alemania occidental no pasaron del 8 por 100 aproximadamente. Faltan investigaciones sobre la situación (diferente) de los universitarios católicos. Para los maestros (¡pero no las maestras!) de las escuelas nacionales, cf. H. KÜPPERS, *Der katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitler-Diktatur. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Volksschullehrerstandes*, Maguncia 1975.

132. Así G. LEWY, *Die katholische Kirche und das Dritte Reich*, Munich 1965, 109; además, U. VON HEHL 238ss, y L. VOLK, *Zwischen Geschichtsschreibung und Hochhuthhprosa. Kritisches und Grundsätzliches zu einer Neuerscheinung über Kirche und Nationalsozialismus*, en D. ALBRECHT (dir.), *Kirche* 194-210.

el nacionalsocialismo. De todas formas, ni siquiera esta parte (más bien pequeña que grande) de católicos alemanes renunció —en contraposición a una sección nada insignificante del protestantismo alemán— al depósito de la fe, pues defendió con firmeza un derecho de intervención eclesiástica en las *res mixtae* y pidió mayor autonomía para las asociaciones católicas. Intentaban, pues, levantar un edificio sobre la base ilusoria de que la otra parte estaba dispuesta a limitar de forma sustancial sus pretensiones totalitarias. Muy pronto pudo verse la falsedad de esta esperanza. Los intentos católicos por lanzar un puente de unión se hundieron, con muy pocas excepciones, ya en el invierno de 1933-34 y, lo más tarde, en el verano de 1934.

Por el lado contrario, el concordato aportó también a la Iglesia un gran éxito a corto plazo. Pudo impedirse, literalmente en el último minuto, la catástrofe total del asociacionismo católico. Quien desee subrayar el error de la negociación del art. 31, tendrá también que reconocer este aspecto positivo. En los primeros meses subsiguientes a la ratificación, fue precisamente el concordato una ayuda insustituible para la mayoría de las asociaciones amenazadas, que luchaban por su existencia. A diferencia del protestantismo alemán, la Iglesia católica pudo seguir siendo en Alemania lo que siempre había sido. «Nunca fue tan sólida en el pasado la posición de la Iglesia católica romana en Alemania como lo es ahora», escribía el mejor especialista en cuestiones eclesiásticas alemanas, el 30 de septiembre de 1933 [133]. «Se apoya en sus propios principios, garantizados por el concordato. Los sacerdotes gozan de libertad para enseñar en sus iglesias a viejos y jóvenes *lo que* ellos (el subrayado es del autor) quieren, sin que exista ninguna posibilidad de injerencia de tipo profano» [134].

A largo plazo, en cambio, Hitler obtuvo del concordato muy

133. A. Koechlin a G. Bell, 30 de septiembre de 1933 (A. LINDT [dir.] *George Bell-Alphons Koechlin. Briefwechsel 1933-1954*, Zurich 1969, 47).

134. Elly Heuss-Knapp, esposa del primer presidente de la República federal de Alemania, decía en una carta de 18 de mayo de 1933: «Nuestros amigos... han anunciado al menos, de forma clara e inequívoca, que para la Iglesia es inadmisible el párrafo sobre los arios. Pero yo voy más lejos y declaro abiertamente a toda persona que el mismo día en que este párrafo se ponga en vigor, abandonaré la Iglesia. No puedo decir con la misma claridad que entre en la Iglesia católica, pero pienso en ello» (M. VETER [dir.], *E. Heuss-Knapp, Bürgerin zweier Welten. Ein Leben in Briefen und Aufzeichnungen*, Tubinga 1961. 228.

pocas ventajas o, para decirlo más exactamente, ninguna. No arrinconó, en contra de lo que más tarde se ha afirmado, a los obispos alemanes contra las cuerdas [135], sino que, al contrario, fue Hitler quien consideró más tarde el concordato como una molesta atadura. Precisamente por eso, prescindió cada vez más de él, siempre y en la medida que le parecía conveniente para alcanzar sus fines, conducta que no sorprendió nada al Vaticano [136]. Con todo, no se violaron todas y cada una de las cláusulas concordatarias y, con la existencia del concordato, se concedía a la Iglesia la posibilidad de denunciar y rechazar cada una de las violaciones. El concordato fue una excelente línea defensiva — como había vaticinado — en agosto de 1937 [137], el cardenal secretario de Estado y como pudo repetir, ya papa, el 2 de junio de 1945, cuando había pasado a ser un *factum* histórico [138]. En efecto, el concordato constituyó una ayuda esencial para que la iglesia alemana pudiera llevar a buen fin la tarea — nada fácil ni evidente, por otra parte — de afirmar su independencia, frente al poder de Hitler, hasta el punto de que los obispos y el clero pudieron proclamar, sin recortes, la fe y las costumbres y administrar los sacramentos. El hecho de que el catolicismo alemán pudiera salir de la etapa del III *Reich* esencialmente mucho más intacto que casi todos los demás grandes grupos de situación similar, es una de las consecuencias a largo plazo del acuerdo del 20 de julio de 1933. «Con sus garantías, creó la base jurídica a partir de la cual pudo oponerse y se opuso de hecho al totalitarismo» [139].

Entre el concordato con el Reich y la encíclica «Mit brennender Sorge» (1933-1937). Tras la firma del concordato con el Reich, el objetivo principal de la política exterior pontificia fue garantizar la libre administración de los sacramentos y la predicación de la fe en Alemania. Esta meta se advierte claramente en la larga disputa en torno a los «principios de interpretación» y la lista de

135. Así, G. RITTER, *Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung*, Stuttgart 1954, 114.

136. Informe de Kirkpatrick de 19 de agosto de 1933 (repetido en L. VOLK, *Geschichte* 250s).

137. Cf. nota 136.

138. AAS 37 (1945) 163.

139. K. GOTTO, art. *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, en StL 10 (Friburgo de Brisgovia ^{6}1970) 489.

asociaciones protegidas por el art. 31 [140]. La Santa Sede hizo grandes esfuerzos por corregir las lagunas de julio de 1933. No lo consiguió, en sentido positivo; pero tuvo un efecto beneficioso, porque contribuyó poderosamente a disminuir el número de disposiciones que hubieran sido mucho más funestas para la Iglesia que una situación sin ningún tipo de convenio. A principios de 1935 las negociaciones habían fracasado prácticamente, ante la intransigencia nacionalsocialista, aunque, en cuanto a la forma, ninguna de las dos partes quiso ponerles fin. El ministerio para asuntos eclesiásticos del Reich, creado en julio de 1935, pidió nuevas propuestas a los obispos, lo que entrañó la reanudación de las negociaciones, orales y escritas, interrumpidas tácitamente, por parte del Estado, en la primavera de 1936. El 10 de diciembre de este año se calificó ya, en términos explícitos, de «superflua» la continuación, porque se había producido una situación nueva [141]. En principio, tanto los obispos como el Vaticano estaban dispuestos a nuevas conversaciones, aunque no fuera más que por la simple razón de que no querían suministrar a la otra parte un pretexto para desentenderse cómodamente de las obligaciones concordatarias.

En estas agitadas negociaciones se debatía el tema de si la Iglesia podía o no salir fuera de los muros de la sacristía. Toda cesión eclesiástica en este punto ampliaba el dominio totalitario y toda resistencia actuaba como barrera contra el mismo. El problema de dónde debería trazarse la línea fronteriza era, hasta cierto punto, una cuestión de cálculo y prudencia. En términos generales, la Curia se abstuvo de influir sobre los obispos en esta cuestión. El no categórico [142] a un proyecto concertado por la delegación episcopal en junio de 1934 [143] fue una excepción (aunque de una importancia difícil de exagerar) pero, por otra parte, el Vaticano sabía bien que su decisión estaba respaldada por las asociaciones alemanas afectadas y que, con su actitud, fortalecía la posición de dichas organizaciones frente a los obispos. En conjunto, se intentó

140. Los documentos eclesiásticos y los borradores de los textos en B. STASIEWSKI I-III y D. ALBRECHT I.

141. Cf. D. ALBRECHT I, 195, nota 7.

142. Primero, por medio de Pacelli a Bertram, 23 de julio de 1934 (B. STASIEWSKI I, 762-769).

143. Texto en B. STASIEWSKI I, 744-746.

situar la línea defensiva del asociacionismo en posiciones relativamen avanzadas, aunque este propósito sufrió continuos recortes en los detalles concretos. Así, por ejemplo, la Santa Sede sólo aceptó la prohibición —de acuerdo con el texto del tratado— de la actividad de las organizaciones «de política de partidos»; pero insistió siempre en el derecho básico de las organizaciones a desarrollar actividades políticas generales, es decir, en el derecho a ocuparse de los problemas fundamentales del Estado y de la sociedad. Por consiguiente, al defender los derechos que había obtenido en el concordato con el Reich, la Iglesia creaba un muro de contención contra el alud totalitarista. Manteniendo con firmeza su posición con los medios a su alcance, se convertía automáticamente en un importante factor general antitotalitarista.

La misma función tuvo, en otro campo, el copioso intercambio de notas entre la Santa Sede y el régimen del Reich, puesto en marcha inmediatamente después de la ratificación, por iniciativa del Vaticano. «Alma y motor» (D. Albrecht) de este intercambio fue, en estrecha conexión con el papa, el cardenal secretario de Estado. De forma repetida y casi incansable, se ponía ante los ojos del régimen «una y otra vez, la brutal discrepancia entre el derecho concordatario y la realidad, hostil al concordato» [144]. Pacelli partía de la neutralidad —heredada de León XIII— de la Iglesia frente a todas las formas de Estado. Utilizaba este planteamiento para proclamar la necesidad de un mínimo de condiciones morales que debería cumplir toda nación, bajo cualquier forma de gobierno. Los principios del derecho natural servían aquí de hilo conductor. Basándose en afirmaciones de principio formuladas con notable vigor, las notas constituían una acusación contra todo dominio de la violencia. «No existe ninguna cláusula concordataria que pueda obligar a la Iglesia a reconocer que sus fieles están sujetos a leyes del Estado que les alejen de la primera de las exigencias de todas las leyes estatales con fuerza vinculante, a saber, de su armonía con la ley divina» [145]. Se rechazó con total determinación uno de los principios fundamentales del nacionalsocialismo: «Es impensable una norma humana que no esté enraizada en lo divino. Este enraizamiento no puede estar en un "divino"

144. D. Albrecht I, p. XXI.
145. D. Albrecht I, 255 (10 de julio de 1935).

arbitrario de la raza ni en la absolutización de la nación. Este "dios" de la raza y de la sangre no sería sino el reflejo de la propia limitación y estrechez» [146]. El editor de este documento está en lo cierto cuando afirma, sintetizando, que aquí, y sobre la base del concordato con el Reich, «durante muchos años se echó en cara, al gobierno alemán, la verdad embarazosa de un modo como no habían podido los que querían, ni habían hecho los que podían» [147].

Contra esto se ha objetado que un auténtico testimonio habría exigido unas declaraciones ante la opinión pública, «con un compromiso personal y definitivo», y que no era suficiente limitarse a unas afirmaciones de principio que quedaban reducidas al ámbito interno de los documentos diplomáticos [148]. Pero esta opinión no advierte bien cuál era el objetivo que perseguían las notas. No eran tan sólo documentos diplomáticos de índole confidencial. La Santa Sede hizo imprimir en tres series (1934 y 1936), como *Libro blanco*, las piezas más importantes de aquel intercambio de notas. El régimen nazi lo sospechaba y en sus cálculos políticos tuvo que tener siempre en cuenta el constante peligro de que las notas se dieran efectivamente a la publicidad. Más importante aún fue el hecho de que estos libros blancos fueran enviados a los obispos alemanes y señalaban, por consiguiente, al episcopado, la línea de opinión y de voluntad vaticana, con lo que se convirtieron en un instrumento esencial de la dirección interna de la Iglesia. Además, el año 1935, «L'osservatore romano» publicó el contenido de dos notas muy claras y, desde este periódico pasaron directamente a los boletines eclesiásticos de los obispados alemanes [149]. Y esto es, evidentemente, publicidad, aunque sólo sea oficiosa. Para concluir, fue totalmente pública y oficial la encíclica *Mit brennender Sorge* (Con viva preocupación). El concordato con el Reich, el intercambio de notas y la encíclica fueron las etapas sucesivas de la unitaria batalla defensiva de la Iglesia.

Desde la encíclica «Mit brennender Sorge» hasta el final del pontificado (1937-1939). La encíclica *Mit brennender Sorge*, fe-

146. D. Albrecht I, 146s (14 de mayo de 1934).
147. D. Albrecht I, p. XXIV.
148. E.-W. Böckenförde, en «Der Staat» 8 (1969) 266s.
149. L. Volk, *Enzyklika* 175s.

chada el 14 de marzo de 1937 [150], fue leída el 21 de marzo (domingo de ramos) en las iglesias católicas de Alemania y distribuida además con profusión en numerosos ejemplares impresos. Se trata del documento pontificio más conocido de la lucha de la Iglesia católica contra Hitler. El motivo oficial lo proporcionaron los obispos alemanes, a través del tradicional escrito de homenaje de la conferencia episcopal de Fulda, de 18 de agosto de 1936 [151]. Cinco de ellos habían sido invitados a Roma, en enero de 1937, para presentar un informe: los tres cardenales y dos de los obispos más jóvenes [152]: Clemens August von Galen (Münster) y Konrad von Preysing (Berlín) que, en la conferencia episcopal, figuraban en el ala «dura». Tras varias conversaciones, se llegó al acuerdo de atenerse al concordato con el Reich, siempre que ello fuera posible. Aunque las opiniones estaban divididas sobre la amenaza de ruptura del concordato que una circular pontificia podría provocar, todos coincidían en que sería oportuna una carta pastoral sobre el tema. Faulhaber había preparado incluso, en el más estricto secreto, un primer borrador de la misma, con destino a Pacelli (21 de enero de 1937) [153]. Luego, el cardenal secretario fue elaborando, hasta el 10 de marzo, el texto definitivo, probablemente con la colaboración de Kaas y —tal como puede demostrarse— bajo la supervisión personal del papa.

Faulhaber era un excelente predicador. Su esquema quería ser una homilía. Describía en ella las más importantes amenazas a que se veía expuesta la fe católica en el momento actual, exponiendo en primer lugar los elementos positivos (fe «pura» en Dios, fe «pura» en Cristo, fe «pura» en la Iglesia, fe «pura» en el primado papal). Precavía a continuación, con acentos polémicos, frente a las premisas y los métodos nacionalsocialistas, contra lo que hoy llamaríamos «transformación de función» («no reinterpretación de los valores sacros»). Seguían palabras de aliento y estímulo a la juventud, los sacerdotes y los «fieles» y, en particular, a los miembros de las asociaciones y a los padres católicos (lucha en favor de las escuelas confesionales).

El esquema de Faulhaber era un «escrito doctrinal y exhortador» (L. Volk). Pacelli añadió un tercer elemento. Describía la persecución de la Iglesia católica bajo el III *Reich* no sólo como un hecho innegable, sino también como un hecho directamente derivado de los fundamentos y objetivos políticos del nacionalsocialismo. Esto es lo que confería a la encíclica su mordiente actual. «Por la otra parte —decía el papa— se ha erigido en norma ordinaria el desfigurar arbitrariamente los pactos, eludirlos, desvirtuarlos y, finalmente, violarlos más o menos abiertamente.» La «experiencia de los años transcurridos» había puesto al descubierto «las maquinaciones que, ya desde el principio, no se propusieron otro fin que una lucha hasta el aniquilamiento». Se explicaba luego, con lujo de detalles, que esta lucha de aniquilación tenía su raíz en el hecho de la incompatibilidad de la fe católica con los principios de dominio nacionalsocialistas. «Si la raza o el pueblo, si el Estado o una forma determinada del mismo, si los representantes del poder estatal u otros elementos fundamentales de la sociedad humana tienen en el orden natural un puesto esencial y digno de respeto: con todo, quien los arranca de esta escala de valores terrenales elevándolos a suprema norma de todo, aun de los valores religiosos, y, divinizándolos con culto idolátrico, pervierte y falsifica el orden creado e impuesto por Dios, está lejos de la verdadera fe y de una concepción de la vida conforme a ella.» La idea de la raza, el principio del caudillaje y el totalitarismo eran, pues, rechazados por la fe. El hombre, «como persona, tiene derechos recibidos de Dios», que «han de ser defendidos contra cualquier atentado de la comunidad». A propósito de las inscripciones escolares, hablaba el pontífice de una situación «de notoria creencia de libertad». La encíclica de 1937 tenía acentos mucho más duros que la *Non abbiamo bisogno*. Pero, al igual que en 1931, el papa no quería hundir todos los puentes.

Las repercusiones de la encíclica sólo pueden valorarse teniendo en cuenta su objetivo. La carta pastoral pontificia quería ser «una palabra de verdad y de estímulo moral». En las capas fieles

150. AAS 29 (1937) 145-167; M 211-238. No existe una versión latina de esta encíclica. Han sido numerosas las reimpresiones, la mejor de todas la que presenta D. Albrecht I, 404-443. La versión castellana de P. Galindo puede verse en *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, Acción católica española, Madrid ⁴1955, 139ss.

151. Texto en B. Stasiewski III, n.º 315/IIa.

152. La medida aritmética de la edad de los obispos alemanes era en 1937 de 64 años (7 de más de 70 años, 9 entre 60 y 70, 8 entre 50 y 59, 1 de menos de 50). Galen tenía 59 años y hacía ya 3 que era obispo, Preysing tenía 57 y llevaba 4 en el episcopado.

153. Texto ahora en D. Albrecht I, 404-443. Ibid. 402s, se exponen las investigaciones fundamentales de A. Martini.

a la Iglesia, a las que se dirigía el nivel intelectual de la encíclica, es muy probable que se alcanzara plenamente este objetivo delimitador. En las capas restantes, que apenas podían comprender la estructura artística de las frases sin una previa explicación, pudo tal vez faltar la comprensión teórica [154], pero no fue menor el efecto de solidaridad. Y es que las distinciones y conclusiones de detalle eran mucho menos importantes que el hecho inaudito de que el papa se dirigiera a la opinión pública mundial para clamar: la Iglesia lucha en Alemania a vida o muerte. Vosotros, católicos alemanes, que sois perseguidos, vosotros tenéis razón; no os dejéis engañar; yo estoy con vosotros.

Al efecto inmediato de la encíclica respondió la reacción de la parte contraria, que sólo tuvo conocimiento de la inminente lectura del documento en el último minuto [155]. Los dirigentes nacionalsocialistas no se atrevieron a afrontar el riesgo de prohibir a 11 500 párrocos la lectura en público, en sus iglesias, del escrito del papa, llevada a cabo el 12 de marzo. Pero hicieron cuanto estuvo en su mano por impedir, con medidas drásticas, su difusión e iniciaron una propaganda tempestuosa y destemplada. El 6 de abril, ordenó Hitler que se reanudara, sin perder un minuto, el proceso por faltas contra la moral — sobreseído el año anterior — contra religiosos y sacerdotes. Se abrió así una acción propagandística de una perfección y radicalidad pocas veces superada, cuyo objetivo era romper los lazos de unión entre el pueblo fiel y sus dirigentes espirituales [156]. La lealtad de los católicos alemanes superó la prueba, no sin la ayuda, sumamente activa, de los obispos y del clero.

Mientras tanto, el régimen nazi preparaba la denuncia del concordato, tomando como pretexto medidas de la época anterior a la encíclica [157]. Mientras meditaba estos proyectos, el 19 de mayo se difundió una noticia que empeoró aún más las relaciones germano-vaticanas. A través de una indiscreción de prensa, se supo que el cardenal de Chicago, George William Mundelein, había

154. Los informes de los presidentes gubernamentales (RPB) de Baviera son, en este punto, ambiguos; cf. RPB I, 211s; II, 167; III, 128; IV, 121.

155. Cf. L. Volk, *Enzyklika* 182-185.

156. H.G. Hockerts, *Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936-1937. Eine Studie zur nationalsozialistischen Herrschaftstechnik und zum Kirchenkampf*, Maguncia 1971, 74.

157. Cf. D. Albrecht I, 373s, nota 3.

condenado, ante 500 sacerdotes de su diócesis, al régimen nacionalsocialista, y había calificado a Adolf Hitler de «un empapelador austríaco, y además malo». La política alemana supo sacar un gran partido de la anécdota. Concedió ostentosamente vacaciones a su embajador ante la Santa Sede y el 29 de mayo redactó una enérgica nota exigiendo «reparaciones» [158]. La guerra de nervios contra la Iglesia alcanzó en Alemania uno de sus puntos culminantes [159], aunque evidentemente el Vaticano no se dejó impresionar. Su nota de respuesta del 24 de junio [160] no contenía disculpa alguna ni intentaba suavizar la tensión, sino que devolvía el golpe y rechazaba, una vez más, la política alemana. Por lo demás, la Curia siguió manteniendo su guerra de notas como en la época anterior, hasta que en el verano de 1938, y por razones hasta ahora desconocidas [161], suspendió de hecho esta táctica.

Los planes berlineses de denunciar el concordato fueron abandonados definitivamente en el otoño de 1937, sin que se adujeran claros motivos para explicar la decisión. Es probable que Hitler, absorbido por los preparativos inmediatos de su política expansionista, deseara un clima de relativa tranquilidad en la escena de la política interior y, en todo caso, no quisiera encontrarse con dificultades adicionales por este motivo.

Durante el resto del pontificado de Pío XI la situación alemana, lejos de mejorar, fue empeorando. El Estado prohibió las asociaciones juveniles y las escuelas confesionales. Al mismo tiempo, Alemania se anexionaba en Austria *(Anschluss:* 13 de marzo de 1938) y en los Sudetes (10 de octubre), regiones en las que no existía el concordato. El régimen alemán se negó, esgrimiendo argumentos jurídicos, a extender a estos países la validez del concordato con el Reich [162], y al mismo tiempo rechazó la idea de establecer nuevos convenios para estas regiones. Esta postura era una clara confesión de las consecuencias positivas del concordato del «viejo *Reich*», a pesar de las graves violaciones de 1938 y 1939. La Santa Sede no elevó su protesta diplomática contra los

158. Texto en D. Albrecht II, 23s.

159. Cf. H.F. Hockerts 132-146.

160. Texto en D. Albrecht II, 24-30.

161. La opinión del embajador alemán ante la Santa Sede en D. Albrecht II, 81s, nota 2.

162. Sobre este punto, D. Albrecht II, 80s.

progroms judíos de noviembre de 1938, como lo hicieron otras potencias [163], afectadas en sus intereses económicos. En cambio, por aquellas mismas fechas alcanzaba su punto culminante la disputa del Vaticano con Mussolini a propósito de la legislación racista. En este sentido, y a largo plazo, la encíclica no sólo no consiguió mejorar las relaciones, sino que empeoró la situación real.

De igual modo, tampoco provocó ningún cambio en la táctica de la conferencia episcopal de Fulda. Es evidente que Preysing y Galen deseaban este cambio. Opinaban que la constante movilización de la opinión pública frente a las violaciones del derecho era un método más eficaz que la anterior «política de memoriales» de Bertram [164]. Pero la mayoría de los obispos presentes no secundó este punto de vista. No se produjo, pues, una «demostración mediante ejemplos». Es difícil evaluar las posibilidades de éxito de la táctica propuesta, porque no sabemos hasta qué punto y por cuánto tiempo habría podido el episcopado alemán mantener al pueblo fiel en una actitud de constante colisión (contando siempre con las correspondientes contramedidas de Hitler). La Santa Sede no intervino en esta divergencia de opiniones sobre la mejor táctica defensiva, aunque a Pacelli le hubiera gustado más que se siguiera la tesis de Preysing y Galen. Así, pues, la encíclica no constituyó «una cesura» (L. Volk).

Por otra parte, es de todo punto indudable que el documento pontificio aportó una clarificación cuyas consecuencias a largo plazo no deben minusvalorarse. No sólo se puso en claro ante los países extranjeros que la Iglesia de Alemania estaba sujeta a persecución y que entre el papa y Hitler se daban puntos de vista contrarios e irreconciliables: esta clarificación fue de la máxima importancia para el clero y el pueblo fiel de la propia Alemania. Hallaban trazados en ella, de forma auténtica, caminos y orientaciones, y precisamente en un campo genuinamente ecle-

163. Cf. la exposición del informe alemán redactado por el ministerio de asuntos exteriores de Berlín, el 20 de diciembre de 1938: ADAP D V, 769-773.

164. Son fundamentales, para este tema, L. Volk, *Die Fuldaer Bischofskonferenz von Hitlers Machtergreifung bis zur Enzyklika «Mit brennender Sorge»*; id., *Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika «Mit brennender Sorge» bis zum Ende der NS-Herrschaft*, en D. Albrecht (dir.), *Kirche* 35-102; W. Adolph, *Hirtenamt und Hitlerdiktatur*, Berlín 1965.

sial, el de la fe y las costumbres, es decir, en un ámbito en el que por entonces nadie discutía la obligación de un asentimiento obediente. La encíclica tenía tanto peso debido justamente a que no extraía sus argumentos de consideraciones políticas. La Iglesia no defendía su «influencia» en el «mundo», sino que se atenía a lo que era «específicamente su propio ámbito». Nadie podía discutir en serio la legitimidad de esta posición. Pero al defender lo suyo propio y aferrarse a ello, demostraba que no podía acomodarse al sistema totalitario de Hitler. En opinión de sus enemigos nacionalsocialistas, y a tenor de la experiencia de los contemporáneos, la Iglesia católica de Alemania habría conseguido tal vez impedir la adaptación al nacionalsocialismo de muchos hombres, de haber basado su defensa en una línea más política. Pero esta afirmación es discutible.

Lo primero que descubre una mirada retrospectiva sobre la política exterior del papa Ratti frente a Hitler, desde el principio hasta la muerte del pontífice, es la total ausencia de auténticas alternativas. Nadie es capaz de describir en términos positivos cómo hubieran discurrido las cosas si Hitler no hubiera desencadenado y perdido la segunda guerra mundial. Pero todo induce a pensar que, en este caso, la Iglesia católica se habría visto tan oprimida, bajo el dominio nazi, como bajo la Rusia de Stalin.

La segunda guerra mundial: Pío XII

Es muy posible que, en la elección de Pío XII, el 2 de marzo de 1939, fueran factores decisivos, junto a las razones eclesiásticas, las consideraciones de tipo político, y en mayor medida que lo fueron en 1914 y 1922. Pero no podemos dar detalles concretos sobre este punto [165]. La segunda guerra mundial, que ya comenzaba a proyectar sus sombras, por las que se podía colegir que causaría daños espirituales y materiales mucho más considerables que la de 1914-1918, enfrentaba al papado con tareas aún más graves que la primera. Y el nuevo pontífice, que había desempeñado ya durante la primera guerra importantes cargos

165. La observación en D. Tardini, *Pius XII. als Oberhirte, Priester und Mensch*, Friburgo, etc, 1961, 34 está formulada con una gran reserva.

políticos, debía tener plena conciencia de ello. Para aquel observador sobrio y realista debía ser angustioso saber que, a pesar de su exacta valoración de las circunstancias, apenas podía hacer nada por cambiar el curso de los acontecimientos.

Casi todos los contemporáneos de Pacelli estaban convencidos de que el nuevo papa sabría resistir brillantemente esta prueba. Prescindiendo de la grosera polémica comunista [166] iniciada a partir de 1945, el prestigio de la Santa Sede había registrado un enorme aumento, tanto entre los protestantes [167] como entre los grupos liberales, debido sobre todo a las extraordinarias cualidades de estadista [168] de que dio muestras el papa durante la segunda guerra mundial. «Nunca, desde 1848, ha tenido el papado tan buena prensa internacional como hoy» [169]. Confirmando esta opinión, a la muerte del pontífice, en 1958, pudo escribirse que Pío XII había desempeñado «brillantemente» la difícil tarea de dirigir a la Iglesia durante la segunda guerra mundial. «Durante esta época la Iglesia fue ganando creciente prestigio, confianza y posibilidades de acción frente al rudo poder, el odio y el asesinato» [170].

Cinco años más tarde, el drama del autor alemán Hochhuth, personaje hasta entonces desconocido, desencadenó, con sus graves acusaciones contra Pío XII, un singular y apasionado debate en el mundo occidental, con innumerables discusiones, 75 000 cartas de lectores y otras conocidas variantes [171]. El elevado y general prestigio hasta entonces predominante pasó, entre muchas personas, al extremo contrario, llegando hasta el odio y el desprecio. Una buena parte de la literatura provocada por esta polémica, incluso la que se presentaba con pretensiones científicas, no supo liberarse de cargas emotivas, planteamientos discutibles y hasta crasos errores de métodos [172]. De todas formas, el debate aportó una contribución esencial a la historiografía, ya que la Santa Sede, en la vertiente de 1964-1965, encomendó a un grupo de historiadores jesuitas de fama internacional [173] la publicación de las actas y documentos relacionados con la historia de la segunda guerra mundial. Esta gran publicación se inició en 1965 y se había previsto su final para el año 1978. Ahora la investigación se movía ya sobre suelo firme [174].

Al igual que bajo Benedicto XV, también la política exterior de Pío XII puede sintetizarse en tres puntos fundamentales: neutralidad, iniciativas en favor de la paz y ayudas de carácter humanitario. A todo ello se añade un cuarto problema, el de su «silencio».

166. Cf. M.M. SCHEINMANN, *Der Vatikan in Zweiten Weltkrieg*, Berlín (este) 1954. No tuvo eco la crítica procedente de otros sectores que culminó, de una parte, en la objeción, lanzada por los ortodoxos rusos, los protestantes americanos y los masones, según la cual Pío XII (como todos los demás papas de los siglos XIX y XX) se dedicaba a la política descuidando, por consiguiente, sus tareas eclesiales y, de otra, en la acusación procedente de los judíos (L. Poliakow), de que hizo escasa (o errónea) política y puso demasiado poco empeño para impedir que los judíos de Roma fueran deportados a Alemania. Cf. P. DUCLOS 11s.

167. H. HEMMELINK 2.

168. Así SUMNER WELLES, *The Time of Decision*, Nueva York, Londres 1944, 142.

169. L. SALVATORELLI, *Chiesa e Stato dalla rivoluzione francese ad oggi*, Florencia 1955, 139.

170. R. LEIBER, *Pius XII*, en StdZ 163 (1958-1959) 88.

171. Hay una selección de las discusiones que suscitó el tema, aunque no hecha desde un punto de vista científico, en F.J. RADDATZ (dir.), *Summa injuria oder Durfte der Papst schweigen? Hochhuths «Stellvertreter» in der öffentlichen Kritik*, Reinbek 1963; *Der Streit um Hochhuths «Stellvertreter»*. «Theater unserer Zeit» 5 (Basilea, Stuttgart 1963). Sobre esto, U. VON HEHL 236s y, desde un punto de vista global, V. CONZEMIUS. *Églises* 487ss.

172. Respecto de G. LEWY (primero bajo el título *The Catholic Church and Nazi Germany*, Nueva York, Toronto 1964), cf. supra, nota 132. Hay groseros errores de método en S. FRIEDLAENDER, *Pie XII et le IIIe Reich. Documents*, París 1964. Cf. sobre este punto A. MARTINI, *Un concerto non mai eseguito alla presenza di Pio XII*, en CC 116, 1 (1965) 538-546; P. BLET, *Pio XII e il Terzo Reich*, en CC 116, 2 (1965) 251-258; R. LILL, *Die Kirche und das Dritte Reich. Ein Forschungsbericht*, en W.P. ECKERT (dir.), *Judenhass — Schuld der Cristen?* Número complementario (Essen 1966) 62-64; V. CONZEMIUS, *Églises*, 491-493; R. GRAHAM, *Come non fare il processo «storico»*, en id., *Il Vaticano*, 283-292.

173. PIERRE BLET, R.A. GRAHAM, A. MARTINI y B. SCHNEIDER. Estos autores han afirmado que, para su edición, seguirán las mismas reglas que rigen para las demás publicaciones de fuentes históricas (ADSS 1, p. IX).

174. Las dudas sobre la objetividad de los editores en B. MARTIN, *Friedensinitiativen und Machtpolitik im Zweiten Weltkrieg 1939-1942*, Düsseldorf 1974, 371ss. Un atento análisis descubre que estas dudas son accidentales y, por tanto, carecen de importancia.

Neutralidad

Las razones que habían movido a Benedicto XV a la opción de neutralidad seguían en vigor en la época de la segunda guerra mundial. Ahora se añadían además dos razones nuevas. La primera se refería a la personalidad de Pacelli. Pío XII, calificado por un avisado observador de el más perfecto «diplomate de l'an-

cien régime» [175], era, por origen, naturaleza, autocomprensión y experiencia, un acérrimo hombre de paz, aunque no al precio de cobardes compromisos. La otra razón se fundamentaba en el derecho de gentes. En los acuerdos lateranenses, la Santa Sede había asumido el deber de desvincularse de los problemas estrictamente políticos de la política internacional (art. 24). De todas formas, este principio tenía dos cláusulas limitadoras: en primer lugar, el papa se reservaba el derecho de actuar como mediador de paz, cuando dos bandos opuestos propusieran su mediación; en segundo lugar, el de poder proclamar, en casos concretos, la validez de los principios morales e ideales. Así, pues, en la neutralidad de la Santa Sede se aunaban la tradición, las circunstancias y la situación jurídica.

Para designar esta neutralidad, Pío XII, hombre acostumbrado a un pensamiento y un lenguaje sumamente matizado y diferenciado, prefería la expresión de «imparcialidad» [176]. Quería, de este modo, distinguir entre la situación política y el contenido moral. «Neutralidad», explicaba Pío XII al cardenal de Munich, «podría entenderse en el sentido de indiferencia pasiva», lo que, en una época bélica como la presente, «no sería digno» del jefe de la Iglesia. «Imparcialidad significa para Nos una valoración de las cosas conforme a la verdad y la justicia.» Con todo, en las declaraciones públicas debería tener muy presente «la situación de la Iglesia en cada uno de los países, para ahorrar a los católicos de cada uno de ellos cuantas dificultades fuera posible» [177]. Por lo demás y al igual que su predecesor Benedicto XV, declaró que la Iglesia «no pretende intervenir ni tomar partido en controversias sobre materias exclusivamente terrenales. Ella es madre. No pidáis a una madre que favorezca o se oponga parcialmente a uno o a otro de sus hijos» [178].

Pío XII se atuvo, de forma «poco menos que rigurosa», a las consecuencias de esta neutralidad (J. Becker). Es indudable que ya antes de 1944 el pontífice tenía la convicción de que la guerra ofensiva no constituía un medio moral y jurídicamente legítimo

175. W. D'ORMESSON, *Pie XII tel que je l'ai connu*, en RHD 82 (1968) 21.

176. Por ejemplo en el mensaje de navidad de 1942 (cf. infra, en la nota 201).

177 B. SCHNEIDER, *Piusbriefe*, 215 (31 de enero de 1943).

178. Así en el mensaje de navidad de 1946: AAS 39 (1947) 7-17. De modo similar en su discurso de 2 de junio de 1939: ADSS 1, 163.

de la política [179]. Con la mirada puesta en sus obligaciones respecto del derecho de gentes, se impuso, ya antes del estallido de la guerra, y durante su desarrollo, el duro esfuerzo de abstenerse de condenar explícitamente los numerosos actos agresivos de Alemania [180], Italia [181], la Unión Soviética [182], los aliados [183] y el Japón [184]. Sólo a propósito de los países del Benelux hizo, el 10 de mayo de 1940, una excepción, muy matizada [185]. Con no menor cuidado vigiló para que el Vaticano no se viera involucrado en ninguna de las propagandas de cruzada desencadenadas por bandos —ni, entre 1939 y 1941—, la promovida contra Hitler y Stalin, ni la promovida a partir de 1941 contra el comunismo o el nacionalsocialismo, aunque cada uno de los contendientes ponía sumo empeño en ganarse al pontífice para su respectiva causa. Del vocabulario de la Santa Sede desapareció incluso la palabra «comunismo» y, a partir de aquellas fechas, se procuró también evitar el concepto de «Occidente» [186]. Preservar esta imparcialidad fue tarea mucho más difícil que durante la primera guerra mundial. Exigió «esfuerzos casi sobrehumanos, mantener a la Santa Sede por encima de las discusiones de los partidos», confesó el papa, en el seno de la confianza, al arzobispo de Colonia [187]. Mantener intacto el Estado Vaticano fue problema menor, aunque tampoco nada fácil.

Los acuerdos lateranenses garantizaban a la Santa Sede la más total independencia y la posibilidad de comunicaciones con el resto del mundo, incluso en el caso de que Italia se viera envuelta en una nueva contienda. Aunque no se cumplieron en toda su

179. P. DUCLOS se apoya en el mensaje de navidad de 1944 (cf. infra, nota 203).

180. 15 de marzo de 1939: ocupación de Checoslovaquia; 23 de marzo de 1939: ocupación de la región de Memel; 1.º de septiembre de 1939: ataque a Polonia; 9 de abril de 1940· ocupación de Dinamarca, ataque a Noruega; 10 de mayo de 1940: ataque a Luxemburgo, Bélgica y los Países Bajos; 6 de abril de 1941: ataque a Yugoslavia y Grecia; 22 de junio de 1941: ataque a la Unión Soviética.

181 7 de abril de 1939: ataque a Albania; 28 de octubre de 1940: ataque a Grecia.

182. Ocupación de Polonia oriental: 17 de septiembre de 1939; 30 de noviembre de 1939: ataque a Finlandia; 4-17 de junio de 1940: ocupación de Estonia, Letonia y Lituania; 21 de junio de 1940: ocupación de Besarabia: 25 de agosto de 1941: ocupación de Irán.

183. EE.UU., julio de 1941: ocupación de Islandia; Inglaterra, 10 de mayo de 1940: ocupación de Islandia; 25 de agosto de 1941: ocupación de Irán.

184. 7 de diciembre de 1941: ataque a EE.UU

185. Cf. J. BECKER 174s.

186. Pruebas: P. DUCLOS 127-135.

187. B SCHNEIDER, *Piusbriefe* 280 (3 de marzo de 1944)

amplitud estas cláusulas, es preciso reconocer que, en conjunto, tampoco se produjeron flagrantes violaciones de las mismas. La situación real dependía del estado general en que se desenvolvía la contienda. Dado que Italia no entró en guerra hasta el 10 de junio de 1940, el Vaticano se vio sujeto a limitaciones relativamente poco importantes hasta el inicio de la campaña alemana contra Francia (10 de mayo de 1940). Pero, a partir de este momento, cambió el panorama. No sólo tuvo que adoptar medidas de precaución, como por ejemplo apagar las luces durante la noche, y someterse a todo tipo de restricciones dictadas por una economía de guerra, sino que además el Gobierno italiano ejerció una fuerte presión para poner límites al campo de actividad de la propaganda vaticana. En este sentido, se recortaron las posibilidades de difusión de noticias de prensa («L'osservatore romano») y radio (Radio Vaticana). A finales de abril de 1941, la Radio Vaticana tuvo que interrumpir sus emisiones sobre la situación de la Iglesia en Alemania [188]. Por el lado contrario, se mantuvo, también después del mes de junio de 1940, el contacto diplomático inmediato con los representantes de las potencias enemigas de Italia. Cuando Mussolini denunció la extraterritorialidad de estos representantes (violando los acuerdos de Letrán), el papa no permitió, como había hecho su antecesor Benedicto XV, que tuvieran que buscar refugio en Suiza, sino que habilitó para ellos un espacio (reducido) dentro del Vaticano, donde llegaron a albergarse hasta una docena de representaciones diplomáticas. De este modo, se facilitaban sus contactos con la Curia y no quedaban totalmente interrumpidas sus comunicaciones con sus propias centrales, ya que podían disponer de las emisiones por radio y de las posibilidades de hacer viajes. El encargado de Roosevelt, Myron C. Taylor [188a], pudo trasladarse a Roma, hasta 1944, en siete distintas ocasiones, para estancias de mayor o menor duración. El representante inglés, Osborne, estuvo durante algún tiempo en Londres, en la primavera de 1943, y pudo regresar a continuación. El arzobispo de Nueva York, Spellman, permaneció durante varios días en Roma. Y, a la inversa, tras la ocupación de Roma por los aliados, en 1944, la Santa Sede albergó en el Vaticano a las representaciones diplomáticas de Alemania, Japón, Hungría y otros países. Aunque sus posibilidades de acción estaban sujetas a limitaciones, se mantenían esencialmente intactas.

Así, pues, la dirección central de la Iglesia universal pudo seguir trabajando, durante toda la segunda guerra mundial, sin trabas fundamentales, y mantener contacto con sus nuncios y con el episcopado, en la medida en que éstos no se hallaban maniatados por circunstancias regionales o locales, como ocurría sobre todo en las zonas dominadas por Rusia o Alemania [189]. Nada de esto era cosa natural. Desde la primavera de 1941, la Curia contaba con la posibilidad de una ocupación alemana de la Ciudad del Vaticano y con el extrañamiento forzoso del papa [190]. Se tomaron incluso las providencias necesarias para el caso de que el centro dirigente de la Iglesia fuera privado de toda capacidad de funcionamiento. Estas medidas alcanzaron su punto culminante poco antes y después de la caída de Mussolini (25 de julio de 1943), seguida, el 8 de septiembre, de la ocupación de Roma a cargo del ejército y la policía alemanes. Los diplomáticos extranjeros residentes en el Vaticano quemaron sus archivos; el papa ocultó en su mismo palacio una parte de sus documentos y envió otros, en microfilme, a Washington, para ponerlos a salvo. La extraterritorialidad de la Santa Sede fue violada en diciembre de 1943 y febrero de 1944 por *razzias* de la policía alemana, que buscaba en los edificios pontificios refugiados políticos y gentes perseguidas por cuestiones raciales. De todas formas, las *razzias* se mantuvieron siempre fuera de los límites de la Ciudad del Vaticano [191], que se vio libre de los ataques directos de Hitler. No

188. Documentos: P. DUCLOS 32-36. ADSS 4, 18-33; R.A. GRAHAM, *La Radio Vaticana tra Londra e Berlino. Un dossier della guerra delle onde: 1940-1941*, en: CC 127, 1 (1976) 132-150. Se intentó conseguir una compensación empleando nuevos medios. Así por ejemplo, se editó una nueva publicación, órgano de la «Parola di Papa», distribuida a todos los párrocos italianos. Según DUCLOS, 34, nota 1, el mensaje de navidad de 1941 fue distribuido en Italia a través de una edición que alcanzó los 370 000 ejemplares.

188a. Cf. G.Q. FLYNN, *Roosevelt and Romanism. Catholics and American Diplomacy, 1937-1945* (Westport, etc. 1976) 106ss; cf. id., en CHR 58 (1972) 171-194.

189. Después de que el nuncio de Varsovia se viera obligado a retirarse, junto con el gobierno polaco, hacia Rumania, ya no se volvió a permitir la apertura de la Nunciatura. Los nuncios de Bruselas y La Haya tuvieron que abandonar sus puestos en julio de 1940 por orden de los alemanes; los de Kaunas y Riga en agosto de 1940, por orden de los rusos. Por otra parte, también el Vaticano tuvo que luchar, desde 1943, con dificultades en las zonas ocupadas por los aliados.

190. Cf., sobre este punto, R.A. GRAHAM, *Voleva Hitler allontanare da Roma Pio XII?*, en CC 123, 1 (1972) 319-327, 454-461, repetido por id., *Il Vaticano* 89-110.

191. P. DUCLOS 30s.

se conocen las razones de esta conducta. Pero es indiscutible que, basándose en las informaciones que recibían, el papa y sus colaboradores contaban, ya desde 1941, con esta posibilidad y que sólo se vieron liberados de esta preocupación tras la ocupación de Roma por los aliados (5 de junio de 1944). Aun después de esta fecha, e incluso ya acabada la contienda, se prolongaron durante mucho tiempo las dificultades y las limitaciones.

Los notables esfuerzos —hasta cierto punto coronados por el éxito— de la política pontificia para convertir a Roma en ciudad abierta no estaban dictados únicamente por razones humanitarias [192]. Pretendían también garantizar el mantenimiento de la independencia y la neutralidad del papado, no sólo por motivos del derecho de gentes sino también, y aún más, por razones de tipo eclesiástico. Según la concepción que de sí misma tiene la Iglesia, recae sobre el papa la misión esencial de preservar la unidad de la Iglesia. Ahora bien, esto presuponía la incondicional lealtad de todos los católicos, fuera cual fuere el frente en que combatían, respecto del jefe común de la Iglesia. Y esta lealtad sólo era posible a condición de que los hombres supieran que la independencia del papa garantizaba su imparcialidad. Si Roma se veía directamente envuelta en los avatares de la guerra, no cabía esperar que los muros del Vaticano pudieran defender la independencia pontificia. «Una más amplia implicación de Roma en la guerra» [193], escribía el papa al arzobispo de Berlín [194], aumentaría «hasta límites insoportables» los peligros, ya muy grandes, para la unidad de la Iglesia. Pudo evitarse esta prueba. En consecuencia, y al igual que su predecesor Benedicto XV, también Pío XII pudo desarrollar acciones de tipo humanitario y caritativo y promover iniciativas de paz. Fueron muchas las cosas que se intentaron en estos dos campos, con resultados muy diferentes.

Iniciativas en favor de la paz

Las iniciativas del papa en favor de la paz se remontan ya a los días subsiguientes a su elección y se prolongaron hasta el

192. Sobre este punto, A. GIOVANNETTI, *Roma, aperta Città*, Milán 1962.
193. El texto alude al ataque aéreo sobre Roma.
194. B. SCHNEIDER, *Piusbriefe* 291 (21 de marzo de 1944).

fin de la guerra, con decisión y voluntad nunca extinguidas. Se desarrollaron a dos niveles, es decir, en el ámbito de la doctrina y en el de la política práctica. En los dos se dieron claras diferencias entre el pontificado de Benedicto XV y el de Pío XII.

Benedicto XV no desarrolló una auténtica teoría de la paz, un sistema coherente de declaraciones detalladas sobre los fundamentos teóricos y los objetivos, sobre los presupuestos prácticos y las posibilidades de un orden pacífico dentro de los estados y de unos estados con otros. En sus declaraciones públicas se conformó con exhortar a la paz en términos abstractos, confiando el resto a las negociaciones, que deberían llevar por sí mismas a mutuos compromisos. Muy distinta fue la actitud de su sucesor durante la segunda guerra mundial. Ya su primera declaración pontificia (3 de marzo de 1939) [195] contenía los puntos básicos de un programa universal de paz. Volvió sobre ellos en su mensaje pascual de 1939 [196], ampliándolos más tarde en la encíclica inaugural *Summi Pontificatus* (20 de octubre de 1939) [197] y en el pasaje central de su mensaje de navidad del mismo año [198], en el que expuso las cinco condiciones fundamentales de una paz duradera entre los pueblos. Todos sus posteriores mensajes navideños, a los que se procuraba dar la máxima publicidad posible, se ocupaban detenidamente, y a veces de forma exclusiva, de los problemas de la ética de la paz (1940: presupuestos éticos de un orden pacífico entre los estados [199]; 1941: fundamentos de un nuevo orden internacional [200]; 1942: elementos básicos de la vida social nacional e internacional [201]; 1943: presupuestos morales para la paz mundial en vencidos y vencedores [202]; 1944: los fundamentos de una verdadera democracia [203]; 1945: Iglesia universal y paz mundial) [204].

195. Texto en ADSS 1, 97s; AAS 31 (1939) 86-87.
196. Texto en ADSS 1, 104-110; AAS 31 (1939) 145-151.
197. Esquema de las secciones relativas a la paz: ADSS 1, 315-323. Texto en AAS 31 (1939) 413-435.
198. Esquema de las secciones relativas a la paz: ADSS 1, 353 a 361. Texto en AAS 32 (1941) 5-13.
199. Esquema de las secciones relativas a la paz en ADSS 4, 307-313. Texto en AAS 33 (1941) 5-14.
200. Esquema en ADSS 5, 337-350. Texto en AAS 34 (1942) 10-21.
201. Extracto en ADSS 7, 161-167. Texto en AAS 35 (1943) 9-24.
202. Esquema de las secciones relativas a la paz en ADSS 7, 732-734. Texto en AAS 36 (1944) 11-24.
203. Texto en AAS 37 (1945) 10-23.
204. Texto en AAS 38 (1956) 15-25.

En otros acontecimientos de carácter público, y de forma regular en los aniversarios del 2 de junio, volvía sin cesar sobre estos temas [205].

El papa ponía especial énfasis en exponer y desarrollar las condiciones no de una paz cualquiera, sino de una paz justa y, por tanto, duradera [206]. Partiendo de los fundamentos del derecho natural, desarrollaba el ideal de un orden entre los Estados que debería garantizar a todas las naciones y minorías nacionales tanto la seguridad y supervivencia como la dignidad personal de cada uno de los seres humanos. Su mirada no se reducía a los aspectos jurídicos, sino que abarcaba también el orden económico (distribución de las riquezas) y el orden social. Destacó con particular relieve los problemas del desarme. Analizó con decisión, no exenta de prudencia, los fundamentos del derecho contractual, que exige que los tratados se cumplan, pero también —llegado el caso— que se sometan a revisión (alusión al tratado de Versalles). En opinión del papa, era, además, imprescindible que se procediera a la creación de instituciones supranacionales dotadas de auténticas competencias.

Los análisis doctrinales del papa, en los que se mezclaban alusiones a los sucesos contemporáneos con enunciados de principio, perseguían evidentemente un triple objetivo. A largo plazo, pretendían difundir un contenido material que debería dar lugar a ulteriores estudios, a partir de la doctrina social de la Iglesia, de la filosofía práctica y de las disciplinas jurídicas [207]. A plazo inmediato, Pío XII quería dar al pensamiento político de los creyentes un hilo conductor y, al mismo tiempo, influir en las decisiones políticas concretas, en la medida de lo posible. Está fuera de toda duda que entre sus concepciones y los objetivos de la paz de Hitler o de Stalin existía un abismo insalvable. Pero se daban también importantes diferencias y hasta oposiciones respecto de las ideas básicas de las democracias occidentales. Y así, el 1.° de septiembre de 1943 se pronunció, tanto por consideraciones de principio como por razones tácticas, contra la fórmula de la

205. La consulta más cómoda de los textos se da en AAS.
206. Un estudio conciso pero penetrante en P. DUCLOS 70-103.
207. Un primer intento detallado, debido a un autor muy próximo a la Curia: G. GONELLA, *Presupposti di un ordine internazionale*. Ciudad del Vaticano 1942.

unconditional surrender de la conferencia de Casablanca (enero de 1943) [208] y no prestó su apoyo a la *Carta Atlántica* (14 de agosto de 1941), que coincidía en muchos puntos esenciales, pero no en todos, con las concepciones pontificias [208]. En conjunto, las máximas de la doctrina de la paz de Pío XII extraían «las consecuencias del fracaso de la paz de 1919» (J. Becker), cuya posible repetición debería evitarse a toda costa. Tuvo muy poca influencia en la planificación de postguerra de las potencias vencedoras, pero pudo intervenir, en cambio, en la evolución política posterior a 1945. En este sentido, sus esfuerzos por la paz no fueron inútiles.

Sus afanes por impedir el estallido de la guerra o la entrada de Italia en el conflicto, y por conseguir el cese de las hostilidades una vez iniciada la contienda, tuvieron el mismo resultado nulo que los de Benedicto XV, aunque el papa debió tener siempre presentes las experiencias de 1914-1918 y procuró evitar los errores entonces cometidos.

Merecen mencionarse tres iniciativas anteriores al estallido de la guerra: en primer lugar, a primeros de mayo de 1939, sus sondeos para una conferencia de cinco naciones [210], con el fin de analizar y regular las cuestiones que enfrentaban a los alemanes con los polacos y a los franceses con los italianos. Pero hallaron resistencia en todos los interesados y el 10 de mayo se renunció al intento [211]. Luego, la noche del 24 de agosto, y en estrecho acuerdo con el gobierno inglés, un llamamiento público, con acentos verdaderamente dramáticos, a la razón y la negociación [212]. El núcleo del mensaje respondía a esta fórmula del papa: «Nada se pierde con la paz. Todo puede perderse con la guerra.» [213] Finalmente, el 30 de agosto, el intento desesperado por conseguir, en el último minuto, que Polonia hiciera algunas concesiones a Alemania [214]. La iniciativa había partido de Mussolini y contaba, además, con el apoyo de Inglaterra. El 31 de agosto añadía una

208. AAS 35 (1943) 277-279, aquí 278 Un esquema sobre este punto en ADSS 7, 600.
209. Cf. ADSS 5, 17s
210. Polonia, Alemania, Inglaterra, Francia e Italia.
211. ADSS 1, 139s.
212. ADSS 1, 230-238 (con diferentes esquemas).
213 B SCHNEIDER, *Der Friedensappell Papst Pius' XII vom 24 August 1939*, en AHP 6 (1968) 415-424.
214. ADSS 1, 263s.

INSTITUTO DIOCESANO TEOLÓGICO Y PASTORAL BIBLIOTECA

exhortación a las potencias [215] para buscar una solución justa y pacífica del conflicto [216]. En una declaración que procedía personalmente del papa, «L'osservatore romano» explicaba, el 13 de septiembre de 1939, que la Santa Sede «había agotado todas las posibilidades que pudieran ofrecer hasta el mínimo resquicio de esperanza para preservar la paz o al menos para alejar el peligro inmediato de la guerra» [217]. Esta afirmación era compartida por el gobierno inglés [218]. Uno de los factores determinantes del fracaso de los esfuerzos pontificios por conservar la paz fue la política de Hitler, a quien no se pudo inducir, con argumentos razonables, a una revisión negociada del tratado de Versalles. La intransigencia polaca de agosto de 1931 no hizo sino facilitar el juego al dictador alemán.

De todas formas, Italia se declaró, el 1.° de septiembre de 1939, «no beligerante». La Curia realizó numerosos esfuerzos por confirmar a Mussolini en esta actitud y por conseguir además que fuera apoyada por Roosevelt, que en las navidades de 1939 estableció relaciones diplomáticas con el Vaticano [219]. Pero las iniciativas internas vaticanas, apoyadas por espectaculares manifestaciones exteriores (21 de diciembre: visita del rey de Italia al papa [220]; 28 de diciembre: devolución de la visita del papa al rey [221]; 5 de mayo: sermón del papa en Santa Maria Minerva) [222] e incluso una carta personal del pontífice a Mussolini (24 de abril de 1940) [223], no consiguieron librar al dictador italiano de la sugestión y de las esperanzas que había despertado en él la campaña victoriosa de las tropas alemanas en Francia. La declaración de guerra de Italia, el 10 de junio de 1940, venía a confirmar los temores que desde meses atrás venía alimentando el Vaticano.

Inmediatamente después del cese de hostilidades de Francia (25 de junio de 1940), el papa realizó algunos sondeos formales previos en Inglaterra, Alemania e Italia para explorar las posibilidades de unas eventuales negociaciones en orden a una «paz justa y honrosa» [224]. Tras esta iniciativa se hallaba el deseo de conservar intacto al menos el potencial de Inglaterra —amenazada por el peligro de ser arrollada por una invasión alemana— como contrapeso europeo a la hegemonía de Alemania [225]. Pero estos sondeos fueron rechazados por ambas partes [226]. Aquí se agotaron por el momento las posibilidades diplomáticas del Vaticano. Por aquellas fechas aún no se sabía con certeza si en mayo y junio de 1940 Occidente (sólo) había perdido una batalla, como afirmaba Churchill y de Gaulle, o la guerra, como opinaba Mussolini, o si la pregunta era prematura, como seguramente pensaban Pétain y Franco [227]. Tampoco sabemos con detalle cómo valoraba la situación el papa, porque no existen fuentes sobre este punto. Los editores de las actas pontificias advierten, con harta razón, que es preciso proceder con cautela a la hora de emitir juicios sobre las opiniones personales del pontífice [228]. Con todo, es probable que en los meses que mediaron entre el fin de la campaña de Francia y el comienzo de la campaña de Rusia, Pío XII depositara mayores esperanzas en una modificación de la política interna de Alemania que en una victoria militar de Inglaterra sobre Hitler [229].

Con el ataque alemán a Rusia (22 de junio de 1941) y el japonés a los EE. UU. (7 de diciembre de 1941), las acciones bélicas se extendieron a la totalidad del orbe. Por el momento, no existían posibilidades de iniciativas diplomáticas en favor de la paz. Tuvo importancia política una decisión pontificia de septiembre de 1941, que daba a la encíclica *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937) de Pío XI sobre el comunismo una interpretación no exenta de problemas teológicos, en virtud de la cual los católicos norteamericanos podían solucionar sus dudas de conciencia respecto del apoyo militar prestado a la Unión Soviética [230]. La Cu-

215. A Alemania, Inglaterra, Francia, España, Italia y Polonia.
216. ADSS 1, 271s.
217. ADSS 1, 303.
218. ADSS 1, 299.
219. ADSS 1, 348s (de Roosevelt a Pío XII, 23 de diciembre de 1939).
220. ADSS 1, 345s.
221. ADSS 1, 362s.
222. ADSS 1, 437s.
223. ADSS 1, 425s.
224. ADSS 1, 497s.
225. Cf. R.A. GRAHAM, *La missione di W. d'Ormesson in Vaticano nel 1940. Intervista inedita*, en CC, 124, 4 (1973) 145-148, aquí 146s.
226. ADSS 1, 500s (Inglaterra), 501s (Italia).
227. Cf. ADSS 4, 3.
228. ADSS 1, 98.
229. Cf. ADSS 4, 58.
230. Cf. los apuntes de Tardini de 12-13, y de 14 y 15 de septiembre, con la instrucción a Cicognani, 20 de septiembre de 1941 (ADSS 5, 202-206; 208s; 215-218; 240s).

ria no compartía las ilusiones sobre la política rusa [231] que servían de cimiento a los proyectos americanos de paz para el futuro. «Me maravilla», anotaba el 22 de diciembre de 1942 Domenico Tardini, secretario de la congregación para asuntos eclesiásticos extraordinarios, «que los gobiernos y políticos destacados no vean cosas tan evidentes» [232]. Como si, después de la victoria, la Rusia comunista estuviera dispuesta a regresar, como dócil corderillo, a la familia de los Estados europeos. «Si Stalin se alza con la victoria», afirmó Tardini a Taylor, «será el león que devorará a toda Europa». Ni Hitler ni Stalin serían jamás miembros pacíficos y satisfechos de la familia de los pueblos europeos.

Los Estados menores compartían —a lo largo de todos los frentes de combate, y tras la derrota alemana de Stalingrado en el invierno de 1942-1943— los temores de la Curia y estaban claramente dispuestos a una paz de compromiso bajo la mediación pontificia, antes de que Rusia consiguiera demasiado poder [233]. El secretario de Estado juzgó que en la primavera de 1943 se daban unas concretas oportunidades para conseguirlo [234] y tuvo que oponer, a la confiada seguridad de los aliados sobre Rusia [235], una serie de hechos por él conocidos y la preocupación que de ellos se derivaba y que los sucesos posteriores no hicieron sino confirmar con creces [236]. Pero esto no significaba que la Curia considerara preferible la Alemania de Hitler, que, desde el 22 de junio de 1942, rechazó a la Santa Sede como interlocutor y negociador válido para las regiones situadas «fuera del viejo Reich» [237], debido a que el Vaticano se negó a reconocer como definitivas las anexiones alemanas [238]. Y no podía reconocerlas, prescindiendo de otras importantes razones, por la poderosa circunstancia de que Hitler había desencadenado una terrible persecución contra la Iglesia católica en todas las regiones bajo su dominio, y de forma particularmente cruel en Polonia [239]. «Dos peligros amenazan a la cultura europea y cristiana, el nazismo y el comunismo. Los dos son materialistas, antirreligiosos, totalitarios, tiránicos, crueles y militaristas», declaraba Tardini, el 30 de mayo de 1943, al encargado de asuntos inglés [240]. Sólo si la segunda guerra mundial conseguía eliminar estos dos peligros podría encontrar Europa la paz en el futuro. Pero si cualquiera de ellos sobrevivía a la guerra, entonces «sería imposible una convivencia pacífica y ordenada de las naciones europeas» y, en un futuro no muy lejano, habría que enfrentarse con la posibilidad de una nueva guerra, aún peor que las anteriores.

El Vaticano no consiguió imponer esta perspectiva en la política exterior inmediata, porque carecía de posibilidades de influencia eficaz y porque se hacía cada vez más difícil atenerse al principio de la imparcialidad y de la no injerencia en los problemas de la política interna. Esta situación determinó también la postura de la Santa Sede frente a Italia. El Vaticano evitó verse involucrado en los preparativos para el derrocamiento de Mussolini, que cerró los ojos [241] a una clarísima insinuación papal el 12 de mayo de 1943 [242]. Un favorable giro de las circunstancias libró a la Curia de la necesidad de tomar una iniciativa directa ante el rey de Italia, ya preparada desde el mes de junio [243]. La Santa Sede participó de forma muy marginal en las negociaciones entre los aliados e Italia para el cese de las hostilidades en la península [244].

Todo lo dicho hace aún más asombrosa la «extraordinaria capacidad de riesgo del papa» (J. Becker) cuando, en el invierno de 1939-1940 y en estrecho contacto con la oposición militar ale-

231. Cf. el memorándum de Taylor de 22 de septiembre de 1942 (ADSS 5, 694s).

232. ADSS 5, 694, nota 2.

233. Respondieron espontáneamente a una iniciativa de Suiza: los diplomáticos de los gobiernos de Lituania y Polonia en el exilio, España (no beligerante), los países (en guerra con las potencia del Eje) Grecia y Brasil y (de parte de los aliados del Eje) Hungría; cf. ADSS 7, 225-228, 234.

234. ADSS 7, 258 (instrucción al nuncio de Berna, 3 de marzo de 1943).

235. Cf. el memorándum inglés de 4 de marzo de 1943 (ADSS 7, 259-261) y la nota del 20 de abril del mismo año (ibid. 7, 306-309).

236. Cf. ADSS 7, 277s (Maglione, 27 de marzo de 1943), 281s (Tardini, 31 de marzo de 1943), 378-380 (id., 30 de mayo de 1943).

237. Texto en ADAP E III, 40-42.

238. Nota del 18 de enero de 1942: D ALBRECHT II, 116-130. Para todo este problema, cf. D. ALBRECHT, *Die Politische Klausel des Reichskonkordats in den deutsch-vatikanischen Beziehungen 1936-1943*, en id. (dir.), *Kirche* 128-170.

239. La nota vaticana sobre estos acontecimientos, muy amplia y numerosas veces impresa, fechada el 2 de marzo de 1943, puede leerse ahora (con comentario) en D. ALBRECHT II, 135-149; ibid., 150-162 en traducción alemana.

240. ADSS 7, 378.

241. ADSS 7, 334.

242. ADSS 7, 330s.

243. Cf. ADSS 7, 37-39 y especialmente 431-435 (informe de BORGONGINI DUCA, 17 de junio de 1943).

244. Cf. ADSS 7, 56s.

mana, actuó como intermediario para transmitir a Inglaterra las opiniones de estos militares [245]. También en 1944 mantuvo relaciones directas con aquel sector de la resistencia alemana [246]. Tal vez tenía aquí sus raíces, en la vertiente de 1943-1944, la esperanza del papa de que acaso «en un espacio de tiempo no demasiado largo» también los estadistas responsables estarían dispuestos a escuchar su propuesta de paz contenida en el mensaje de navidad de 1943, «que, si Dios quiere, podría dar paso a una mediación de paz» [247]. No se cumplieron estas esperanzas, porque la oposición no pudo derrocar a Hitler. Y, para poder realizar el ideal pontificio de paz a través de una política concreta en los últimos años de la guerra, era de todo punto indispensable «otra Alemania» [247a]. De todas formas, hasta tanto no se publiquen las actas de esta época, desconocemos los detalles de las iniciativas pontificias en 1944-1945.

Ayudas pontificias

Las terribles atrocidades de la segunda guerra mundial, no se limitaron sólo a los escenarios bélicos, desbordaron ampliamente el horizonte de cuanto había acontecido en 1914-1918. El papa se enfrentó con esta circunstancia como con un reto que no podía rehuir. La cuestión no era si debería proporcionar su ayuda, sino cómo podría ofrecerla. Aquí, al igual que en tiempo de Benedicto XV, no desempeñó el más escaso papel el problema de afiliación religiosa, étnica o nacional de los afectados y, como es obvio, el Vaticano utilizó al máximo las experiencias extraídas de la organización de ayudas de la primera guerra. Pero aparecieron además nuevas formas y tipos de necesidad de auxilio, de gigantescas dimensiones, para cuya solución eran de todo punto insuficientes los medios tradicionales. Esto obligaba a constantes tentativas por conseguir algo por nuevos y diferentes caminos.

245. H.C. DEUTSCH, *Verschwörung gegen den Krieg. Der Widerstand in den Jahren 1939-1940*, Munich 1969; en inglés: Minneapolis 1968.

246. P. HOFMANN, *Widerstand, Staatsreich, Attentat. Der Kampf der Opposition gegen Hitler*, Munich 1969, 347.

247. Cf. el pasaje tachado de la carta a Bertram de 6 de enero de 1944, en B. SCHNEIDER, *Piusbriefe* 266, nota q.

247a. Recientemente, sobre este punto, A. MARTINI, en CC 128, 2 (1977) 232ss.

Lo que nunca faltó fue el ánimo dispuesto a la ayuda. Pero queda, como recuerdo histórico de esta época, la dilacerante diferencia entre querer y poder. Surgió, además, el problema, desconocido hasta entonces en el mundo occidental, de la urgencia de prestar ayuda a los perseguidos por razones políticas o raciales, punto en el que no existían normas en el derecho de gentes ni esquemas precedentes por los que poder guiarse.

Los acuerdos de La Haya para tiempo de guerra (18 de octubre de 1907), completados por la Convención de Ginebra de 29 de julio de 1929, habían fijado claras normas sobre el trato de los prisioneros de guerra y encomendado su ejecución a la Cruz Roja Internacional, lo que no excluía las acciones complementarias de otras instituciones. El Vaticano asumió de buen grado, ya desde el principio, y al igual que durante la primera guerra mundial, la tarea del servicio de búsqueda de personas desaparecidas y la transmisión de noticias a los familiares de los prisioneros de guerra y de los civiles internados. En la sección segunda de la secretaría de Estado se fundó, en 1939, bajo la responsabilidad del más tarde papa Pablo VI, entonces sustituto, una oficina de información, dirigida por el prelado Alexander Evreinoff, con competencia para adoptar las medidas pertinentes [248]. De todas formas, sus posibilidades de acción eran limitadas, ya que Alemania y Rusia no sólo negaron su ayuda, sino que además prohibieron toda colaboración con el organismo vaticano. Así, pues, la oficina de información tuvo que ceñir su actividad a los prisioneros de los países aliados con Alemania que respetaban las reglas tradicionales de la guerra (Italia, Eslovaquia, Hungría, Rumania) y a los aliados occidentales y el Japón, aunque tampoco en este caso pudo desarrollar su labor sin trabas [249]. La actividad fundamental de la oficina se mantuvo, siguiendo los avatares de la guerra, también después de 1943 y difícilmente puede exagerarse su benéfica repercusión sobre los afectados [250].

Además, y también bajo la responsabilidad de Montini, en

248. Informe sobre las actividades desarrolladas: *La Chiesa e la guerra. Documentazione dell'Opera dell'Ufficio Informazioni del Vaticano* (Ciudad del Vaticano 1944).

249. Para las dificultades con Inglaterra, cf. ADSS 8, 12-14.

250. La oficina de información publicaba un boletín mensual, «Ecclesia». Estadísticas, desde junio de 1941 a finales de abril de 1943 en ADSS 9, 603s. En general, los ADSS no recogen las actas de la oficina de información; cf. ADSS 6, 9.

noviembre de 1941 se creó una comisión de ayudas *(Commissione per i Soccorsi)* dentro de la sección segunda de la secretaría de Estado, cuyo secretario fue el prelado Mario Brini [251]. Sus competencias se extendían a las medidas auténticamente caritativas, lo que obligaba siempre a nuevas improvisaciones y renovadas técnicas de trabajo. Por lo demás, todo el aparato de la Curia, y más en concreto el de la secretaría de Estado, se insertó en estas medidas de ayuda, de acuerdo con las necesidades de cada caso concreto. Aún está por escribir la historia completa de estas actividades. Los documentos publicados en los últimos años (que alcanzan hasta fines de 1943) ofrecen la clara impresión de que una parte muy considerable de las actividades diplomáticas del Vaticano durante la segunda guerra mundial estuvo consagrada, a pesar de los fracasos cotidianos, al servicio infatigable y abnegado de estos esfuerzos de caridad. El papa procuró, a ciencia y conciencia, que estas iniciativas no traslucieran al exterior, porque en la mayoría de los casos — y a diferencia de las actuales posibilidades de influencia de Amnistía Internacional por ejemplo — la publicidad habría disminuido o incluso anulado las oportunidades de éxito. Esto es cierto, sobre todo, respecto de los que más necesitados estaban de ayuda, los judíos. Mientras que en el informe de actividades del año 1939, la Santa Sede hablaba todavía de ayudas vaticanas en favor de «personas que son consideradas como de raza no aria, y por ello son castigadas por las leyes de algunos Estados», en los años siguientes se suprimió esta fórmula, porque en enero de 1940 el embajador alemán en el Vaticano llamó la atención de Berlín sobre esta circunstancia [252]. Cuanto más se endurecían los ataques de Hitler contra los judíos, más lacónicos eran los informes de la secretaría de Estado. «La Santa Sede ha hecho, hace y seguirá haciendo todo cuanto pueda», sonaba el informe estereotípico de esta secretaría [253]. Este comportamiento no tenía nada que ver con una excusa para disimular la indiferencia o la inactividad, sino que era presupuesto ineludible para el buen resultado de los esfuerzos, día a día e infatigablemente renovados, por prestar ayuda allí donde hubiera

251. ADSS 6, 9.
252. Cf. ADSS 6, 10.
253. Cf. ADSS 9, 39.

la mínima oportunidad de hacerlo. El número de casos es incontable. Aquí tenemos que limitarnos a insinuar tan sólo algunos rasgos generales.

Las tentativas encaminadas a prestar ayuda a los perseguidos por motivos raciales en Alemania e Italia se remontaban ya a la época de Pío XI [254] y fueron continuadas bajo el nuevo papa. En total, se registraron no menos de mil intervenciones [255]. Se hicieron además esfuerzos por ayudar a los emigrantes. En este campo, desempeñó una misión esencial, hasta su disolución forzosa (26 de junio de 1941) la Asociación de San Rafael *(St. Raphaelverein)*, con sede en Hamburgo [256]. Se intentó también impedir la legislación racista de los Estados del ámbito de influencia alemana o, al menos, introducir suavizaciones en su aplicación práctica. En Alemania no existía la menor probabilidad de influir en este sentido [256a], pero no ocurría lo mismo en Italia. La presencia de la Santa Sede contribuyó a que, durante la guerra, la política judía de Italia fuera mucho menos dolorosa que la alemana: hasta su derrocamiento, Mussolini prohibió que se entregara a las SS ni un sólo judío para su deportación a los campos de exterminio y la república socialista de Salò se atuvo, mientras tuvo libertad de acción, a esta orientación de principio [257]. En Rumania, y gracias a las cláusulas concordatarias, se consiguieron éxitos relativamente elevados [258]. En Hungría, y a pesar de la legislación racista, los judíos no sufrieron, en general, trato inhumano [259], mientras que en Eslovaquia el encargado de negocios vaticano tuvo que limitarse al principio a ser testigo de la situación [260]. La

254. Cf. la circular de Pacelli de 30 de noviembre de 1938 y su telegrama al cardenal Hinsley (Londres) y la carta de Pío XI a los cinco arzobispos americanos, de 10 de enero de 1939 (ADSS 6, 49s, 539, nota 3, 50s).
255. ADSS 6, 23.
256. Sobre esto, cf. L.-F. REUTTER, *Die Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich*, Recklinghausen 1971.
256a. Sobre la visita del ministro de asuntos exteriores alemán en 1940, últimamente M. CLAUSS, *Der Besuch Ribbentrops im Vatikan*, en ZKG 87 (1976) 54-64.
257. Cf. ADSS 6, 22; 9, 36; también R. DE FELICE, *Storia degli ebrei* 447-450, 463-467.
258. Cf. ADSS 9, 27-32; A. MARTINI, *La S. Sede e gli ebrei della Romania durante la seconda guerra mondiale*, en CC, 112, 3 (1961) 449-463.
259. Cf. ADSS 6, 24; R.A. GRAHAM, *Pio XII e gli ebrei di Ungheria nel 1944*, en id., *Il Vaticano* 241-248.
260. Cf. ADSS 6, 24; 8, 45-47; 9, 22-27; F. CAVALLI, *La S. Sede contro le deportazioni degli ebrei dalla Slovacchia durante la seconda guerra mondiale*, en CC 112, 3 (1961) 1-18.

política de la Curia dedicaba atención especial a la situación de los judíos bautizados o casados por la Iglesia, porque en muy buena parte quedaban fuera del ámbito de ayuda de las organizaciones netamente judías.

Tras el estallido de la guerra, el peor azote descargó sobre Polonia, y no sólo en las regiones ocupadas por Alemania, ya que en la zona rusa la situación no era menos espantosa. Pero allí se había alzado un telón que la aislaba casi herméticamente del resto del mundo. Apenas si se filtraban noticias y fue de todo punto imposible hacer llegar a estas regiones la ayuda vaticana. La Curia no logró averiguar prácticamente nada del destino de los deportados de aquellas zonas, cuyo número se calcula en cerca de dos millones, ni siquiera a través de los servicios de las representaciones diplomáticas de otros países en Moscú [261].

A pesar de infinitas dificultades, funcionó mejor el servicio de noticias con la zona polaca bajo ocupación alemana. En el invierno de 1939-1940, la Curia esperaba poder ayudar a la población con alimentos y vestidos; pero a finales de 1940, la secretaría de Estado tuvo que confesar que las autoridades alemanas habían boicoteado con éxito las iniciativas vaticanas [262]. En distinta situación se hallaban los polacos que habían conseguido refugiarse en otros países. En Hungría, Rumania, Francia e Italia, el Vaticano pudo —con la ayuda financiera de los católicos americanos— tomar algunas iniciativas, mientras que en Alemania apenas consiguió nada [263]. Incluso en España, nación básicamente abierta a las peticiones pontificias, costó mucho esfuerzo y paciencia ayudar a los fugitivos polacos [264].

El año 1941 fue testigo de un giro radical en el curso de la guerra, que significó una cesura para las ayudas de la Santa Sede. Las posibilidades de emigración de Europa, ya muy reducidas, cesaron casi por completo [265]. Los esfuerzos del Vaticano por socorrer, a través de los mares, las poblaciones civiles hambrien-

261. ADSS 6, 28s, 8, 53-55; 9, 48-50.

262. ADSS 6, 492-496 y el resumen ibid. 25-28. Para la política vaticana sobre Polonia es fundamental ADSS 3, I-II, con una detallada introducción. Cf. también R.A. GRAHAM, *Il Vaticano* 207-220.

263. ADSS 6, 29-31.

264. Cf. ADSS 8, 64-67.

265. ADSS 8, 16ss.

tas (Bélgica, Grecia) fracasaron ante el bloqueo inglés [266]. En el cúmulo de las preocupaciones pontificias surgió una nueva palabra: «deportación» de los judíos. Una de las tareas esenciales de los intentos de ayuda pontificios fue impedirla o, al menos, limitar su alcance, aunque por aquellas fechas aún no se tenían noticias de los asesinatos a escala industrial organizados en los «campos de exterminio».

En nuestro estadio actual de conocimientos no es tarea fácil evaluar con precisión y expresar en cifras los resultados conseguidos en este campo de investigación y, dado el estado de las fuentes, tal vez nunca pueda hacerse. Puede aceptarse como cifra aproximada la que calcula un total de unos 5 millones de víctimas [267]. La cifra de los que lograron sobrevivir puede estimarse en unos 950 000 [268]. Aunque sean discutibles algunos renglones concretos de los que se obtiene la suma global, no lo son los números totales. Si admitimos que de estas 950 000 personas salvadas, entre el 70 y el 90 por 100 deben su vida a las medidas adoptadas por los católicos [269], concluiremos que, aunque también aquí pueden discutirse algunas cifras parciales, el resultado global parece ser correcto. Frente al número de los asesinados, el de los salvados es abrumadoramente pequeño. Pero, tras este pequeño número se halla la voluntad de la Iglesia católica, bajo Pío XII, por luchar en pro de la vida de todos y cada uno de los hombres. Y este dato no debe minimizarse.

Las medidas concretas variaban de un país a otro, y se fueron modificando con el curso del tiempo. En conjunto, puede decirse que el éxito de los esfuerzos de liberación pontificios fueron tanto mayores cuanto mayor era la influencia que la Santa Sede había podido conservar sobre los gobiernos de las regiones afectadas, o dicho de otra forma: cuanto menores eran las posi-

266. ADSS 8, 58-64; A. MARTINI, *La fame in Grecia nel 1941 nella testimonianza dei documenti inediti vaticani*, en CC, 118, 1 (1967) 213-227.

267. G. REITLINGER, *Die Endlösung. Hitlers Versuch der Ausrottung der Juden Europas 1939-1945*, Berlín 1965, 573 (edición inglesa 1953). Cf. I. ARNDT - W. SCHEFFLER, *Organisierter Massenmord in nationalsozialistischen Vernichtungslagern*, en VZG 24 (1976) 112-135. Estos autores elevan a más de 3 millones la cifra de los asesinados en las cámaras de gas.

268. P.E. LAPIDE, *Rom und die Juden* (Friburgo de Brisgovia, etc. 1967) admite «como mínimo un millón».

269. Así P.E. LAPIDE 188; cf. 359, nota 189. J. CHEVALIER 133s admite estas cifras.

bilidades de intervención directa de Hitler, más podía el papa extender las suyas. En Eslovaquia, Hungría, Rumania y también en Croacia [270], pero sobre todo en Italia, fue mucho lo conseguido, aunque siempre dentro de unos límites relativos. En la misma Roma, que ha sido propuesta como paradigma de la supuesta indolencia de Pacelli frente a la aniquilación de los judíos [271], puede demostrarse fehacientemente que la rápida interrupción de la famosa *razzia* del 16 de octubre de 1943 fue debida a una iniciativa personal del pontífice [272].

Resumiendo, hoy día puede afirmarse con certeza que las ayudas proporcionadas por el papa, en medio de una enorme masa de dificultades, durante la segunda guerra mundial, pueden aguantar sin desdoro cualquier comparación con las aportadas durante el pontificado de Benedicto XV.

El «silencio» del papa

En el debate surgido en la década de los sesenta a propósito de la conducta del papa durante la segunda guerra mundial se discutía sobre todo su supuesto silencio ante la aniquilación de millones de judíos. La expresión «silencio», utilizada durante la polémica, sugería la condenable renuncia a una serie de acciones (posibles o necesarias), mientras que la expresión contraria — «hablar», «denunciar», «protestar» — alude a la toma de partido (éticamente obligatoria) y significa la voluntad de ayuda o, simplemente, se emplea como sinónimo de la ayuda misma. Esta terminología no es la más adecuada para describir el problema sobre el que se pretende llamar la atención en el debate suscitado por Hochhuth [273], autor que presenta la imagen de Pío XII con

270. ADSS 9, 32-34

271. Así HOCHHUTH (por la avaricia del papa) y S. FRIEDLAENDER (por el anticomunismo del pontífice).

272. ADSS 9, 509s y 510, nota 2: la carta de Hudal al general Stahel, del mediodía del 16 de octubre de 1943, que puso fin a las *razzias*, se debió a las instancias de Carlo Pacelli, que actuaba por encargo del papa. Sobre este punto, recientemente: O. CHADWICK, *Weizsäcker, The Vatican and the Jews of Rome*, en «Journal of ecclesiastical history» 28 (1977) 179-199. Cf. también R.A. GRAHAM, *La strana condotta di E. von Weizsäcker, ambasciatore del Reich in Vaticano*, en CC 121, 2 (1970) 455-474; repetido en id., *Il Vaticano* 49-73.

273. Cf. nota 171.

perfiles caricaturescos. La cuestión, planteada en términos genuinos, consiste en saber hasta qué punto un papa está obligado, en virtud de su cargo, a dar testimonio contra la violación de los derechos humanos más elementales, como el genocidio cometido durante la segunda guerra mundial. Ya el mismo pontífice se planteó esta pregunta [274] y hubo además otras personas que le obligaron a enfrentarse con ella [275]. En pleno curso de la guerra, confesó Pío XII que se trataba de un problema «de dolorosa y difícil» solución [276]. Las decisiones del papa no fueron ni ciegas ni tomadas a la ligera, sino laboriosamente pensadas a la luz de la responsabilidad. La alternativa no se presentaba simplemente en el dilema «hablar o callar». La pregunta era, más bien, hasta qué punto sus palabras deberían ser tan claras como lo exigía su cargo y hasta qué punto podían ser tan concretas que pudieran calcularse sus consecuencias.

Ha sido desde siempre tradición de la Curia denunciar el pecado, no al pecador, hablar de errores, no de personas [277]. Esta tradición respondía perfectamente a la concepción teológica de Pacelli, según la cual es misión del pontífice formular los principios generales, mientras que compete a los obispos, atendidas las circunstancias de lugar, tiempo y personas, traducir los principios a las realidades concretas. Esta concepción inducía al papa a condenar las falsas ideologías y las violaciones del derecho, pero «sin nombrar directamente a sus responsables o ejecutores» (J. Becker). A esta línea se atuvo Pío XII en sus numerosas declaraciones públicas. De hecho, en todas y cada una de sus manifestaciones sobre la paz se hallaba inserto este tema.

El pontífice sentía una viva preocupación ante la duda de si con esta actitud cumplía adecuadamente los deberes de su cargo frente al terror desencadenado, como lo demuestra el hecho, históricamente comprobable, de que en más de una ocasión sopesó la ideología de desbordar el marco de las condenas genéricas. En realidad, confío al embajador italiano, el 13 de mayo de 1940:

274. ADSS 1, 454s.

275. ADSS 3, II, 633-636 (de Radonski a Maglione, Londres 1942, IX, 14). En la misma dirección marchaba la pregunta de Preysing de 6 de marzo de 1943 (B. SCHNEIDER, *Piusbriefe* 239, nota 1).

276. Pío XII al arzobispo Frings, 3 de marzo de 1944 (B. SCHNEIDER, *Piusbriefe* 280).

277. P. DUCLOS 21, nota 5.

Yo debería arrojar «palabras de fuego» sobre «las horribles cosas que están sucediendo en Polonia». Sólo le contenía la absoluta certeza de que con ello no haría sino empeorar aún más la suerte de la desgraciada nación polaca [278]. Esta preocupación por evitar que las cosas fueran aún peores fue «una de las razones por las que Nos nos imponemos limitaciones en las noticias que os damos», escribía el 30 de abril de 1943 al obispo de Berlín [279]. Basándose en sus experiencias con el nacionalsocialismo, el papa y sus colaboradores estaban plenamente convencidos de que una inflamada protesta pontificia no sólo no pondría fin a las acciones asesinas, sino que aumentaría su ritmo y sus dimensiones, y, al mismo tiempo, arruinaría las posibilidades de influencia diplomática que aún les quedaban, en favor de los judíos de algunos estados, como Rumania o Hungría.

En este punto de la persecución antisemita, la secretaría de Estado tuvo informes, en una etapa relativamente temprana, del modo como se había organizado el asesinato de judíos y, a diferencia de otros muchos [280], se atrevió a transmitir estas noticias. En la primavera de 1942 llegaron a la Curia, a través de Bratislava y Budapest, informes procedentes de fuentes judías según las cuales para muchos de los afectados la deportación equivalía a una segura sentencia de muerte [281]. En diciembre, el embajador ante el Vaticano del Gobierno polaco en el exilio, llegó a la (acertada) conclusión, deducida del hecho de que las víctimas de las deportaciones eran ancianos, enfermos, mujeres y niños, de que el objetivo de aquellas medidas no eran los «campos de trabajo» — fuera cual fuere la realidad que se escondía tras esta palabra — sino lugares especiales, expresamente acondicionados para «matar a los hombres de diferentes formas» [282]. Finalmente, el 7 de marzo de 1943, el encargado de negocios vaticanos en Bratislava, envió el informe de un párroco, que había sabido de fuente absolutamente fiable que los judíos deportados eran asesinados en cámaras de

278 ADSS 1, 455

279 B. SCHNEIDER, *Piusbriefe* 240.

280. Cf. L. DE JONG, *Die Niederlande und Auschwitz*, en VZG 17 (1969) 1-16, con sorprendentes ejemplos que demuestran que los campos de exterminio se convirtieron en una realidad psíquica cuando ya habían desaparecido.

281 ADSS 8, 453 (*Informe Burzio*, Bratislava 9 de marzo de 1942); 470 (*Informe Rotta*, Budapest 20 de marzo de 1942).

282 ADSS 8, 755 (19 de diciembre de 1942)

gas y que sus cadáveres se utilizaban para fabricar jabón [283]. Tal vez fue este informe el que movió a la secretaría de Estado a telegrafiar lacónicamente a su delegado en Washington, el 3 de abril de 1943: «La Santa Sede continúa sus esfuerzos en favor de los judíos», como respuesta a la petición transmitida a dicho delegado por tres rabinos judíos, en el sentido de que el papa hiciera un «llamamiento público» para poner fin a la aniquilación sistemática de los judíos [284]. Sobre esta petición, la secretaría de Estado opinaba, para uso interno, que «un llamamiento público habría sido contraproducente» y que había que evitar a toda costa proporcionar a Alemania cualquier motivo que moviera al régimen nazi «a acentuar aún más las medidas antijudías implantadas en las regiones sujetas a dominio y a inventar nuevas y más fuertes presiones» sobre la política semítica de los países satélites [285]. El 5 de mayo de 1943, una nota en un documento de la secretaría de Estado hablaba de la «espantosa situación» de los judíos en Polonia y mencionaba las «cámaras de gas» [286].

Desde este telón de fondo debe valorarse la alocución navideña de 1942, formulada en términos agudos y enérgicos, que proclamaba un catálogo de derechos fundamentales inalienables de toda persona y aludía de manera explícita a los centenares de miles de seres humanos que «sin culpa alguna, a veces a causa de su nacionalidad o raza *(stirpe)*, son entregados a la muerte o a la extinción progresiva» *(destinate alla morte o ad un progressivo deperimento)* [287]. En el seno de la intimidad, el papa valoró el fin y la resonancia de aquella frase sobre la aniquilación de los judíos con las siguientes palabras: «Fue corta, pero bien entendida» [288]. En su alocución del 2 de junio de 1943 volvió a repetir su condena, con una fórmula muy similar [289].

Así pues, el papa también «habló», sólo que no era la palabra su recurso principal, ni mucho menos exclusivo, en su lucha contra la política antisemita de Hitler. Sintió, sin duda, la exigen-

283. ADSS 9, 177s, nota 6.

284. ADSS 9, 206s, 207, nota 3.

285. ADSS 9, 217.

286. ADSS 9, 274.

287. AAS 35 (1943) 23; UG I, 118.

288. B. SCHNEIDER, *Piusbriefe* 242 (a Preysing, el 30 de abril de 1943).

289. AAS 35 (1943) 165-171, aquí 167; UG II, 1909-1917, aquí 1912*s*; ADSS 7 no trae el borrador de esta parte del discurso.

cia — dictada por un sentimiento ético — de una condena más clara, pero prevaleció el aspecto de una ética de responsabilidad, que le impedía elegir una forma de provocación que no habría eliminado el mal, sino que lo habría multiplicado: no se podía hacer frente a la aniquilación de los judíos mediante un llamamiento público, ya que de esta acción sólo cabía esperar — dentro de la lógica del sistema de dominio nacionalsocialista — un endurecimiento drástico de las violencias contra los judíos, los católicos y la Iglesia. Al contrario, la política pontificia abría a la Santa Sede la posibilidad de seguir salvando vidas judías. Y esta oportunidad utilizada de la forma más eficaz posible, como se lo testificaron al papa «las centrales judías, con la expresión de su más cálido agradecimiento por su actividad liberadora» [290].

290. Pío XII a Preysing, el 30 de abril de abril de 1943 (B. SCHNEIDER, *Piusbriefe* 242). Los ADSS 9, 59-61, traen un resumen de los testimonios de gratitud de los judíos de que entonces disponía el Vaticano o que habían llegado a su conocimiento.

IV. EL CONCILIO VATICANO II

Por Hubert Jedin

Profesor de la Universidad de Bonn

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA: Una bibliografía exhaustiva del concilio Vaticano II exigiría más espacio del que se dispone para todo este capítulo. En estas páginas nos limitamos a ofrecer una selección.

El papa Juan XXIII: Escritos: *Il Giornale dell'Anima,* Roma 1964 (versión castellana: *Diario del alma,* Cristiandad 1964); *In Memoria di Mons. Giacomo Radini Tedeschi, vescovo di Bergamo,* Bérgamo 1916, Roma ^{3}1963; *Gli inizi del Seminario di Bergamo. Note storiche, con una introduzione sul Concilio di Trento e la fondazione dei primi seminari,* Bérgamo 1939; *Gli Atti della Visita Apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo,* 2 vols.. en cinco partes, Florencia 1936-1957; *Il Cardinale Cesare Baronio,* Roma 1961; *Souvenirs d'un Nonce,* en «Cahiers de France» 1944-53 (Roma 1963); *Scritti e discorsi* 1953-1958, 4 vols., Roma 1959-1962; *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII,* 6 vols., Ciudad del Vaticano 1958-1965; *Lettere ai familiari,* Roma 1968 (727 cartas, que abarcan de 1901 a 1962). — Actas oficiales: AAS 50 (1958) - 55 (1963); documentación en «Herder-Korrespondenz» 17 (1963) 449-476; L. CAPOVILLA, *Giovanni XXIII in alcuni scritti di Don Giuseppe De Luca,* Brescia 1963, con intercambio epistolar y sugerencias del escritor, amigo del pontífice, en p. 133-141.

BIOGRAFÍA: Fue escrita todavía en vida del pontífice y debe, por consiguiente, utilizarse con alguna precaución, la de A. LAZZARINI - G. SANTORO - A. GIOVANETTI - R. GARRET - H. PICKER y otros; E. RADIUS, *Giovanni XXIII,* Milán 1966; N. FABRETTI, *Papa Giovanni,* Roma 1966; L. ELLIOTT, *Johannes XXIII,* Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena ^{5}1975; E. BALDUCCI, *Papa Giovanni,* Florencia 1964; E.E. HALES, *Die grosse Wende,* Graz - Colonia 1966; G. BARA - D. DONADONI, *Giorno per Giorno con Papa Giovanni,* Turín 1966; A. L'ARCO, *Il Segreto di Papa Giovanni,* Turín 1967;

D. AGASSO, *Il Papa delle grandi speranze,* Milán 1967. Para los primeros años del pontífice: D. COGINI, *Papa Giovanni nei suoi primi passi a Sotto il Monte,* Bérgamo 1965; S. ÁLVAREZ MENÉNDEZ, *Juan XXIII desde el punto de vista jurídico-canónico,* en «Rev. española de derecho canónico» 18 (1963) 843-877. De entre las notas necrológicas: B. SCHNEIDER, en StdZ 88 (1962-63) 241-253; G. SCHWAIGER, en AKR 132 (1963) 3-30, con bibliografía; R. AUBERT, *Jean XXIII., Un «pape de transition» qui marquera dans l'histoire,* en (Revue nouvelle» 38 (1963) 3-33; G. CAPRILE, *Ricchezza di un breve pontificato,* en CivCatt 1963 II, 523-539; CH. DAHM, *Johannes XXIII.* (sin fecha de publicación), volumen ilustrado; trae también numerosas fotografías hasta entonces inéditas el número especial del «Bunten Illustrierten» 1963.

Bibliografía del concilio: Una síntesis, que alcanza hasta 1967, en G. CAPRILE, en Herder TK III, 727-731, que se citará más tarde; CH. DOLLEN, *Vatican II. A Bibliography,* Metuchen, N.J. 1969, resume la bibliografía en lengua inglesa entre 1959 y 1968; R. LAURENTIN, *Bilan du Concile, Histoire, textes, commentaires,* París 1969, 313 a 360; G. GAROFALO - J. FEDERICI, *Dizionario del Concilio Vat. II,* Roma 1969, contiene (en p. 582-1990) un índice de conceptos clave, con datos bibliográficos.

Preparación: Consultazione per la preparazione del Concilio Vat. II. Dati statistici (A cur adella) Pontificia Commissione Centrale preparatoria, Ciudad del Vaticano 1961; *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando,* serie I: *Antepraeparatoria,* que contiene vol. I (1960), *Acta Johannis XXIII;* vol II, en 8 partes (1960-1961) *Concilia et vota episcoporum et praelatorum,* concretamente: partes 1.ª-3.ª, Europa; parte 4.ª, Asia; parte 5.ª, África; parte 6.ª, América del norte y del centro; parte 7.ª, Sudamérica y Oceanía; parte 8.ª, superiores de órdenes y congregaciones religiosas; hay, además, 2 vols, de apéndices: vol. III (1961): *Proposita et monita SS. Congregationum Curiae Romanae;* vol. IV (1961): *Studia et vota universitatum et facultatum ecclesiasticarum et catholicarum,* parte 1.ª: *Roma,* parte 2.ª: *Extra Urbem.* Serie II: *Praeparatoria:* vol. I (1964): *Acta S.P. Johannis XXIII;* vol. II, en cuatro partes (1965-1968), sesiones de la comisión central. Herder, TK III, 665-726, ofrece una síntesis de los esquemas elaborados por las comisiones preparatorias.

Participantes: Para cada uno de los cuatro períodos de sesiones, el *Elenco dei Padri conciliari,* editado por el Secretariado general. Los asistentes están agrupados por naciones y se da, además, un índice general alfabético y una lista —también para cada uno de los períodos— de los miembros de las comisiones del concilio, publicado en la Ciudad del Vaticano (1962-1965). Asimismo editado por el Secretario general el vol. I, estadístico: *I Padri presenti al Concilio Ecumenico Vaticano II,* Ciudad del Vaticano 1967. Para una visión de conjunto: HK 17 (1962-1963) 59ss; L'osservatore romano, número esp. de 6-3-1966; R. CAPORALE, *Les hommes du Concile. Étude sociologique sur Vat. II,* París 1965; M. GALLI - B. MOOSBRUGGER, *Das Konzil. Ein Text- und Bildbericht,* Olten 1965;

F. VALLAINC, *Immagini del Concilio,* Roma 1966. Datos estadísticos sobre grupos concretos: P.A. YSERMANS, *American participation in the Second Vatican Council,* Nueva York 1967; G. CONUS, *L'Église d'Afrique au Concile Vat. II,* en NZMW 30 (1974) 241-255; 31 (1975) 1-18, 124-142; J. WNUK, *Vatican II. Episkopat Polski na Soborrze Vatykanskym,* Czytelnik 1964; *L'Église Melkite au Concile. Discours et notes du Patriarche Maximos IV et des Prélats de son Église au Concile Oecumenique Vat. II,* Dar Al Kalima, Beirut 1967; W. DUSHNYCK, *The Ucrainian-Rite Catholic Church at the Ecumenical Council 1962-1965. A Collection of Articles,* Bookreviews, Editorials, Nueva York - París 1967, con bibliografía; W. SEIBEL, *Zwischenbilanz zum Konzil, Berichte und Dokumente der deutschen Bischöfe,* Recklinghausen 1963.

Decretos: Ediciones oficiales: *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones, Decreta, Declarationes, cura et studio Secretariae generalis,* Ciudad del Vaticano 1966, citado en adelante por *Decreta;* reimpreso en *Conciliorum oecumenicorum decreta,* dir. por J. ALBERIGO, Bolonia ³1973; traducciones en todas las lenguas mundiales; una ed. castellana: *Concilio Vaticano II, Constituciones, decretos y declaraciones,* BAC, Madrid 1965; J. DERETZ - A. NOCENT, *Konkordanz der Konzilstexte,* Graz 1968. Traducciones con notas y comentarios sobre el origen y la interpretación: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete u. Erklärungen, lat. u. deutsch. Kommentare,* dir. por H. VORGRIMLER y otros, 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1966-1968, citado por Herder TK; *Vaticanum secundum,* dir. por O. MÜLLER - W. BECKEL - J. GÜLDEN, 4 vols., Leipzig 1963-1966, citado por MÜLLER (ofrece, entre otras cosas, extractos de los discursos conciliares, así como las propuestas de los observadores y peritos); A. BECKEL - H. REIRING - O.B. ROEGELE, *Zweites Vat. Konzil. Dokumente, Texte, Kommentare,* 4 vols., Osnabrück 1963-1966; H. REUTER, *Das II. Vat. Konzil, Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, dargestellt nach Dokumenten und Berichten,* Colonia ²1966; J.CH. HAMPE, *Die Autorität der Freiheit, Gegenwart des Konzils u. Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput,* 3 vols., Munich 1967, citado por HAMPE; trad. francesa con comentario detallado en la colección «Unam Sanctam», vols. 60-76 (1966-1970), donde se encuentra la crónica conciliar de R. ROUQUETTE, *La fin d'une chrétienté.*

Para cada uno de los decretos:

Respecto de la Constitución litúrgica *Sacrosanctum Concilium:* Síntesis de las traducciones y de los primeros comentarios en «Eph. Liturg.» 78 (1964) 561-572; ampliación de la bibliografía en 79 (1965) 465s. En los siguientes vols. de «Eph. Liturg.» se fueron publicando todas las instrucciones y decretos sobre este tema; E.J. LENGELING, *Die Konstitution des Zweiten Vat. Konzils über die hl. Liturgie,* Munich 1964; M. NICOLAU, *Constitución Litúrgica del Vat. II,* Madrid 1964; número especial de la revista «La Maison Dieu» 77 (1964); H. VOLK, *Theologische Grundlagen der Liturgie,* Maguncia 1964; *Miscellanea liturgica in onore di S.*

Em. il Card. Giacomo Lercaro, Arcivescovo di Bologna, Presidente del Consilium per l'applizacione della Constituzione sulla S. Liturgia, 2 vols., Roma - París - Tournai - Nueva York 1966-1967, con un informe de A. BUGNINI sobre la actuación de Lercaro en cuanto presidente del *Consilium,* 211-229; J. PASCHER, *Das Wesen der tätigen Teilhahme* II, 11-26; G. GARRONE, *Le rôle de la Constitution de S. Liturgia sur l'évolution du Concile et d'orientation de la pastorale. La Liturgie: Concile et Après Concile,* Abadía de Solesmes, Tournai 1968; incluye, además de los textos conciliares, los discursos de JUAN XXIII y PABLO VI sobre el tema y algunas *Responsiones* del *Consilium* hasta 1968; H. SCHMIDT, *La constitución sobre la sagrada liturgia. Texto, historia y comentario,* Herder, Barcelona 1967.

Sobre la constitución *Lumen gentium:* Exposiciones generales: *Constitutionis Dogmaticae «Lumen gentium» Synopsis historica,* ed. por G. ALBERIGO e F. MAGISTRETTI, Bolonia 1975; J. RATZINGER, *Konstitution über die Kirche,* Münster 1965; G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium,* 2 vols., Tournai, París 1967-1968, obra fundamental (versión castellana: *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II,* Herder, Barcelona 1968-1969); *De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution über die Kirche des II. Vat. Konzils,* dir. por G. BARAUNA, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1966 (versión castellana: *La Iglesia en el mundo de hoy,* Studium, Madrid 1967); CH. BUTLER, *The Theology of Vat. II,* Londres 1967; P. PARENTE, *Saggio di una Ecclesiologia alla luce del Vat II,* Roma 1968; H. HOLSTEIN, *Hiérarchie et Peuple de Dieu d'après Lumen gentium,* París 1970; W. AYMANS, *Die Communio ecclesiarum als Gestaltgesetz der einem Kirche,* en AKR 139 (1970) 69-70; A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella «Lumen gentium»,* Bolonia 1975, con amplia bibliografía, p. 555-569. Sobre la prehistoria y la interpretación del cap. 3: H. SCHAUF, *Zur Textgeschichte grudlegender Aussagen aus «Lumen gentium» über das Bischofskollegium,* en AKR 64 (1972) 5-147; K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episkopat und Primat,* Friburgo de Brisgovia 1961 (versión castellana: *Episcopado y primado,* Herder, Barcelona 1965); U. BETTI. *La dottrina sull'Episcopato nel cap. III della Costituzione dommatica Lumen gentium,* Roma 1968; W. BERTRAMS, *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt,* Munich 1965; sobre esta obra, W. AYMANS, en AKR 135 (1966) 136 a 147.

Sobre otros temas: J. NEUMANN, *Weihe und Amt in der Lehre von der Kirchenverfassung des Zweiten Vat. Konzils,* en AKR 135 (1966) 3-18; G. RAMBALDI, *Note sul sacerdozio e sul sacramento dell'Ordine nella Costituzione Lumen gentium,* en «Gregorianum» 47 (1966) 517-451; P.J. CORDES, *Sendung zum Dienst, Exegetisch-historische u. systematische Studien zum Konzildekret «Vom Dienst und Leben Der Priester»* (Francfort 1972); J. RATZINGER, *Die kirchliche Lehre vom Sacramentum ordinis:*

Pluralisme et Oecumenisme, en «Recherches théologiques», París 1976, 155-166. El n.º 5 (1976) de «La Scuola Cattolica» está dedicado al ministerio en la Iglesia; P. BLÄSER, *Die Kirche u. die Kirchen,* en «Catholica» 18 (1964) 89-107; W. KASPER, *Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen,* en ThQ 145 (1965) 42-62; E. LAMIRANDE, *La signification ecclésiologique des comunités dissidentes et la doctrine des «Vestigia ecclesiae»,* en «Istina» 10 (1964) 25-58; R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile,* París 1965.

Sobre la constitución *Dei Verbum:* J.R. GEISELMANN, *Die Hl. Schrift u. die Tradition,* Friburgo de Brisgovia 1962 (versión castellana: *Sagrada Escritura y tradición,* Herder, Barcelona 1968); en contra, H. LENNERTZ, en «Gregorianum» 40 (1959) 38-53; Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions,* 2 vols., París 1960-1963; K. RAHNER - J. RATZINGER, *Offenbarung und Uberlieferung,* Friburgo de Brisgovia 1965; E. STAKEMEIER, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung,* Paderborn 1966; O. SEMMELROTH - M. ZERWICK, *Vaticanum II über das Wort Gottes,* Stuttgart 1966; J. BEUMER, *Die kath. Inspirationslehre zwischen Vaticanum I. u. II,* Stuttgart 1966; N. LOHFINK, *Katholische Bibelwissenschaft u. historisch-kritische Methode,* Kevelaer 1966; A. VÖGTLE, *Die Kirche u. das Wort Gottes,* Wurzburgo 1967; H. DE LUBAC, *L'Ecriture dans la tradition,* París 1966; A. BEA, *Das Wort Gottes u. die Menschheit. Die Lehre des Konzils über die Offenbarung,* Stuttgart 1968 (versión castellana: *La palabra de Dios y la doctrina del concilio sobre la revelación,* Razón y fe, Santander 1968); H. WALDENFELS, *Offenbarung. Das II. Vat. Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie,* Munich 1969.

Sobre la constitución pastoral *Gaudium et spes:* Comentarios a cada uno de los capítulos en Herder TK III, 280-592; R. TUCCI, *Introduzione storico-dottrinale alla Constituzione pastorale «Gaudium et spes»,* en *La chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II,* Turín 1966, 17-134; *L'Église dans le monde de ce temps,* París 1967 (Unam sanctam 65), con colaboraciones de K. RAHNER - H. DE RIEDMATTEN - M.-D. CHENU - E. SCHILLEBEECKX y otros; J. OELINGER, *Christliche Weltverantwortung. Die Kirche in der Welt von heute,* Colonia 1968; el vol. 8 de esta serie está dedicado a comentarios sobre la constitución pastoral del concilio Vaticano II, escritos por A. LANGNER, *Die politische Gemeinschaft,* Colonia 1968, así como el vol. 10, a cargo de H. DE RIEDMATTEN, *Die Völkergemeinschaft,* Colonia 1969.

Informes de prensa y radio: W. KAMPE, *Das Konzil im Spiegel der Presse,* Wurzburgo 1963, sólo para el primer período de sesiones; H.L. HESTOW, *The Press and Vatican II,* Notre Dame, Londres 1967. Han sido numerosas las series de informes de prensa y radio publicados después en volúmenes aparte; los escritos para el «Frankfurter Allgemeine Zeitung» por J. SCHMITZ VAN VORST se publicaron en cuatro números (uno para cada período de sesiones); L. WALTERMANN, *Konzil als Prozess. Be-*

richte im Westdeutsche Rundfunk über das II. Vatikanum, Colonia 1966; los excelentes informes de H. HELBLING para el «Neue Zürcher Zeitung» fueron utilizados por H. HELBLING, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Bericht,* Basilea 1966; A. WENGER («La Croix»), *Vatican II,* 4 pequeños vols., París 1963-1968; R. LAURENTIN («Le Figaro»), *L'enjeu du Concile,* 3 vols., París 1963-1965, en *Bilan du Concile,* París 1966; H. FESQUET («Le Monde»), *Le Journal du Concile,* Le Jas 1966; G. CAPRILE («Civiltà Cattolica»), *Il Concilio Vat. II. Cronache edite da «Civiltà Cattolica»,* 5 vols. en seis partes, Roma 1965-1969, son, sin duda, los informes más exactos y detallados; R. LA VALLE, *Coraggio del Concilio,* 3 pequeños vols., Brescia 1964-1966; B. KLOPPENBURG, *Concilio Vat. II,* 5 vols., Petropolis 1962-1966; J.L. MARTÍN DESCALZO, *Un periodista en el Concilio,* 4 vols., Madrid 1963-1966; X. RYNNE (pseudónimo), *From Vatican City. Vat. Council II, Background and debats,* 4 vols., Londres 1963-1965, con informaciones no siempre fiables sobre los procesos internos; id., *La révolution de Jean XXIII,* París 1963; J.A. BALDOR, *El concilio visto por los obispos españoles,* Euramérica, Madrid 1964; *El concilio visto por los peritos españoles,* Euramérica, Madrid 1965.

Resúmenes de peritos bien informados: J. RATZINGER, *Vaticanum II. Ergebnisse und Probleme,* 4 pequeños vols., Colonia 1963-1966; Y. CONGAR, *Vatican II. Le Concile au jour le jour,* 4 pequeños vols., París 1963-1966.

Observadores protestantes: O. CULLMANN - L. VISCHER, *Zwischen zwei Konzilssessionen. Rückblick und Ausschau zweier protestantischer Beobachter,* Zurich 1963; J.CH. HAMPE, *Ende der Gegenreformation,* Stuttgart - Maguncia 1964; M. LACKMANN, *Mit evangelischen Augen. Beobachtungen eines Lutheraners auf dem II. Vat. Konzil,* 5 pequeños vols., Graz 1963-1966; *Dialog unterwegs. Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil,* publ. por G.A. LINDSECK, Gotinga 1965; *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns,* publ. por W. SCHAETZ, Basilea, sin fecha (1966); G. RICHARD MOLARD, *Un pasteur au Concile,* París 1964 (versión castellana: *El concilio visto por un protestante,* col. «Esquemas del futuro», 1967); D. HORTON, *Vatikan Diary 1963. A Protestant observes the second session of Vat. Council II,* Filadelfia - Boston 1964, continuado para las sesiones 3.ª y 4.ª; R.M. BROWN, *Observer in Rom. A Protestant report on the Vatican Council,* Garden City, Nueva York 1964.

Miradas retrospectivas y valoraciones: J. HÖFFNER, *Selbstverständnis und Perspektiven des Zweiten Vaticanischen Konzils,* Colonia - Opladen 1965; E.H. SCHILLEBEECKX, *Die Signatur des II. Vatikanums, Rückblick nach drei Sitzungsperioden,* Viena - Friburgo de Brisgovia - Basilea 1965; M. PLATE, *Weltereignis Konzil. Darstellung — Sinn — Ergebnis,* Friburgo de Brisgovia 1966; O. KARRER, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Reflexionen zu seiner geschichtlichen und geistlichen Wirklichkeit,* Munich 1966; D.A. SEEBER, *Das Zweite Vaticanum. Konzil des Ubergangs,* Friburgo de Brisgovia 1966; K. RAHNER - O. CULLMANN - H. FRIES, *Sind die Erwartungen erfüllt? Uberlegungen nach dem Konzil,* Munich 1966; M. VON GALLI, *Das Konzil und seine Folgen* (Lucerna - Francfort 1967); M. SERAFIAN (pseudónimo), *La difficile scelta. Il Concilio e la Chiesa fra Giovanni XXIII e Paolo VI,* Milán 1964; P. FELICI, *Il lungo camino del Concilio,* Milán 1967; G. PALAZZINI, *Il Concilio Ecumenico Vat. II. Tra cronaca e storia,* Roma 1966; M.L. CARLI, *La Chiesa a Concilio,* Milán 1964; CH. REYMONDIN - L. RICHARD, *Vatican II au Travail. Méthodes conciliaires et documents,* Tours 1965; G. GARRONE, *Le Concile. Orientations,* París 1966; J. LECLERCQ, *Vatican II — un Concile pastoral,* Bruselas 1966; R. PRÉVOST, *Pierre ou le Chaos,* París 1965; M. NICOLAU, *Laicado y santidad eclesial, Colegialidad y Libertad religiosa. Nuevos problemas del Concilio Vat.,* Madrid 1964; J. ELIZALDE, *Concilio, categoría y anécdota,* 2 vols., Zaragoza 1965-1966; *El Concilio visto por los peritos españoles,* Madrid 1965; K. RAHNER, *El concilio nuevo comienzo,* Herder, Barcelona ²1967; G. BULL, *Vatican politics at the Second Vatican Council 1962-1965,* Londres 1966; L.Mc. REDMOND, *The Council reconsidered,* Dublín 1966; G. MCCOIN, *That happened at Rome? The Council and its implications for the modern world,* Nueva York 1963; R. WILTGEN, *The Rhine flows into the Tiber. The unknown Council,* Nueva York 1967; J. MOORMAN, *Vatican observed. An Anglican impression of Vat. II,* Londres 1967; *The Second Vat. Council, Studies by eight Anglican observers,* ed. por G.C. PAULEY, Londres 1967; L. VISCHER, *Überlegungen nach dem Vat. Konzil,* Zurich 1966; H. SCHLINK, *Nach dem Konzil,* Munich - Hamburgo 1966; H. HELBLING, *Die evangelischen Christen u. das Konzil,* Wurzburgo 1967; *Wir sind gefragt. Antworten evangelischer Konzilsbeobachter,* edit. por J.W. KANTZENBACH y V. VAJTA, Gotinga 1966.

JUAN XXIII. CONVOCATORIA Y PREPARACIÓN DEL CONCILIO

La convocatoria del concilio Vaticano II fue la gran obra personal de Juan XXIII. La elección del nuevo pontífice, tras un breve cónclave (25-28 de octubre de 1958), pareció ser al principio una solución transitoria, si no ya de compromiso. Pero muy pronto pudo verse que esta elección estaba llamada a introducir un profundo cambio en la historia de la Iglesia.

Angelo Giuseppe Roncalli había nacido en Sotto il Monte (provincia de Bérgamo), el 25 de noviembre de 1881. Fue el cuarto de los catorce hijos del matrimonio de Battista († 1935), pequeño campesino, y de su esposa Marianna, de soltera Mazzola († 1939). Había recibido el bautismo de manos del párroco del lugar, Re-

buzzini, el mismo día de su nacimiento. Actuó de padrino su piadoso tío abuelo Zaverio [1].

Tras asistir a las clases del seminario menor y mayor de Bérgamo (1892-1900), continuó sus estudios teológicos en el seminario romano de San Appollinare (1901-1905), interrumpidos por un año de servicio militar en Bérgamo, *un vero purgatorio*, como él mismo escribía al rector del seminario, V. Bugarini. De su profesor de historia de la Iglesia, Benigni, recibió el siguiente consejo: «Lee poco, pero lee bien.» De entre sus superiores, sintió particular afecto por el vicerrector, Spolverini. Los estudios en Roma fueron coronados con el doctorado en teología (13 de julio de 1904). Recibió la ordenación sacerdotal el 10 de agosto de aquel mismo año.

Acabados los estudios, tomó parte, en el otoño de 1905, en una peregrinación a Tierra Santa. A continuación, Giacomo Maria Radini Tedeschi, nombrado obispo de Bérgamo, le llevó consigo a su diócesis natal, en calidad de secretario. En Bérgamo dirigió (desde octubre de 1906) el boletín eclesiástico «La vita diocesana», tarea que simultaneó con sus clases de historia de la Iglesia y más tarde también de patrología y apologética en el seminario. Ya entonces inició la publicación de las actas de las visitas de san Carlos Borromeo en la diócesis de Bérgamo, aunque el último volumen no apareció hasta 1957. En una conferencia pronunciada con ocasión del 300 aniversario de la muerte del cardenal Cesare Baronio, ensalzó al autor de los anales de historia de la Iglesia como renovador de los estudios históricos.

Tras la muerte de Radini Tedeschi (1914), que fue la persona que más había influido en la formación de sus primeros años de sacerdocio, Roncalli decidió escribir la biografía del prelado. Durante la guerra (1915-18) sirvió como capitán militar. Fueron, sin duda, las experiencias adquiridas durante este ministerio las que

1. Para la biografía y las características personales de Juan XXIII se han utilizado, entre otras fuentes: los apuntes hechos por el papa durante sus ejercicios y días de retiro en el *Diario del Alma*, publicado por su secretario Loris Capovilla; el fragmento de una autobiografía (419-428) iniciada el año 1959, con la cronología aneja (p. XXXI-XLIV). Un *Curriculum vitae* en AAS 50 (1958) 902. Sobre la elección del nombre de papa, Schwaiger, en AKR 132 (1963) 7; el ordinal XXIII presupone que se consideran ilegítimos los pontífices de obediencia pisana Alejandro V y Juan XXIII. En cambio, los últimos papas Alejandro (desde Alejandro VI a Alejandro VIII) tuvieron presente, en la numeración, al papa Alejandro V.

movieron a su obispo a confiarle la dirección espiritual de los estudiantes de teología que regresaban de la guerra (1918-20). A continuación, se trasladó por cuatro años a Roma, como presidente de la obra italiana de la propagación de la fe. El 3 de marzo de 1925 fue nombrado visitador apostólico de Bulgaria y consagrado arzobispo titular de Aeropoli (el 19 del mismo mes), en la iglesia de S. Carlo al Corso. Eligió para sí, la misma divisa que había tenido Baronio: *Obedientia et pax*.

La posición del visitador en Sofía no tenía nada de fácil, y ello por varias razones: la reina era hija del rey de Italia, es decir, católica, mientras que el rey pertenecía a la ortodoxia griega; las competencias del visitador sobre los casi 50 000 católicos no estaban claramente definidas. Hasta el 26 de septiembre de 1931 no le llegó el nombramiento de delegado apostólico. Se veía obligado a llevar una vida de ermitaño que no satisfacía sus deseos de actividad y se quejaba de *acute, intime sofferenze*. Al cabo de diez pesados años, fue nombrado, el 24 de noviembre de 1934, delegado apostólico para Turquía y Grecia y al mismo tiempo administrador del vicariato apostólico de Estambul, lo que ampliaba el campo de sus tareas pastorales. Esta actividad respondía a sus deseos: «Me siento joven de cuerpo y alma», escribía en 1931 en su diario espiritual. El delegado hizo una visita al patriarca ecuménico (27 de mayo de 1939), permaneció durante largas temporadas en Atenas, sobre todo cuando Grecia se vio azotada por la guerra, y visitó Siria y Palestina.

Cuando, tras la retirada de las tropas alemanas de Francia y la victoria de los aliados, el general De Gaulle exigió la destitución de 33 obispos porque habían secundado el régimen de Vichy, fue enviado a Francia, Roncalli (22 de diciembre de 1944) en calidad de nuncio. Consiguió una solución de compromiso. Una vez firmado el armisticio, organizó en Chartres cursos de teología para los estudiantes teólogos alemanes prisioneros de guerra. El 12 de enero de 1953 fue elevado al cardenalato y tres días más tarde era nombrado patriarca de Venecia. Se sintió entonces feliz, porque podía ya dedicarse enteramente a su tarea episcopal y pastoral. Las exiguas dimensiones de su diócesis le permitieron hacer frecuentes viajes, concretamente a lugares de peregrinación mariana, como Lourdes, Einsiedeln, Mariazell, Fátima y Czestochowa.

La personalidad del nuevo pontífice estaba profundamente marcada por el espíritu de su casa paterna y por sus educadores espirituales, sobre todo Rebuzzini, Spolverini y Radini Tedeschi. Su espiritualidad era total y absolutamente la tradicional del catolicismo. Su diario espiritual nos permite saber que leía con frecuencia la *Imitación de Cristo* y hacía, a plazos regulares, los ejercicios espirituales ignacianos. El rosario era una de las partes esenciales de su horario, estrictamente reglamentado: rezo del breviario, santa misa, media hora de meditación, confesión semanal. Sus modelos espirituales eran Francisco de Sales y Felipe Neri y, como pastor de almas, Carlos Borromeo. De Baronio, a quien por lo demás tenía en alta veneración, le chocaba el hecho de que nunca reía. En Roncalli se aunaban la astucia y el humor de los campesinos. Desde los tiempos de Benedicto XIV, de ningún otro pontífice se cuentan tantas anécdotas.

El joven profesor de historia de la Iglesia se distanció de forma inequívoca del modernismo, pero ni aún así pudo evitar despertar las suspicacias del círculo de Benigni. Extrajo de aquí la profunda convicción de que era indispensable estudiar la teología positiva con mayor intensidad que la usual en la Italia de aquellos años. Aunque durante toda su vida veneró a Pío X como modelo de pastor de almas, la mirada de Juan XXIII era, respecto de la tarea de misión y de unión que le incumbía a la Iglesia, de más amplios horizontes, gracias a la actividad desarrollada en la obra de propagación de la fe y a los diez años pasados en el próximo Oriente. La otra gran misión eclesial, de trabajar en favor de un «mundo mejor», no era para él un punto programático, sino una simple evidencia, derivada de su modesto origen. No tenía personalmente ninguna necesidad de la recomendación hecha por el P. Lombardi a los obispos de la región véneta, en los ejercicios de 1955, de preocuparse por las cuestiones sociales. «Soy uno de los vuestros», dijo a los fieles de un barrio de la periferia romana. A sus hermanos y hermanas les dio el siguiente consejo: hacéis bien en seguir viviendo modestamente; por su parte estaba contento «con haber nacido pobre y morir pobre». Vinculado durante toda su vida a su pueblo natal bergamasco, compró, ya de nuncio, la casa de sus mayores, procedente del siglo XV, y pasaba en ella sus vacaciones y períodos de descanso. Se opuso terminantemente

a elevar de rango social a sus hermanos y sobrinos que, por lo demás, vivían en modestas condiciones.

Aunque el papa Juan había pasado, en sus años jóvenes, grandes temporadas en Roma y estuvo durante casi treinta años al servicio de la Curia, no era un curial. Nunca se sintió funcionario de la Curia y todo su anhelo se cifraba en ser «un buen pastor». No tiene nada de sorprendente que ya en el primer año de su pontificado dedicara una encíclica (1.º de agosto de 1959) al párroco de Ars, a quien consideraba *imago sacerdotis*. Antes de su partida para el conclave, inculcó a los seminaristas de su diócesis: «La Iglesia es joven y conserva, como siempre a lo largo de su historia, su capacidad para el cambio.» Esta afirmación resultó programática. Como historiador de la Iglesia, familiarizado con los cambios históricos de la Iglesia dentro de un mundo en constante transformación, el papa estaba convencido de que esta Iglesia debía adaptar su predicación, su organización y sus métodos pastorales a un mundo profundamente transformado y acuñó, como expresión de esta idea, el frecuentemente controvertido concepto de *aggiornamento* [2]. Para convertirlo en realidad convocó el concilio.

El día 25 de enero de 1959 anunciaba a los cardenales, reunidos en la estación litúrgica de San Pablo, la celebración de un sínodo diocesano romano y de un concilio ecuménico. Este anuncio había sido preparado por el mismo curso de la vida del pontífice, pero de ninguna forma fue su resultado. Tanto en sus conversaciones privadas como en el discurso de apertura del sínodo diocesano romano, el 24 de enero de 1960, lo consideró como una llamada de Dios *(divinum incitamentum)* y no fue la ejecución de un plan largamente preparado. No existe ninguna prueba de que pretendiera con ello culminar el proyecto de un concilio universal meditado por Pío XII [3]. El papa, que no tenía otro propósito que el de cumplir la voluntad de Dios, conoció que había llegado la hora y siguió la inspiración del Espíritu Santo.

2. Para determinar el contenido del concepto de *aggiornamento* hay que partir de la significación de *aggiornare*, que el muy difundido *Dizionario della lingua italiana de* ZINGARELLI (p. 33) define como *mettere al corrente libri, registri* (poner al día libros, archivos). De todos modos, es indudable que en labios de Juan XXIII la expresión no se limitaba a una acomodación a los tiempos, sino que incluía también la idea de renovación, tal como observan, con razón, entre otros autores, Urs von Balthasar y Ratzinger.

3. G. CAPRILE. *Pio XII e un nuevo progetto di concilio ecumenico*, en CivCat 1966, II, 209-227

El anuncio del concilio ecuménico resonó como un toque de clarín dentro de la Iglesia y casi más agudamente fuera de ella. Se olvidaba que en el uso idiomático católico y en la misma legislación eclesiástica *Concilium oecumenium* es la denominación que se da a los concilios generales, que afectan a toda la Iglesia. El papa quería convocar un concilio universal de la Iglesia católica, pero ya desde el principio, y más precisamente al principio que en las etapas posteriores, pensaba en la participación —del tipo que fuera— de los cristianos separados de Roma, como primer paso hacia la unidad de la Iglesia; es difícil que hubiera pensado en un gran concilio de unión en que tomaran parte los representantes de todas las iglesias cristianas y de todas las comunidades eclesiásticas. En su informe sobre el discurso de la basílica de San Pablo, «L'osservatore romano» hablaba de la intención del papa «de invitar a las iglesias separadas a buscar la unidad». Pero no se trataba de una invitación formal a las iglesias separadas a participar, con plena igualdad de derechos, en el concilio, como se desprende claramente de una conferencia de prensa del cardenal secretario de Estado, Tardini, el 30 de octubre de 1959. En ella se mencionaba por primera vez la intención de invitar a las iglesias separadas a enviar observadores oficiales.

Mientras tanto, el papa había ido destacando la tarea de renovación intraeclesiástica confiada al nuevo concilio. En la primera sesión de la comisión antepreparatoria, nombrada el 17 de mayo de 1959, declaraba el papa, el 30 de junio de 1959, que la Iglesia pretendía, «fiel a los sagrados principios sobre los que se apoya, y a las inmutables enseñanzas que su divino Fundador le han confiado, (...) confirmar de nuevo, con ímpetu cordial, su vida y su cohesión, también frente a todas las circunstancias y exigencias del momento actual.» Es decir, se trataba tanto de una renovación interna como de una dedicación a los problemas contemporáneos. Al mismo tiempo, anunciaba en la encíclica *Ad Petri Cathedram* la revisión del código de derecho canónico; la meta de su pontificado era la proclamación de la verdad, de la paz entre los pueblos y la unidad de la Iglesia en la doctrina, la dirección y la liturgia.

La preparación del concilio se inició con la invitación hecha por el cardenal secretario de Estado, Tardini, el 18 de junio de 1959, a los obispos (2594 en total) y superiores generales de las

órdenes y congregaciones religiosas (156), así como a las universidades y facultades católicas, a presentar propuestas para el programa de asesoramiento. Los 2812 *postulate* recibidos como respuesta a la invitación fueron analizados y clasificados por la comisión antepreparatoria y entregados a las autoridades curiales correspondientes que, a su vez, elaboraron propuestas y mociones *(proposita et monita).* Una vez concluida la clasificación del material, el motu proprio *Superno Dei nutu,* de 5 de junio de 1960, abría la fase de la preparación inmediata.

El motu proprio comenzaba por fijar claramente el nombre del futuro concilio: se llamaría concilio Vaticano II. Se creaban luego diez comisiones preparatorias para la elaboración de los proyectos o esquemas de decreto que se someterían al concilio. De estas diez comisiones, nueve quedaban vinculadas a los dicasterios centrales de la Curia romana de acuerdo con su propia finalidad y también por razones de organización: la comisión teológica era competente en todos los asuntos referentes al magisterio oficial que cayeran bajo la competencia del Santo Oficio; la comisión para los obispos y la administración de las diócesis fue confiada a la congregación consistorial, y la de la disciplina del clero y el pueblo a la congregación del concilio. Las comisiones para la práctica de los sacramentos, las escuelas y estudios eclesiásticos, las órdenes, la liturgia, las iglesias orientales y las misiones recibieron, en líneas esenciales, las mismas tareas que los dicasterios de la Curia del mismo nombre. Sus presidentes eran también, al mismo tiempo, presidentes de las correspondientes comisiones. Sólo la comisión para el apostolado de los laicos no queda adscrita a una congregación curial, porque todavía no existía este organismo.

Comparando estas comisiones preparatorias con las cinco del concilio Vaticano I, se advierten algunas importantes diferencias: estaban más vinculadas que estas últimas —a través de sus presidentes y de su misma composición— con los dicasterios romanos, en los que se encarnaba la tradición de la Curia; no se componían casi exclusivamente, como las del Vaticano I, de teólogos y canonistas, es decir, de peritos sin derecho a voto en el concilio, sino que casi la mitad de sus miembros eran obispos y superiores de órdenes religiosas, con derecho a voto en los futuros debates conciliares.

En virtud de la primera de estas circunstancias, las comisiones preparatorias quedaban sujetas a una fuerte influencia del aparato burocrático de la Curia; la segunda, en cambio, aumentaba su importancia, ya que los futuros padres conciliares que participaban en ellas tendrían un mejor conocimiento de los temas que era de prever se estudiarían en el concilio, de suerte que parecía recomendarlos ya desde el principio como peritos de las comisiones conciliares que se formarían más adelante. El secretariado para la unidad de los cristianos, puesto bajo la dirección de Agustín Bea, S.I., rector del Pontificio Instituto Bíblico, nombrado cardenal el 14 de diciembre de 1959, tenía la misma autoridad que las diez mencionadas comisiones en orden a la preparación de esquemas y actuaba como centro de contacto con las iglesias no unidas a Roma, aunque sus competencias eran mucho más amplias.

El examen y coordinación de los esquemas así preparados caía bajo la competencia de la comisión central, creada el 16 de junio de 1960. Formaban parte de la misma, además de los presidentes de las restantes comisiones, los presidentes de las conferencias episcopales nacionales y regionales; llegó a tener 102 miembros y 29 consultores. Su secretario fue el más tarde secretario general del concilio, Pericle Felici. Dado que también aumentaba constantemente el número de miembros de las restantes comisiones, el número total de las mismas llegó a 827 a fines de 1961. Dos terceras partes eran europeos.

El trabajo de las comisiones preparatorias, que se prolongó durante casi dos años, desde el otoño de 1960 al verano de 1962, adolecía del defecto de que carecía de directrices para la elaboración de los puntos más importantes. Fue sin duda beneficioso que las comisiones gozaran de absoluta libertad para la selección y elaboración de los temas; pero, por otra parte, la acusada influencia de la Curia, de las universidades romanas y de las centrales de las órdenes religiosas dieron como resultado que los 69 esquemas que prepararon y transmitieron a la comisión central ofrecían más una síntesis de las declaraciones pontificias de los últimos decenios o un inventario de la teología y la práctica predominante en Roma que el esperado impulso hacia nuevos campos. La comisión central se reunió por vez primera el 12 de junio de 1961; a esta primera sesión siguieron seis más. Aparte el estudio de los esquemas que se le presentaron, preparó también un reglamento de las sesiones.

Durante la etapa preparatoria se había difundido la opinión de que el concilio Vaticano II era el mejor preparado de cuantos se habían celebrado en la Iglesia. Pero muy pronto se echó de ver que la inmensa masa de material acumulado había sido seleccionada de forma unilateral y no satisfacía a los padres conciliares. De los 17 esquemas preparados por la comisión para la disciplina del clero y del pueblo, bajo la dirección del cardenal Ciriaci, ni uno sólo fue aprobado, en la forma presentada, por el concilio; de los seis esquemas de la comisión teológica, dirigida por el cardenal Ottaviani, sólo se aprobaron dos, y aun así tras una total remodelación; de los nueve de la comisión para los sacramentos, ninguno mereció la aprobación del concilio. Sólo las comisiones para la liturgia, las órdenes religiosas y el apostolado de los laicos presentaron un documento cada una aceptado como punto de partida para los correspondientes decretos conciliares. De los cinco textos elaborados por la comisión para los estudios y la educación se obtuvieron —mediante síntesis, retoques y reelaboraciones— dos decretos conciliares (sobre la formación sacerdotal y sobre la educación cristiana). Los cuatro esquemas preparados por el secretariado del cardenal Bea dieron pie, a través de una mezcla con otros esquemas afines de la comisión teológica y la comisión para las Iglesias orientales, a los decretos sobre el ecumenismo, la libertad religiosa y las religiones no cristianas. Pero esto no significa que los trabajos de las comisiones preparatorias fueran inútiles: de hecho suministraron una gran recopilación de material, aunque pocos puntos de vista nuevos. Éstos sólo afloraron durante la celebración misma del concilio.

Los trabajos preparatorios se mantuvieron bajo estricto secreto, de suerte que fueron muy pocas las cosas que se filtraron hasta la opinión pública. Resultó así inevitable que, durante el tiempo de espera, se fuera expandiendo una cierta sensación de desengaño, sobre todo cuando el sínodo diocesano romano, inaugurado personalmente por el papa el 24 de enero de 1960, decidió avanzar por los caminos tradicionales, dejando entrever en muy escasa medida aquel deseo de atrevidas reformas y de talante ecuménico de grandes vuelos que estaban defendiendo numerosos libros y artículos

de teólogos y laicos. Se habían despertado expectativas demasiado altas y tensas y no se advertía con la claridad suficiente que los concilios nunca han sido revolucionarios, sino que más bien han intentado siempre unir, a ciencia y conciencia, lo que era necesariamente nuevo con lo ya acreditado por el crisol del tiempo. Por otra parte, se dejaron oír de modo inconfundible, durante la misma época de preparación, las voces del episcopado que pedían que se llevaran al concilio «todos los problemas planteados por la evolución mundial» (mensaje de los cardenales y obispos franceses de 26 de octubre de 1961), que la Iglesia debía ser universal en el auténtico sentido de la palabra (así el cardenal Frings en Génova, el 19 de noviembre de 1961), que eran absolutamente necesarias la descentralización (cardenal Alfrink de Utrecht) y una profunda y amplia concepción ecuménica (arzobispo Jaeger de Paderborn). En febrero de 1962 pedía el cardenal Montini de Milán una discusión sobre la esencia y la función del episcopado, en armonía con el papado romano; una más profunda autocomprensión de la Iglesia la capacitaría para hacer frente a las necesidades de los tiempos modernos. Con todo, el cardenal Montini advertía que no debería considerarse al concilio como panacea milagrosa de efectos inmediatos.

La constitución *Humanae salutis* anunciaba el 25 de diciembre de 1961, mucho antes de lo esperado, el inicio del concilio en Roma para el año siguiente, aunque sin dar fechas concretas para la apertura. Esta fecha fue fijada por el motu proprio *Concilium diu*, de 2 de febrero de 1962, para el 11 de octubre de aquel mismo año. Pero también este documento se limitaba a describir con rasgos muy genéricos las tareas del concilio. La promulgación de la constitución *Veterum sapientia*, de 22 de febrero de 1962, rodeada de una inusitada solemnidad, insistía en que la lengua oficial de la Iglesia y de la enseñanza teológica era el latín, en oposición a los deseos predominantes en la comisión preparatoria para los estudios, y contribuyó a consolidar la impresión de que todo seguiría como en los tiempos pasados. En este documento no se mencionaba expresamente el camino hacia la unidad de las iglesias, aunque se había dado ya un paso adelante en este sentido cuando el secretario para la unidad invitó a las Iglesias y a las comunidades eclesiásticas no unidas con Roma a enviar observadores oficiales

al concilio. La invitación halló mejor acogida entre los protestantes que entre los ortodoxos orientales. La iglesia anglicana, cuyo jefe, el arzobispo Fisher de Canterbury, había visitado al papa el 2 de diciembre de 1960, envió tres representantes; la iglesia evangélica de Alemania comisionó con este fin al profesor Schlink de Heidelberg, la Alianza mundial reformada luterana y el Consejo ecuménico de Ginebra aceptaron también la invitación. En cambio fue tardía y vacilante la respuesta de los patriarcas ortodoxos de Oriente. El patriarcado de Moscú reaccionó con acritud contra las «sirenas» del Vaticano. De ahí que causara gran sorpresa el hecho de que, en vísperas de la apertura del concilio, llegara la noticia de que habían emprendido el camino hacia Roma dos representantes del patriarca Alejo. Este cambio de actitud debe atribuirse a la visita que hizo a Moscú Willebrands, uno de los más íntimos colaboradores del cardenal Bea en el secretariado para la unidad, y más tarde sucesor suyo en este cargo. Los restantes patriarcas no unidos siguieron más tarde el ejemplo ruso.

Con el motu proprio *Appropinquante Concilio*, de 6 de agosto de 1962, señalaba el papa el reglamento del concilio *(Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II celebrandi)*[4]. Había sido elaborado por una subcomisión central preparatoria, presidida por el cardenal Roberti, de la que era secretario Vincenzo Carbone. En sus 70 artículos fijaba, en primer término, los deberes y derechos de las personas participantes en el concilio, daba luego normas generales y, en la tercera sección, normas específicas para la marcha de los debates.

Como en los concilios Tridentino y Vaticano I, y en concordancia con el canon 223, párrafo 1 del CIC, el derecho de decisión sobre los temas propuestos era competencia exclusiva de las asambleas plenarias de los padres conciliares con derecho a voto, en las congregaciones y sesiones generales. La dirección de los debates era competencia del consejo nombrado por el papa *(consilium praesidentiae)*, integrado por diez cardenales. Incumbía a las diez comisiones conciliares correspondientes redactar los esquemas de los decretos propuestos a la consideración del concilio y modifi-

4. Texto en AAS 54 (1962) 609-631; también «Ecclesia» XXII (1962) 1151-1154; cf. H. JEDIN, *Die Geschäftsordnung des Konzils*, en Herder TK III, 610-623; observaciones críticas de MÖRSDORF, ibid. II, 144s.

carlos de acuerdo con las mociones propuestas por los padres conciliares. Cada una de ellas tendría 24 miembros; dos tercios serían elegidos por el concilio y el tercio restante, así como el presidente, serían nombrados por el papa. A los miembros de pleno derecho se añadirían, sin voto, peritos nombrados por el papa, algunos de los cuales podrían ser también laicos. Al comienzo del cuarto período de sesiones su número ascendía a 106. Constituían una categoría absolutamente nueva los observadores *(observatores)* enviados por las iglesias y comunidades eclesiásticas no unidas a la Santa Sede. Estos observadores tenían acceso a todos los textos y, al igual que los peritos, podían participar en las asambleas o congregaciones generales. En el reglamento no se hablaba todavía de los oyentes *(auditores)*, a los que, a partir del segundo período de sesiones (y a las mujeres a partir del tercero), se les concedió acceso al aula conciliar. A la cabeza del aparato de funcionarios del concilio estaba el secretario general, nombrado por el papa y asistido por varios subsecretarios.

El reglamento establecía los siguientes pasos: Uno o varios relatores exponían los esquemas presentados por la presidencia; seguía un debate general sobre la totalidad del esquema y a continuación debates especiales sobre cada una de sus secciones. Los textos se consideraban aprobados cuando obtenían la mayoría de dos tercios. Atendido el elevado número de padres participantes, el uso de la palabra en la congregación o asamblea general exigía una previa comunicación por escrito anunciando esta intención; las intervenciones tenían una duración máxima de diez minutos (al final, ocho minutos). A los padres conciliares les asistía el derecho a presentar modificaciones por escrito, que debían ser entregadas a las comisiones. Este procedimiento debería prolongarse el tiempo necesario para conseguir la mayoría de los dos tercios. A continuación podía procederse a la promulgación del texto en la sesión solemne.

Ya en el curso del primer período de sesiones pudo verse que este *ordo*, en la forma en que se presentaba, no podía garantizar que se consiguieran resultados concretos dentro de unos plazos prudenciales. Por consiguiente, el 13 de septiembre de 1963 se procedió a su revisión, atendiendo a varias sugerencias de modificación (entre ellas las de los cardenales Döpfner y Spellman): se

confió la dirección de las congregaciones generales a cuatro moderadores, nombrados por el papa que, junto con la presidencia, ampliada a 12 miembros, formaban el consejo de la presidencia. Para rechazar un esquema bastaría la mayoría simple de los presentes: podrían presentarse al moderador nuevos esquemas, siempre que fueran suscritos al menos por 50 padres. El moderador podía dar por finalizado el debate una vez obtenida la mayoría simple. A la minoría derrotada se le garantizaba el derecho a defender su punto de vista por medio de tres oradores. A este mismo fin se enderezaban otras modificaciones en la composición y en el reglamento de las comisiones conciliares. Junto al presidente, aparecían dos vicepresidentes, nombrados con aprobación de la comisión. El presidente y los vicepresidentes designaban conjuntamente al o a los relatores.

Durante el tercer período de sesiones se introdujo una segunda modificación del *ordo* (el 2 de julio de 1964). Se concedieron algunos derechos a los oradores que hablaran en nombre de al menos 70 padres conciliares: para distribuir material de propaganda en el aula conciliar se requería el previo permiso del consejo de la presidencia.

Ni siquiera con esta forma modificada pudo eliminar el *ordo* todos los defectos y las oscuridades en la discusión de los asuntos. También en el concilio Vaticano II se produjeron algunas tensiones sobre el tema — de tan pesado lastre histórico — de las relaciones entre el papa y el concilio. Como cabeza del concilio, al papa le asiste el derecho a intervenir en las discusiones y de hecho los dos papas contemporáneos del concilio lo utilizaron, cuando surgían dificultades imprevistas. El papa puede aprobar las conclusiones y ordenar su promulgación, pero también puede negarse a ello. El *ordo* no preveía en qué forma podía el papa — como miembro del concilio — dar a conocer a los conciliares sus puntos de vista en el curso de los debates. Tampoco estaba aclarado el problema de si, al final de cada debate general, debería procederse a la votación. Se planteó, y con razón, el tema de si era lógico que en las votaciones sobre cada una de las partes del texto sólo se pudiera votar *placet* o *non placet*, mientras que al votar los capítulos en su conjunto podía añadirse la modalidad de apro-

barlo con reservas *(placet iuxta modum).* Habría sido preferible el procedimiento contrario.

En cuanto a la forma de las decisiones conciliares, el concilio, por expreso deseo del papa Juan y apartándose de la norma de los concilios precedentes, renunció a condenar los errores a través de cánones con la fórmula del anatema. Los textos aprobados tienen tres diferentes denominaciones, con diferente grado de autoridad: en primer término aparecen cuatro constituciones (liturgia, Iglesia, divina revelación, la Iglesia en el mundo actual), siguen nueve decretos y tres declaraciones. Se habían previsto otras dos formas, llamadas *propositiones* y *vota,* pero al final no fueron utilizadas. El concilio renunció asimismo a las instrucciones pastorales, en las que se había pensado en algún momento.

En el último tramo del concilio se abrió paso una modificación de hecho en la marcha de las discusiones, en el sentido de que el trabajo conciliar propiamente dicho se fue desplazando cada vez más a las comisiones, mientras que las congregaciones generales se iban limitando cada vez a las votaciones que, con ayuda de un sistema de tarjetas perforadas, se llevó a cabo con mucha mayor rapidez que en el concilio Vaticano I. Se utilizaron además otros recursos de la técnica, que contribuyeron a solucionar el problema planteado por el gran número de asistentes. Una excelente instalación acústica permitió que los discursos se oyeran con absoluta claridad en la gigantesca aula. Las pérdidas de tiempo, por otra parte casi inevitables, que se registraron en el anterior concilio mientras cada uno de los oradores se acercaba a la tribuna o la abandonaba, pudieron eliminarse mediante la instalación de micrófonos en cada uno de los ángulos de la sala, ante los que podían hablar los oradores. La lengua oficial del concilio era el latín y, en términos generales, cumplió bien el cometido que se le confiaba. Por lo demás, se procedió a la instalación de aparatos de traducción simultánea en las principales lenguas modernas, pero se renunció a su empleo, al comprobarse que era imposible garantizar por este sistema la necesaria precisión de los conceptos, por otra parte tan necesaria.

El primer período de sesiones (1962) y el cambio de pontificado

La grandiosidad de la ceremonia de inauguración, el 11 de octubre de 1962, superó ampliamente a la del concilio Vaticano I. Tomaron parte en ella 2540 padres conciliares con derecho a voto, número muy superior al registrado en cualquier otro concilio de la Iglesia. El papa fue llevado en silla gestatoria, a través de la puerta de bronce, hasta la entrada de la basílica de San Pedro; descendió allí de la silla y avanzó a pie a través de las filas de los padres conciliares. El hecho de que en aquella ocasión no llevara la tiara, sino la mitra, tenía un valor de símbolo. El rito se atuvo, en términos generales, al ya tradicional desde el concilio de Vienne: canto del *Veni Creator* y misa del Espíritu Santo, celebrado por el cardenal decano, Tisserant; entronización del Evangelio sobre el altar conciliar, erigido ante la mesa de la presidencia; recitación del credo; oración conciliar *Adsumus;* canto del evangelio (Mt 28,18-20 y 16,13-18) en latín, griego, eslavo antiguo y árabe.

En su discurso de apertura, el papa repitió la idea de que la convocatoria del concilio había sido una inspiración de lo alto e indicó la orientación del concilio: llevar a los hombres el depósito de la sagrada tradición de la manera más eficaz posible, teniendo en cuenta las diferentes circunstancias y estructuras de la sociedad; no condenar errores, sino explicar con mayor riqueza la fuerza de la doctrina *(doctrinae vim uberius explicando).* Al concilio se le confiaba la tarea de acercarse más en la verdad a la unidad querida por Cristo *(conferre operam ad magnum complendum mysterium illius unitatis).* Dominado por la solemnidad y grandeza del momento, el papa concluyó con una oración invocando la ayuda divina.

El concilio, reunido en la nave central de la basílica de San Pedro, fue el más universal de la historia de la Iglesia. La Iglesia del siglo XX es Iglesia universal no sólo en razón de su misión y de sus aspiraciones, sino también en el terreno de los hechos. Había obispos procedentes de los cinco continentes. Europa, que en los concilios medievales era prácticamente el único continente re-

presentado, sólo tuvo en el Vaticano II una escasa mitad de los votos (1041); América, que no estuvo representada en el Tridentino y sólo muy débilmente en el Vaticano I, contribuía con 956 obispos, Asia con más de 300, África con 279. Se había eliminado la superioridad numérica de los obispos italianos, que en el concilio de Constanza indujo a que se votara por naciones y que todavía en el Tridentino provocó graves tensiones: los 379 obispos italianos apenas si significaban la quinta parte de los padres conciliares, aunque no es menos cierto que los cardenales y altos funcionarios de la Curia de nacionalidad italiana ejercieron una fuerte influencia [5].

El orden de precedencia significaba algo más que una simple formalidad. Los presidentes (y más tarde también los moderadores) tenían sus asientos ante la *confessio;* en la tribuna, a su derecha, se hallaban los cardenales, y a su izquierda los patriarcas de las Iglesias orientales unidas; seguían luego, a ambos lados, en primer lugar los arzobispos, luego los obispos según la fecha de su nombramiento. Los superiores de órdenes y congregaciones religiosas se hallaban en las tribunas más avanzadas y los peritos en las restantes. Se destinó a los observadores una tribuna a la izquierda de la presidencia y se habilitaron asimismo tribunas, en los restantes lados del altar principal, para los oyentes, admitidos en el aula en los siguientes períodos de sesiones. Las congregaciones generales (CG) se abrían con la celebración de la misa, a menudo en rito oriental o en eslavo.

El concilio fue un auténtico acontecimiento mundial, como lo demuestra la presencia de casi mil representantes de la prensa y de los medios de comunicación colectiva. Durante el primer período de sesiones apenas si tenían otra fuente de información que las indiscreciones, a las que tan sólo unos pocos (por ej. «La Croix» de París, «Il Tempo», de Roma) tenían acceso. Los informes del servicio de prensa, compuesto de siete miembros (para alemán, castellano, francés, italiano, inglés, polaco y portugués) bajo la dirección del francés Vallainc, eran muy escuetos; a partir del segundo período se permitió el acceso al aula de estos miembros y el servicio de prensa pasó a depender no del secretario general, sino de una comisión conciliar. A partir de aquel momento los informes oficiales fueron más ricos de contenido, hasta el punto de que en la práctica dejó de tener vigencia el precepto, teóricamente en vigor, del secreto. Los informes de la prensa, en parte reunidos y publicados en volúmenes separados, ofrecen una fuente histórica no desdeñable, pero debe ser utilizada con precaución.

Aunque los hechos más destacados son mejor conocidos que en ninguno de los concilios anteriores, hubo también en éste numerosos aspectos y procesos de segunda importancia que permanecen ignorados o para los que es difícil hallar documentación fiable. Pero lo que debe destacarse ante todo es que, tras los años transcurridos desde el final del concilio, sigue siendo imposible hacer una valoración clara de las repercusiones de aquel acontecimiento. Las líneas que siguen no son una historia del concilio, sino sólo un informe, a propósito del cual ha de tenerse en cuenta la afirmación de Cullmann: que este concilio debe ser juzgado no sólo por los textos que aprobó, sino que debe tenerse en cuenta el acontecimiento total, cuyos impulsos siguen repercutiendo con no menor fuerza que los textos [6]. Estos impulsos no se produjeron a modo de los partidos de los modernos parlamentos, sino que surgieron de la tensa confrontación entre fuerzas «conservadoras» y «progresistas». El primer grupo, numéricamente más débil, contaba con el sólido apoyo de la Curia romana, mientras que el segundo se nutría sorprendentemente — además de los obispos de Europa central y occidental y de Norteamérica — de los obispos de los llamados países de misión. Fueron también de gran importancia las conferencias episcopales nacionales y regionales, algunas de las cuales iniciaron sus actividades en los primeros días del concilio.

La primera CG, del 13 de octubre, incluía en su orden del día la elección de las comisiones conciliares. Además de las diez papeletas, en cada una de las cuales debían escribirse 16 nombres, se entregaron a los padres conciliares las listas de los participantes con derecho a voto que ya habían pertenecido a las comisiones preparatorias y que eran justamente, en su mayoría, los candi-

5. Para las estadísticas nos remitimos a las publicaciones mencionadas en la bibliografía. Aunque, por acomodación al uso lingüístico parlamentario, se da a los cuatro períodos el nombre de sesiones, reservo esta denominación para las sesiones o asambleas solemnes.

6. O. CULLMANN, en *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns?*, publicado por W. SCHATZ (Basilea, sin fecha) 20.

datos de la Curia. Contra este procedimiento manifestaron sus reservas primero el cardenal Liénart (Lille) y luego, con mayor copia de argumentos, el cardenal Frings (Colonia). Según estos oradores, los padres se conocían todavía muy poco entre sí y, atendida la importancia de aquellas elecciones, sería necesario proceder con gran precaución; parecía aconsejable posponer la elección por algunos días. La sugerencia fue aprobada por la inmensa mayoría y aceptada por el concilio.

En los días siguientes se reunieron las conferencias episcopales y confeccionaron sus propias listas. La que más éxito obtuvo fue la redactada por los cardenales de Europa central y Francia, porque incluía excelentes especialistas de todas las partes del mundo. De los 160 miembros de las comisiones elegidos el 16 de octubre, había 26 de Iberoamérica, 25 de América del norte, 19 de Asia y Oceanía, 7 de África; Europa contribuía con 20 italianos, 16 franceses, 11 alemanes, 10 españoles, 5 polacos y 21 de los restantes países. El porcentaje de los italianos fue aumentado en virtud del nombramiento papal de otros 9 miembros (en vez de los 8 inicialmente previstos).

Las CG del 13 y el 16 de octubre fueron el factor desencadenante del concilio. En ellas anunciaban los padres conciliares su clara voluntad de tomar las decisiones según su leal saber y entender, en vez de limitarse a aprobar apresuradamente lo que se les fueran proponiendo. Esta voluntad del episcopado se hizo aún más evidente en el debate sobre el esquema de la liturgia, cuyas discusiones se prolongaron desde el 22 de octubre al 14 de noviembre. Antes, el 20 de octubre, aprobó el concilio un mensaje al mundo, redactado por cuatro obispos franceses, y presentado al concilio en nombre del papa. En él se anunciaba a todos los hombres «el mensaje de la salvación, del amor y de la paz, que Jesucristo trajo al mundo y confió a la Iglesia».

El esquema de liturgia elaborado por la comisión preparatoria había aceptado las ideas fundamentales del movimiento litúrgico, según las cuales el pueblo fiel no debe asistir pasivamente al culto divino, sino que debe tomar parte activa en el mismo, no debe limitarse a escuchar, sino que debe orar y actuar a una con los sacerdotes. En consecuencia, se propugnaba la introducción de las lenguas vernáculas en la celebración de la misa y en la administra-

ción de los sacramentos —en el momento y en las condiciones que determinaran las correspondientes conferencias episcopales— y prevía la reforma de los libros litúrgicos y la reintroducción, en determinadas ocasiones, de la comunión bajo las dos especies. Estas cuestiones desataron la controversia entre tradicionalistas y progresistas. La oposición entre ambos grupos (no rígidos, sino cambiantes) estaba llamada a marcar todas las actuaciones del concilio. Se pronunciaron *a favor* del esquema especialmente los cardenales y obispos de los países en que se había difundido el movimiento litúrgico, encabezados por los cardenales Frings, Döpfner, Feltin, Lercaro, Montini, Ritter; los *opositores* al proyecto rechazaban la sustitución del latín por las lenguas populares y los poderes decisorios concedidos a las conferencias episcopales para su introducción. El cardenal Ottaviani conjuró a la asamblea a reflexionar sobre el hecho de que se movían «sobre suelo santo», y propuso que se devolviera el esquema, para su remodelación, a la comisión teológica que él mismo presidía. Apoyaron esta propuesta los obispos italianos (cardenal Ruffini, de Palermo) y los prelados de la Curia (Parente, Staffa, Dante) y también los americanos (cardenales Spellman y McIntyre), pero no los prelados más destacados de los países de misión (los cardenales Gracias de Bombay y Rugambwa de Tanzania y el chino Lokuang, de Taipeh). Duschak, obispo de Calapán, Mindoro (Filipinas), llegó incluso a proponer (el 5 de noviembre) la introducción de una «misa ecuménica» que debería partir directamente del acontecimiento de la última cena —liberada al máximo de todos los condicionamientos históricos— de modo que pudiera ser perfectamente comprendida, sin explicaciones históricas, por los fieles de las misiones y que constituiría, junto a la liturgia condicionada por la historia, una especie de *misa orbis.*

Se repitió también aquí la sorpresa de la primera CG: la inmensa mayoría de los obispos de Iberoamérica, Asia y África, aunque en muy buena parte habían cursado sus estudios en Roma, mostraron que su talante no era ni curialista ni tradicionalista. Sus experiencias pastorales les ponían al lado de los «progresistas». Se produjo un hecho que muy pocos se habrían atrevido a vaticinar: la mayoría de los padres conciliares aceptaba y secundaba el objetivo pastoral que el papa Juan había asignado al concilio.

En el curso de los debates sobre la liturgia afloraron muchos propósitos y tendencias que venían siendo discutidos, desde tiempo atrás, en el marco del movimiento litúrgico; la adaptación del breviario a la espiritualidad del clero secular, una mejor selección y distribución de las lecturas de la Escritura; una disminución de las festividades de santos, en el calendario litúrgico, en favor del año litúrgico cristocéntrico; una reforma del calendario orientada, como meta final, hacia el acontecimiento pascual; renovación de la música eclesiástica y del arte cristiano. La votación del 14 de noviembre señaló una inmensa mayoría (2162 a favor, 46 en contra, 7 con reservas) a favor de una nueva elaboración del esquema que tuviera en cuenta las propuestas hechas durante los debates. La elaboración corría a cargo de la comisión conciliar presidida por el cardenal Larraona y en la que, de los 16 miembros elegidos, 12 habían salido de las listas de Europa central. Antes del fin de este período, el 7 de diciembre, fue aprobada la primera parte de la nueva redacción hecha por la comisión (aunque con 180 reservas).

No fue tan claro el resultado de los debates, iniciados el 14 de noviembre, sobre el esquema referente a las fuentes de la divina revelación *(De fontibus revelationis)*[7], elaborado por la comisión teológica bajo la guía de su secretario, el jesuita Tromp. Los enfrentamientos fueron muy vivos, debido en primer lugar al hecho de que el texto propuesto intentaba eliminar la interpretación que daba al decreto del Tridentino el teólogo de Tubinga Geiselmann (la «tradición» querría decir, según esta interpretación, que la Biblia debe ser explicada por la Iglesia, pero sin constituir una segunda fuente de revelación independiente de la Escritura). Esta expresa condena del principio protestante de *sola Scriptura* dificultaba el acercamiento ecuménico. Además, el esquema pretendía poner un dique a la entrada de la crítica bíblica dentro de la exégesis católica, tema sobre el que había estallado una viva polémica entre los profesores de la Pontificia Universidad Lateranense y los miembros del Pontificio Instituto Bíblico. Al contrario de lo sucedido con el esquema «progresista» sobre la liturgia, que despertó la oposición de los «tradicionalistas», aquí fueron los «progresistas» los atacantes. Algunos padres —entre ellos los cardenales Frings, Döpfner, König y Alfrink— rechazaron decididamente el esquema y tenían ya preparado otro nuevo; otros (como los cardenales Suenens y Bea y el obispo de Brujas, De Smedt) pedían una total reelaboración y señalaban los principios fundamentales sobre los que debería inspirarse. La votación llevada a cabo el 20 de noviembre sobre el esquema en su conjunto (la primera de este género) tuvo el resultado —ciertamente como consecuencia del planteamiento, según el cual el voto afirmativo equivalía a pedir la retirada del proyecto— de que 1368 padres dieran el *placet* y 822 el *non placet*. Así pues, los impugnadores del esquema no habían conseguido los dos tercios necesarios. Por lo demás, era evidente que el texto nunca sería aprobado en su forma actual.

El papa resolvió la situación, no prevista en el reglamento, con la iniciativa de nombrar una comisión mixta, presidida por los cardenales Ottaviani y Bea, para una ulterior elaboración del esquema. En la comisión las dos corrientes contaban con una representación paritaria. Los hechos demostraron que esta medida, contemplada al principio con marcado escepticismo, fue acertada: a través de largas y difíciles negociaciones, se pudo encontrar la línea media.

Los debates sobre los esquemas de liturgia y revelación habían puesto bajo clara y cruda luz las posiciones encontradas. Se produjo a continuación un período de relativo apaciguamiento, cuando se sometió a los padres una propuesta sobre los medios de comunicación social (prensa, cine, radio y televisión) elaborada por el secretariado para los medios de comunicación social (23 de noviembre)[8]. La propuesta se limitaba, en lo esencial, a dibujar la toma de posición —fundamentalmente positiva— de la Iglesia ante estos medios, a resaltar las posibilidades que encerraban para el apostolado y a señalar sus peligros. El esquema ocupaba el

7. Para la prehistoria del texto presentado el 14 de noviembre, cuya forma original había sido entregada a la comisión central el 4 de octubre de 1961 y enviada, con forma cambiada, a los padres conciliares en el verano de 1962, cf. J. RATZINGER, en Herder TK II, 498ss; para el capítulo III, el más ampliamente debatido, A. GRILLMEIER, ibid., 528ss. Más indicaciones en la bibliografía.

8. De entre los miembros del secretariado, eran alemanes el obispo Kempf de Limburgo y (en calidad de consultores) K. Becker, K.A. Siegel y E. Klausener. Según Herder TK I. 112s, el secretario era A.M. Deskur, subsecretario de la pontificia comisión para el cine, la radio y la televisión.

penúltimo lugar y había sido trazado sobre la base de los borradores enviados a los padres conciliares en agosto de 1962. Aunque el presidente de la comisión conciliar, cardenal Cento, y el ponente, Stourm, arzobispo de Sens, habían recomendado la aceptación del texto, en los debates (23-26 de noviembre) se alzaron voces en contra, que le reprochaban contemplar unilateralmente el derecho de la Iglesia a usar los modernos medios de comunicación, pero tenía muy poco en cuenta el derecho de los hombres a una información objetiva y verdadera y no condenaba además, con el suficiente rigor, los abusos de estos medios. Algunos oradores (por ejemplo el cardenal Wyszyński y el obispo de Friburgo de Suiza, Charrière) pedían una profundización teológica y sociológica, otros que se diera más importancia a la colaboración de los laicos en este campo. El cardenal Bea solicitó la agrupación de todas las agencias de noticias católicas existentes en orden a lograr una agencia mundial. El 27 de noviembre el concilio aprobó por gran mayoría (2138 votos a favor, 15 en contra) las líneas esenciales del esquema, pero pidió que se abreviara y se limitara a acentuar los principios doctrinales y las líneas pastorales. Era evidente que al tema se le daba sólo un valor marginal. Una buena parte de los padres conciliares no acababa de ver claro que lo que se debatía era un problema de pastoral de primera magnitud. También en el siglo XVI fue necesario que transcurriera mucho tiempo antes de que se llegara a comprender la importancia de la imprenta para la Iglesia y para la predicación.

Al iniciarse, el 26 de noviembre, los debates sobre el esquema de las iglesias orientales, pudo advertirse, desde el primer momento, que los trabajos preparatorios habían estado mal coordinados. La comisión preparatoria, dirigida por el cardenal Amleto Cicognani, más tarde secretario de Estado, y por Welykyi como secretario, había redactado un esquema *De ecclesiae unitate* y bosquejado además 14 textos breves que pasaron a la correspondiente comisión conciliar, de la que formaban parte sólo cinco miembros de la comisión preparatoria, pero a la que pertenecían los 6 patriarcas uniatas: La primera parte del esquema, que trataba de la unidad de la Iglesia bajo un pastor supremo, contenía algunos pasajes que, como hicieron notar en el curso de los debates el patriarca Maximos IV y otros oradores, más parecían des-

tinados a reducir al silencio a los ortodoxos que a ganarlos para la unidad. El cardenal Bea propuso unir este esquema al ya preparado por su secretariado para la unidad y a un tercero, elaborado por la comisión teológica. El 1.º de diciembre decidió el concilio devolverlo, con esta finalidad, a la comisión (2068 votos a favor, 36 en contra).

Ya en el curso de los debates se afirmó (arzobispo Heenan, de Liverpool) que las diferencias entre la Iglesia católica romana y las iglesias orientales separadas no se debían a oposiciones sobre la doctrina de la salvación, sino a diferentes concepciones sobre la estructura de la Iglesia.

La esencia y la estructura de la Iglesia constituía el tema central del esquema *De ecclesia,* presentado el 1.º de diciembre por el presidente de la comisión teológica, cardenal Ottaviani, y por el obispo Franič de Split como relator. En ningún otro tema se habían introducido tantos *postulata* y ninguno fue tan acremente discutido como éste. El esquema, que constaba de 123 páginas impresas, unía el aspecto, predominante desde Bellarmino, de la Iglesia como institución, con las ideas expuestas por Pío XII en su encíclica sobre la Iglesia. Sus 12 capítulos aparecían yuxtapuestos, uno tras otro, como hizo notar el cardenal Montini durante los debates (1-7 de diciembre), sin que se advirtiera en ellos una cohesión y una línea seguida de pensamiento. La doctrina de la colegialidad de los obispos se trataba como mero apéndice. Uno de los dirigentes de la línea tradicionalista, el obispo Carli (Segni) defendió el esquema y aprovechó la ocasión para desencadenar un apasionado ataque contra los «ecumenistas» y «pastoralistas» que, al parecer por miedo a escandalizar a otros, dejaban a un lado, como si fueran tabú, los dogmas y principios de la piedad católica. Otros críticos encontraban que el texto era demasiado jurídico y triunfalista (De Smedt, Brujas), o echaban en falta un tratamiento en profundidad de las relaciones entre Cristo y la Iglesia (cardenal Montini) o notaban la ausencia de las doctrinas referentes a la Iglesia como pueblo de Dios y al colegio episcopal (cardenal Döpfner). Todos ellos pedían una reelaboración total del esquema y una nueva ordenación de la materia, de modo que se pusiera bien en claro la estructura interna de la Iglesia a la luz de la misión que se le había confiado (cardenal Suenens). Se se-

ñalaban así los hitos para la ulterior remodelación, encomendada —sin votación formal— a la comisión del concilio. Pero a este esquema le quedaba aún por recorrer un largo camino, sembrado de dificultades.

Cuando, el 8 de diciembre, Juan XXIII despidió, para un cierto tiempo, a los padres conciliares, ninguno de los cinco temas debatidos estaban preparados para su publicación. El papa consoló a los padres con la idea de que «es fácil de comprender que, en una asamblea tan numerosa, se requiere un cierto espacio de tiempo para llegar al entendimiento». La opinión pública se sintió desilusionada ante la falta de resultados concretos y numerosos católicos aprovecharon la oportunidad para hablar de la «desunión» de los padres conciliares, olvidando que en todos los concilios ha sido necesaria la lucha para descubrir lo justo y lo verdadero. De todas formas, se había conseguido *un* importante resultado: el episcopado había aprendido a sentirse como una unidad, había comprendido que el concilio era un asunto muy suyo y había dado a conocer claramente su voluntad de tomar parte activa en la formación de sus decisiones. Incluso en la suposición de que hubiera concluido entonces el concilio, habría dejado sus huellas en la historia de la Iglesia. Y, en todo caso, si se querían alcanzar objetivos concretos, era preciso fijar prioridades, había que reducir la masa de los esquemas presentados, había que sintetizarlos y resumirlos. Ahora bien, el secretariado para asuntos extraordinarios previsto en el artículo 7 del reglamento no contaba con autoridad suficiente para llevar a cabo estas tareas, que fueron encomendadas a una comisión de coordinación creada por el papa el 6 de diciembre. La constituían, como presidente, el cardenal Cicognani, sucesor, desde el 12 de agosto de 1961, del fallecido cardenal Tardini al frente de la secretaría de Estado, y los cardenales Confalonieri, Döpfner, Liénart, Spellman, Suenens y Urbani. La comisión coordinadora tenía además la misión de elaborar, para remitirlos a las correspondientes comisiones postconciliares, todos los detalles referentes a la nueva redacción de la legislación canónica y tomar las providencias necesarias para la ejecución de los decretos que fueran aprobados por el concilio. Llevó a cabo su cometido en estrecha colaboración con el secre-

tariado del concilio y con las comisiones conciliares [9] y en constante contacto además con la totalidad de los padres del concilio, a quienes el papa pidió colaboración en una carta de 2 de enero de 1963, publicada en 8 de febrero. Los esquemas elaborados bajo esta nueva fórmula, y enviados a los padres conciliares a principios de mayo, ofrecían un perfil casi completamente diferente respecto de los esquemas de las comisiones preparatorias. Se advertía en ellos la voluntad renovadora de la mayoría del concilio. Los antiguos oponentes pasaban ahora a ser ponentes. Sólo entonces logró imponerse definitivamente la auténtica orientación del concilio.

Se había previsto, como fecha de reanudación de los debates, el 8 de septiembre de 1963. Pero el papa Juan no vivió para verlo. Sólo a costa de grandes esfuerzos pudo aquel pontífice, ya marcado por la muerte, seguir recibiendo las visitas de las conferencias episcopales. Murió el 3 de junio de 1963, llorado por todo el mundo, casi más fuera que dentro de la misma Iglesia [10].

En su corto pontificado, Juan XXIII había ido abriendo con sus encíclicas, en una labor paralela y complementaria de la del concilio, nuevos caminos a la Iglesia, sin abandonar por ello los ya viejos y bien acreditados. La encíclica misional *Princeps pastorum*, de 28 de noviembre de 1953, se pronunciaba a favor del clero indígena y de la colaboración de los laicos en el apostolado misional y urgía la acomodación a las culturas extraeuropeas [11]. La *Mater et magistra*, de 15 de mayo de 1961, quería llevar a adelante la tradición de las grandes encíclicas sociales a partir de León XIII, aunque con algunos acentos nuevos [12]. El papa consideró como su testamento la encíclica sobre la paz *Pacem in terris*, de 11 de abril de 1963 [13]. Marcaban un corte profundo en la tra-

9. La comisión de coordinación celebró, entre enero y marzo de 1963, cinco sesiones; sobre su significación, cf. G. ALBERIGO, en «Cultura e Scuola» 1968, 117ss.

10. Algunas necrologías del papa Juan en la bibliografía. En una carta a Max Rychner, de 4 de junio de 1963, es decir, bajo la impresión inmediata de la muerte, decía Carl Burckhard: «Cambiará muchas cosas; después de él, la Iglesia ya nunca será la misma de antes. Tal vez al final de sus días conoció el miedo. Fue amable y sigue siendo admirable; C.J. BURCKHARDT - MAX RYCHNER, *Briefe* 1926-1965 (Francfort 1970) 246.

11. AAS 51 (1959) 833-864; P. GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, Acción católica, Madrid 1967, 2209ss.

12. AAS 53 (1961) 401-464; GALINDO, o.c. 2235ss; cf. infra, cap. VII.

13. AAS 55 (1963) 257-304; GALINDO, o.c. 2535ss; cf. E. FOGLIAZZO, *Papa Giovanni*

dición de la Curia romana las disposiciones del pontífice sobre el colegio cardenalicio. Los obispos suburbicarios pasaron a ser obispos residenciales, con todas las competencias inherentes, mientras que los antiguos titulares, los cardenales obispos, conservaban sólo el título. Se concedió la consagración episcopal también a los cardenales diáconos, que fueron personalmente consagrados por el papa el jueves santo de 1962 [14]. En cinco consistorios, nombró 52 nuevos cardenales, desbordando así definitiva y radicalmente el número de 70 establecido por Sixto v. Ya por entonces se discutía la cuestión de si el derecho a la elección pontificia recaería exclusivamente sobre el colegio cardenalicio.

Según el derecho canónico vigente, la muerte del papa entrañaba la suspensión del concilio. Pero el arzobispo de Milán, Giovanni Montini, elegido nuevo pontífice el 21 de junio de 1963, en un conclave de sólo dos días de duración, no dejó, ya desde el primer momento, aflorar ninguna duda sobre el hecho de que estaba decidido a continuar las tareas iniciadas [15].

Pablo VI era por origen, índole espiritual, formación y actividades tan distinto de su predecesor cuanto puedan serlo dos personas. Su padre, Giorgio († 1943) había sido director de una editorial de Brescia y gozaba de buena posición. Fue miembro del Partido popular y diputado, por este partido, en el parlamento. Su hijo (nacido el 26 de septiembre de 1897) cursó sus estudios en una escuela estatal, el Liceo Arnaldo de Brescia. A continua-

spiega come giunse alla Pacem in terris, Roma 1964. La audiencia concedida al yerno de Khruschev, Adschubei, tras la liberación del gran arzobispo ucraniano Slipij, fue interpretada como una aproximación a la Unión Soviética; cf. también P. CAMELLINI, *Giovanni XXIII e i comunisti*, Regio 1965.

14. AAS 54 (1962) 253-258.

15. Cuando se redactaron estas líneas, vivía aún el papa Pablo VI y es bien sabido que las personas en vida no son objeto de la historia. Nos contentaremos, pues, con mencionar algunas de las fuentes y de la bibliografía existente. M. SERAFIAN, *La difficile scelta. Il Concilio e la Chiesa fra Giovanni XXIII e Paolo VI*, Milán 1964; F. GARCÍA SALVE, *Vida de Pablo VI*, Bilbao 1964; C. PALLENBERG, *Paul VI., Schlüsselgestalt eines neuen Papsttum*, Munich 1965; A. HATCH, *Pope Paul VI, apostle on the move*, Londres 1967. A. HATCH, *Pope Paul VI, apostle on the move*, Londres 1967. Sobre el oratoriano Bevilacqua, amigo de la familia Montini, cf. A. FAPPANI, *Giulio Bevilacqua, prete e cardinale sugli avamposti*, Verona 1975. Discursos pontificios: *Discorsi al popolo di Dio*, Roma, desde 1964. *Dialogo con Dio. Riflessi liturgici nei discorsi di Paolo VI*, Ciudad del Vaticano 1966, con un prólogo del cardenal LERCARO; *Cristo vitá dell'uomo d'oggi nella parola di Paolo VI.*, publicado por V. LEVI II, Milán 1969; V. LEVI, *Di fronte all contestazione. Testi di Paolo VI* II, Milán 1970. Los pasajes del texto del discurso de apertura del 29 de septiembre de 1963 en *Decreta* 895-927; también «Ecclesia» XXIII (1963) 1309-1317

ción asistió a las clases del seminario sacerdotal de esta ciudad. Tras recibir la ordenación sacerdotal, el 29 de mayo de 1920, estudió derecho eclesiástico en la Universidad Gregoriana de Roma, complementado (desde 1922) con dos años de estudios en la Accademia dei Nobili para la diplomacia eclesiástica. Una corta estancia en la nunciatura de Varsovia (1923) le sirvió como primera introducción práctica en este campo. A partir de 1924, estuvo por espacio de casi 30 años al servicio de la secretaría de Estado pontificia, de la que el 13 de diciembre de 1937 fue nombrado subsecretario *(sostituto)*. A la muerte del secretario de Estado, Maglione (1944), fue, junto con Tardini, secretario para los asuntos eclesiásticos extraordinarios, íntimo colaborador de Pío XII. Paralelamente a su actividad en el secretariado de Estado desarrolló un celoso trabajo pastoral entre los estudiantes y universitarios (en la FUCI). Se había consagrado a una actividad pastoral normal tras su sorprendente nombramiento como arzobispo de Milán (1.° de noviembre de 1954), cargo en el que sucedía al cardenal Schuster. Ya desde el comienzo dio impulso a los trabajos en el campo social. Durante el concilio se había mostrado muy reservado. Sólo intervino en dos ocasiones; comparado con el cardenal Lercaro de Bolonia, netamente progresista, a Montini se le consideraba progresista moderado y en cuanto tal fue elegido papa. Aceptó la línea de su antecesor pero, a diferencia de éste, dominaba a la perfección los registros de la Curia romana y conocía bien las reacciones que había despertado en su seno el nuevo rumbo surgido durante el primer período de sesiones.

Ya el mismo día de su elección, anunció Pablo VI, en un mensaje por radio, que pensaba continuar el concilio, y señaló, como fecha de inicio, el 29 de septiembre. Con ocasión de la festividad de san Pedro y san Pablo recibió a cerca de mil periodistas y les prometió mejorar sus posibilidades de información sobre los sucesos conciliares. El 1.° de julio propuso, en un discurso ante las misiones diplomáticas congregadas en Roma con motivo de la coronación pontificia (el 30 de junio), el tema de la «Iglesia en el mundo de hoy». Manifestó claramente su postura ecumenista mediante el envío de un representante a las bodas de oro episcopales del patriarca Alejo de Moscú. En una carta al cardenal Tisserant, de 12 de septiembre, expresaba su deseo de que

en el futuro aumentara el número de peritos laicos en el concilio, e introdujo además una nueva categoría de participantes, los «oyentes». El 14 de septiembre nombró, para dirigir las congregaciones o asambleas generales, cuatro moderadores (no legados, como se había previsto inicialmente): los cardenales Agagianian, Döpfner, Lercaro y Suenens. En un discurso a los miembros de la Curia romana, el 21 de septiembre, afirmó el principio, defendido por los pontífices del Tridentino, de que la reforma de la Curia era asunto y competencia del papa, no del concilio, pero pedía al mismo tiempo a los miembros de la Curia estricta obediencia. El toque de atención era inconfundible.

Segundo período de sesiones (1963) y primeros resultados

En su discurso de apertura, el 29 de septiembre, el papa señaló, con mayor precisión que su antecesor, las cuatro metas del concilio: exposición doctrinal oficial de la esencia de la Iglesia — con lo que situaba en primer lugar el esquema *De ecclesia* —, su renovación interna, la exigencia de unidad de los cristianos y — una vez más una nueva fórmula — el diálogo de la Iglesia con el mundo de hoy. «Dejando a salvo las declaraciones dogmáticas del concilio Vaticano I sobre el pontificado romano, deberá ahora profundizar la doctrina sobre el episcopado, sobre sus funciones y sobre sus relaciones con Pedro, y nos ofrecerá ciertamente a Nos mismo los criterios doctrinales y prácticos por lo que nuestro apostólico oficio... pueda ser mejor asistido y ayudado...» La colaboración de los obispos *(Adiutrix opera)* en el ejercicio del poder del primado, que el pontífice calificaba de deseable, aludía ya a la futura fundación del consejo episcopal. La renovación interna de la Iglesia, proseguía el papa, debe orientarse hacia Cristo, pero no en el sentido de que hubiera alguna vez abandonado esta orientación, de modo que tuviera que renunciar a sus tradiciones y configurar su vida de forma total y enteramente nueva *(ecclesiae vitam subvertere)*. En el campo ecuménico causó gran expectación otra frase de su discurso: «Si alguna culpa se nos puede imputar por esta separación, nosotros pedimos perdón a Dios humildemente y rogamos también a los hermanos

que se sientan ofendidos por nosotros que nos excusen. Por nuestra parte, estamos dispuestos a perdonar las ofensas de las que la Iglesia católica ha sido objeto.» No había en estas palabras una incondicional confesión de culpa, como en el caso del papa Adriano VI el 3 de enero de 1523, sino la afirmación de que las causas de la división de la Iglesia no estaban sólo en *una* de las partes. Los grandes obstáculos todavía existentes no debían apagar la esperanza de la unión. El papa saludó a los observadores presentes, se dirigió luego a los que estaban aparte (seguidores de religiones no cristianas y ateos) y dedicó un pensamiento a los que sufrían persecución por su fe.

El esquema sobre la Iglesia, nuevamente elaborado y presentado el 30 de septiembre por los cardenales Ottaviani y Browne, ex general de los dominicos, estaba articulado en cuatro capítulos: la Iglesia como misterio, su estructura jerárquica, pueblo de Dios y laicos, santidad de la Iglesia. Ya el primer día de debates pidió el cardenal Frings que el concepto de «pueblo de Dios» se pusiera al principio, porque son la jerarquía y los laicos conjuntamente quienes constituyen la Iglesia; recomendó además que se añadiera un quinto capítulo sobre el carácter escatológico de la Iglesia y la inserción en este esquema del texto relativo a la madre de Dios.

Una votación sobre la totalidad del esquema, realizada el 1.º de octubre, pidió, por aplastante mayoría (2231 a favor, 43 en contra), una nueva redacción. En el debate especial, que se prolongó durante todo el mes de octubre, el cardenal Lercano apuntó que no deben identificarse el *Corpus Christi mysticum* y la Iglesia visible, porque todos los bautizados pertenecen de alguna manera al cuerpo místico de Cristo, sin ser necesariamente miembros de la Iglesia católica visible. Pero esta cuestión, de enorme importancia desde una perspectiva ecuménica, pasó pronto a segundo lugar, desplazada por las oposiciones que surgieron en los debates sobre el segundo capítulo, centrado en la estructura jerárquica de la Iglesia. Las discusiones se prolongaron desde el 4 al 16 de octubre y en ellas hicieron uso de la palabra 127 oradores. La piedra de escándalo para una minoría compuesta fundamental pero no exclusivamente por miembros de la Curia, era la doctrina según la cual el colegio de los obispos, en el que se entra mediante

la consagración episcopal, tiene, junto con su cabeza, el papa, poder y responsabilidad sobre toda la Iglesia. Algunos oradores, como el cardenal Siri de Génova, el presidente de la conferencia episcopal italiana, arzobispo Staffa, el secretario de la congregación de estudios, cardenal Parente, el asesor del Santo Oficio, obispo Carli de Segni, veían en esta doctrina una disminución o un ataque al poder del primado papal y afirmaban que no tenía base ni en la Escritura ni en la tradición. Contra este parecer, aducían los partidarios de la colegialidad (por ejemplo los cardenales Liénart y Léger y el obispo auxiliar de Bolonia, Betassi), que constaban con toda claridad, en varios pasajes del esquema, el primado papal tal como había sido expuesto por el concilio Vaticano I y que la doctrina del colegio episcopal tiene una sólida base bíblica en la misión de los doce y un fundamento en la tradición a través de los textos de la consagración episcopal y de otros testimonios.

Una segunda cuestión también muy debatida, aunque no con tanto ardor, fue la referente a la reintroducción del diaconado permanente. Desde el concilio de Trento se venía considerando el diaconado como mera etapa de transición hacia el sacerdocio. La ausencia de sacerdotes de que adolecían muchos países sugería la idea de buscar en los diáconos auxiliares para el desempeño de misiones pastorales y de caridad cada vez más urgentes y numerosas. Pero como también se pensaba, al mismo tiempo, en liberar a estos diáconos de la obligación del celibato, la propuesta provocó una viva oposición, y no sólo entre los tradicionalistas declarados, de modo que en este punto los frentes no coincidían con los que se habían perfilado a propósito de la colegialidad.

Los debates sobre el tercer capítulo (pueblo de Dios y laicos), ofrecieron ocasión para aludir a la corresponsabilidad de los seglares, enraizada en el sacerdocio común y que, muchas veces, retenida para sí por parte del clero, así como también a la necesidad de superar el clericalismo. No faltaron voces que pusieron en guardia ante la desaparición de la diferencia entre el sacerdocio común y el ministerial y consagrado, y veían en la «revalorización» de los laicos una amenaza para la autoridad eclesiástica.

En el cuarto capítulo (santidad de la Iglesia) se tocaba, aunque no de manera enteramente satisfactoria, la vocación a la santidad de todos los bautizados, para pasar después, de forma especial, al estado religioso y a los consejos evangélicos. Faltaba una sección sobre los sacerdotes seculares y sobre su camino hacia la santidad, distinto del de los religiosos y los laicos, no en cuanto al fin, sino en razón de los medios. La imagen global de la Iglesia, tal como aparecía delineada en el esquema, se le antojaba al cardenal Bea poco realista, porque no respondía a la naturaleza de la Iglesia peregrinante.

Los debates sobre el esquema de la Iglesia se prolongaron durante todo un mes. El problema planteado era: ¿a qué propuestas de modificación debe atenerse la comisión para reelaborar el proyecto? ¿Cuáles de ellas respondían al sentir de la mayoría? Para hacer luz, el cardenal Suenens, en cuanto moderador, anunció que el 15 de octubre se procedería, en la asamblea general, a una votación sobre cuatro puntos controvertidos. Pero de hecho la votación no tuvo lugar. El 23 de octubre, el consejo de la presidencia decidió, por escasa mayoría y a petición de los moderadores, formular las cinco (no cuatro) preguntas siguientes: 1.° Si la consagración episcopal tiene carácter sacramental. 2.° Si un obispo consagrado en comunión con el papa y los restantes obispos quedaba ya incorporado como miembro al *Corpus episcoporum*. 3.° Si el colegio episcopal *(Corpus seu collegium episcoporum)* era el sucesor del colegio apostólico y si poseía, junto con su cabeza, el papa, y nunca sin él, la suprema autoridad sobre toda la Iglesia. 4.° Si este poder era de derecho divino. 5.° Si era conveniente, a tenor de las necesidades de la Iglesia en algunas determinadas regiones, restablecer el diaconado como grado especial y permanente. Estas cinco preguntas no tenían carácter de votación final, sino que intentaban hacer luz sobre la formulación que la comisión debería dar al nuevo esquema.

Todavía transcurrió una semana antes de que se presentaran las cinco preguntas. El descontento aumentó por el hecho de que comenzó a desarrollarse una activa propaganda, mediante hojas volantes distribuidas en la misma sala conciliar o enviadas por correo, sin que se procediera contra sus autores, en contra de la inserción del texto relativo a la madre de Dios, en el esquema de la Iglesia, decidida por mayoría simple, el 29 de octubre. Hasta el 30 de octubre no se efectuó la votación sobre las cinco cues-

tiones. La primera y la segunda fueron aprobadas por la gran mayoría, pero en las tres siguientes fue en aumento el número de los votos negativos: 1808 contra 336; 1717 contra 408; 1588 contra 525. Aunque los adversarios de la colegialidad y del diaconado permanente objetaron que la votación no era vinculante, parecía que estaba bien asegurada su futura aceptación por mayoría de dos tercios. Quedaba así superada la crisis de octubre. La CG del 30 de octubre de 1963 significaba el segundo punto culminante del concilio, tras la del 13 de octubre del año anterior.

El enfrentamiento a propósito de la estructura de la Iglesia repercutió también naturalmente sobre el esquema relativo al ministerio pastoral de los obispos y el gobierno de las diócesis, tema al que se dedicaron nueve CG, desde el 5 al 15 de noviembre. El esquema había surgido de la síntesis de cinco textos de las comisiones preparatorias y había sido presentado a los padres conciliares a finales de abril. De hecho, seguía limitándose al problema de las tareas de dirección de los obispos, a su relación con las autoridades centrales romanas, a la situación de los obispos auxiliares, a las conferencias episcopales, a la circunscripción de las diócesis y a la administración de las parroquias; procedía, pues, de arriba abajo y no de la base de las iglesias locales. Tras un corto debate general (con 477 votos en contra) el cardenal Marella, presidente de la comisión conciliar correspondiente, decidió que había fundamento suficiente para pasar a los debates sobre temas concretos. Mientras que unos solicitaban que se reflejara en el capítulo primero el resultado de las votaciones sobre la colegialidad, aducían los adversarios (Ottaviani, Carli) que la votación del 30 de octubre no tenía carácter vinculante. Los principales problemas debatidos fueron la reorganización de la Curia, la composición y los derechos de las conferencias episcopales, la posición de los obispos auxiliares y el problema del límite de edad para los obispos en funciones.

Aunque la gran mayoría advertía claramente que el problema de la reforma de la Curia competía en exclusiva al papa y que no podía llevarse a cabo a través del concilio, fueron muchos los deseos que se expresaron en este sentido: sería conveniente que para el ejercicio de la dirección colegiada de la Iglesia se creara un consejo episcopal (Alfrink), al que, en opinión de algunos, de-

bería transferirse el derecho a la elección del papa, hasta entonces ejercido por el colegio cardenalicio. Muchos oradores expresaron sus quejas sobre la burocracia de la Curia, sin hacer la debida justicia a su gran importancia como soporte de tradiciones y experiencias pluriseculares. El suceso más espectacular fue la petición, hecha el 8 de noviembre por el cardenal Frings, de que, antes de condenar una doctrina de un libro, el Santo Oficio debería oír al ordinario competente y al acusado. El cardenal Ottaviani defendió impetuosamente a su dicasterio. Con todo, el ataque del cardenal de Colonia fue la señal de una nueva ordenación de los *Suprema.*

En Alemania se venían celebrando a plazos regulares, ya desde 1848, conferencias episcopales, en otros países se estableció esta práctica más tarde y en época reciente se celebraban conferencias plenarias de obispos en Francia y en Italia. Durante el mismo concilio se formaron nueve conferencias episcopales africanas, con un secretariado central, bajo la dirección del cardenal Rugambwa. Era preciso fijar mejor su estructura y sus poderes, porque habría que traspasarles competencias importantes (por ejemplo en el terreno de la liturgia); pero, sobre todo, debería fijarse bien su derecho a adoptar conclusiones obligatorias para sus miembros. En Alemania y en EE. UU. se había avanzado hasta entonces sin disponer de este derecho, pero era presumible que con el tiempo se haría necesario, para evitar en algunos ámbitos (por ejemplo la enseñanza o las asociaciones), o en situaciones peligrosas de política eclesiástica, escisiones y hasta atomizaciones.

Apoyándose en la doctrina aprobada por la mayoría en el debate sobre la Iglesia, según la cual ya la simple consagración convierte a los obispos en miembros del colegio episcopal, los obispos auxiliares solicitaron una mejora de su situación jurídica. Pero los obispos africanos se pronunciaron en contra del nombramiento de obispos auxiliares, porque suponían una amenaza para la dirección unitaria de las diócesis. Se criticó asimismo el nombramiento de obispos titulares como honor personal. Si el obispo en funciones es el pastor y maestro de su diócesis, ¿no sería deseable que se pusiera remedio a la excesiva ancianidad de los obispos mediante la fijación de un límite de edad (en una nota se fijaba en concreto los 75 años)? Era muy fácil confeccionar una

lista de obispos ya demasiado ancianos o enfermos, que se negaban ostinadamente a solicitar su retiro. Pero, por otra parte, ¿no había sido elegido Juan XXIII, el papa que convocó el concilio, cuando tenía ya 77 años? ¿No era un hecho que entre los padres conciliares más activos y de más fecundas ideas había algunos más que octogenarios?

El catálogo de las cuestiones planteadas iba desde la queja sobre la existencia de minúsculas diócesis, incapaces de subsistir por sí mismas, hasta las enormes de las grandes ciudades y zonas de densa aglomeración; desde los roces con las diócesis personales de los ritos orientales y con los capellanes castrenses, hasta la falta de sacerdotes en Iberoamérica. Hablaban los obispos, como casi en ningún otro momento, de las preocupaciones y anhelos más hondos de su espíritu. Habían tomado la palabra 158 oradores, cuando se puso fin a los debates, el 15 de noviembre, sin que se llegara a una votación. El esquema fue devuelto a la comisión para su reelaboración.

Antes de que el período de sesiones llegara a su fin, la carta apóstolica *Pastorale munus*, de 30 de noviembre de 1963, concedía a los obispos diocesanos cuarenta plenos poderes ministeriales y a todos los obispos, incluidos los titulares, una serie de privilegios, mediante los cuales se revalorizaba el ministerio episcopal frente al poder central papal y se le restituía, al menos en parte, la plenitud de sus competencias originarias [16].

El esquema *De oecumenismo*, debatido desde el 18 de noviembre hasta el 2 de diciembre, había sido reelaborado y resumido, de acuerdo con la decisión conciliar del 1.º de diciembre de 1962, por una comisión mixta, compuesta por miembros del secretariado para la unidad y de la comisión oriental. Se analizaban en él los fundamentos del ecumenismo católico (cap. 1), su configuración práctica (cap. 2), la relación con las iglesias orientales y —aunque muy resumidamente— con las protestantes (cap. 3), la función histórico-salvífica de la religión judía (cap. 4) y el principio de la libertad religiosa (cap. 5). Mientras que el

16. Como ha observado K. MÖRSDORF, en Herder TK II, 139, el texto de AAS 56 (1964) 5-12 ofrece algunas modificaciones respecto del original entregado a los padres conciliares. Para la interpretación, K. MÖRSDORF, *Neue Vollmachten und Privilegien der Bischöfe*, en AKR 133 (1964) 82-101; L. BUIJS, *Facultates et privilegia episcoporum concessa Motu proprio Pastorale munus cum commentario*, Roma 1964

primer relator, el cardenal Cicognani, pretendía presentar los esfuerzos ecuménicos del concilio simplemente como continuación de la tendencia «de casi todos los concilios» en pro de la paz y la unidad, el segundo, el arzobispo Martín de Ruán, lo describía como si fuera un fenómeno enteramente nuevo. El tercero, el arzobispo coadjutor Bukatko de Belgrado, que hablaba en nombre de las iglesias orientales, pidió que se introdujeran mejoras en el texto [17]. En el curso de los debates se planteó esta pregunta: ¿qué significa realmente ecumenismo católico? ¿No debe intentar la Iglesia unirse al poderoso movimiento ecuménico ya en marcha? ¿Renuncia la Iglesia católica romana a su pretensión de ser la Iglesia verdadera cuando designa también a las comunidades eclesiásticas separadas de ella con el título de iglesias?

La exposición que se hacía en el capítulo tercero de los puntos comunes y de las diferencias no satisfizo ni a los representantes de las iglesias orientales ni a los observadores protestantes. En lo único en que reinaba acuerdo era en que no tenía sentido invitar a estas iglesias, como había hecho ya el concilio Vaticano I, a regresar a la Iglesia católica y acentuar las divergencias existentes, aunque tampoco se pretendía silenciar las diferencias doctrinales. El esquema se dirigía a los católicos invitándoles a esforzarse por alcanzar la perfección cristiana y hacer así de su Iglesia un modelo; recomendaba el mutuo conocimiento y el diálogo, la oración común por la unidad, pero no mencionaba la celebración común de los misterios; amonestaba para que, en las discusiones, no se ofendiera la caridad. El cardenal Bea y el arzobispo Jaeger de Paderborn, que había trabajado denodadamente por la causa ecuménica en Alemania, insistieron en que la idea básica del capítulo tercero era destacar los elementos comunes en la doctrina, la piedad y la realización cristiana. Fueron apoyados por obispos de todas las partes del mundo (por ejemplo también de España), pero chocaron con la oposición de quienes veían ya en la simple palabra «ecumenismo» una amenaza. También fue objeto de controversia el problema de hasta dónde podría y debería llegar la mutua colaboración de las diferentes confesiones en el ámbito social y caritativo. La cuestión

17. Una valoración detallada de las relaciones en W. BECKER, Herder TK II, 25ss; sobre el debate, con mención de los oradores, E. STAKEMEIER, en MÜLLER II, 540-563.

de los matrimonios mixtos sólo tuvo una importancia marginal.

A pesar de los numerosos problemas no resueltos, cuya existencia no pretendía negar el cardenal Bea, los debates dejaron la impresión de que se había producido una auténtica apertura hacia el pensamiento ecumenista. Fueron, en cambio, ásperamente discutidos los capítulos finales, sobre los judíos y sobre la libertad religiosa. El primero parecía venir exigido por la peculiar posición del judaísmo en la historia de la salvación, aunque también se hallaba implícita la intención de salir al paso del moderno antisemitismo con una firme declaración, que ayudara a corregir los errores de la conducta de la Iglesia en el pasado. Reaccionaron en contra sobre todos los obispos de los países árabes, que temían que aquella declaración pudiera interpretarse políticamente como una toma de posición en favor del Estado de Israel, lo que no haría sino empeorar aún más una situación ya de suyo bastante espinosa. Estos obispos solicitaban que se dijera al menos algo, a título de compensación, sobre el islam.

El relator del capítulo sobre libertad religiosa, De Smedt (de Brujas), tuvo que defenderlo contra objeciones sobre todo de índole teológica, por ejemplo que se ponía en pie de igualdad a la verdad y el error. Muchos padres dudaban que estos dos capítulos finales estuvieran en el lugar debido. Estas dudas y las resistencias del mundo árabe explica el hecho de que aunque el esquema fue aprobado en su conjunto en la votación general del 21 de noviembre por una gran mayoría (1966 votos a favor por 86 en contra) y aceptado como base de trabajo, no se produjeran ya nuevas votaciones sobre estos dos capítulos. Quedaron pendientes y todavía se registrarían vivas controversias, tanto sobre su contenido como sobre el lugar en que se hallaban.

En los esquemas sobre la Iglesia y sobre el ecumenismo, el concilio se sabía enfrentado con problemas vitales de la autoconcepción de la Iglesia, sin haberles podido dar una solución satisfactoria. Aun así, al final del segundo período de sesiones, en la sesión tercera del 4 de diciembre de 1963, quedaron aprobados dos textos: la constitución sobre la liturgia y el decreto sobre los medios de comunicación social.

Respecto del esquema sobre la liturgia, que había sido reelaborado a fondo una vez más, en la primavera (23 de abril - 10 de mayo), por la comisión conciliar, se fueron votando los capítulos uno por uno, en el curso de los debates sobre el esquema de la Iglesia. Pero sobre los capítulos 2 y 3 (la misa y los sacramentos) los días 13 y 18 de octubre se había producido un número tan elevado de reservas (781 y 1054 respectivamente) que fue preciso proceder a una nueva reelaboración. Hasta la votación final, sobre la constitución en su conjunto, llevada a cabo el 22 de noviembre, no se consiguió una abrumadora mayoría (2158 a favor, 19 en contra). En la sesión tercera, del 4 de diciembre el papa pudo, pues, aprobar la constitución y ordenar publicarla. Su idea básica, de conseguir la «plena y activa participación de todo el pueblo en el misterio pascual» coincidía con la idea fundamental del movimiento litúrgico. Este sentido tenía la autoridad otorgada a las conferencias episcopales para que permitieran el rezo, en la lengua de los respectivos países, de partes importantes de la celebración litúrgica de la palabra, sobre todo las lecturas de la Escritura y la oración después del ofertorio, pero *sólo* en la lengua del país, es decir, no *también* en latín. No se suprimía el latín como lengua litúrgica de la Iglesia occidental, sino al contrario: el artículo 36, párrafo primero, establecía que «se conservará el uso de la lengua latina en los ritos latinos, salvo derecho particular». Se concedía una gran importancia a los textos de la Sagrada Escritura y a la subsiguiente homilía explicativa y se recomendaban los cantos del pueblo. Para algunas ocasiones especiales se permitían la concelebración de la misa [18].

Al final de la constitución sobre la liturgia se utilizó la fórmula de aprobación y promulgación surgida tras largas deliberaciones con los peritos. Se fundamentaba en la concepción que la Iglesia había conseguido de sí misma en el concilio: «Los decretos que acaban de ser leídos en este sagrado concilio Vaticano II, legítimamente reunido, han obtenido el beneplácito de los padres, y Nos, con la apostólica potestad que hemos recibido de Cristo, en unión con los venerables padres, aprobamos, decretamos y

18. Sobre la fórmula de aprobación, V. FAGIOLO, en «Diritto ecclesiastico» 75 (1964) 370-386; G. ALBERIGO, *Una cum patribus*, en *Mélanges théologiques. Hommage à Mgr. Gérard Philips*, Gembloux 1970, 291-319. Más información sobre la constitución de la liturgia en la bibliografía.

establecemos en el Espíritu Santo y disponemos que lo así decidido conciliarmente sea promulgado para la gloria de Dios.»

Se encomendó a las conferencias episcopales la promulgación de normas para su aplicación, si bien la Santa Sede se reservaba el derecho de aprobarlas. Se confiaba a una comisión postconciliar la reforma de los libros litúrgicos, y en particular el misal y el breviario. Poco después de la conclusión de este período de sesiones, el papa creó (25 de enero de 1964) esta comisión, que contaba con numerosas subcomisiones especiales. La reforma litúrgica así introducida ponía fin al anquilosamiento rubricista de los últimos siglos. En aquel momento aún no se podía saber si estaba llamada a ser un despliegue orgánico de la herencia litúrgica, sin pérdida de sustancia.

La aprobación de los padres conciliares al decreto sobre los medios de comunicación, fuertemente resumido por la comisión conciliar dirigida por el cardenal Cento, no fue tan unánime como la de la constitución sobre la liturgia. La explicó, como relator, el arzobispo Stourm de Sens, el 14 de noviembre. El nuevo texto precisaba la posición de la Iglesia respecto de la prensa, el teatro, el cine, la radio y la televisión, pero sin intentar una profundización teológica y sociológica. Se echaba de menos, sobre todo, una elaboración del *derecho* humano a la información y la *obligación* de informar que tienen la Iglesia y el Estado. Los periodistas norteamericanos (entre ellos J. Cogley, R. Kaiser, M. Novak) hablaron incluso, en un memorial del 16 de noviembre, de retroceso; veían amenazada la libertad de los periodistas. El 17 de noviembre 90 padres conciliares (entre los que se contaban los cardenales Frings, Gerlier y Alfrink) elevaron una petición a la comisión, para que se sometiera una vez más a revisión el esquema. Fue en vano. Esta oposición explica que en la votación final de 25 de noviembre se registrara un número relativamente elevado de votos negativos (503), frente a 1598 positivos, hasta el punto de que por un momento llegó a dudarse que fuera aconsejable aprobar el decreto. Pero como se había previsto una instrucción complementaria, en cuya elaboración debería participar un número de expertos laicos superior al de las etapas precedentes, en la sesión los votos negativos se redujeron a 164. Se ha observado

que este decreto parte de una idea preconciliar de la Iglesia [19]. Pero si se tiene en cuenta que durante muy largo tiempo los círculos eclesiásticos habían venido teniendo una opinión muy negativa de los medios de comunicación, se trató sin duda de un paso adelante, aunque no es menos cierto que no tenía suficientemente en cuenta la actual significación de estos medios.

En su discurso final concedía el papa que los resultados de aquel período de sesiones no habían satisfecho todas las esperanzas y que aún quedaban muchas cuestiones pendientes y abiertas a estudio y discusión. Aludió, refiriéndose a la creación del Consejo episcopal y a la nueva organización de la Curia, a que habría que estudiar «cómo hacer más eficaz la devota y cordial colaboración de los obispos para el bien de la Iglesia universal». Comprobada con satisfacción que «nos hemos conocido mejor y hemos aprendido a intercambiar nuestras ideas»; se habían aprobado, en fin, dos importantes decretos. Con todo, el papa amonestaba que no se interpretara caprichosamente la constitución sobre la liturgia, y que, por el contrario, era necesario que se marcasen ciertas normas. Al final de su discurso anunció el papa —con sorpresa para la mayoría— su peregrinación a Jerusalén y su intención de mantener una reunión con el patriarca ecuménico Atenágoras. El viaje se llevó a cabo del 4 al 6 de enero de 1964 y fue seguido con enorme expectación por todo el mundo. Este hecho acentuaba, mejor que todas las palabras, la orientación ecuménica del concilio.

El tercer período de sesiones (1964)
Crisis de noviembre y constitución sobre la Iglesia

El tercer período de sesiones, que se abrió el 14 de septiembre de 1964, con una misa concelebrada por 24 padres —la primera concelebración del concilio— significó el punto culminante de las tareas conciliares, pero registró también la más grave de sus crisis. El trabajo de las comisiones, dirigido por la comisión

19. O.B. Roegele, en Hampe III, 349-355, y además la introducción de K. Schmidthüs, en Herder TK I, 112-115. El discurso de clausura del papa en AAS 56 (1964) 31-40; también *Decreta* 928-945; también «Ecclesia» XXIII (1963) 1677-1682 y *Concilio Vat II*, BAC, 771-778.

de coordinación, había avanzado tanto en la elaboración de seis esquemas, que el 7 de julio podían darse ya a conocer a los obispos los puntos del programa de las próximas discusiones: la Iglesia, el ministerio episcopal, el ecumenismo (es decir, los tres temas capitales del segundo período de sesiones), la revelación (analizada ya en el primer período, pero pospuesta), el apostolado de los laicos, la Iglesia en el mundo actual. El último de los temas mencionados, el «diálogo con el mundo», había sido tocado por el papa en la encíclica *Ecclesiam suam de* 6 de agosto de 1964 y se concretaba en ella el lema del *aggiornamento* puesto en circulación por Juan XXIII. De otra parte, prevenía el papa frente a los innovadores, según los cuales la Iglesia debería romper radicalmente con su tradición y hallar formas de vida totalmente nuevas. La toma de posición frente al comunismo ateo y la mención de la religión judía y del islam como interlocutores parecían ampliar el programa del concilio.

El discurso inaugural del papa, el 15 de septiembre[20], puso, de todos modos, en claro, que para él el esquema sobre la Iglesia seguía siendo, al igual que en los períodos anteriores, el principal objeto de los debates. Pero añadió también que debería explicarse la naturaleza y la función del episcopado, como complemento de la doctrina del primado pontificio, lo que constituía una inequívoca llamada de atención tanto a los adversarios de la colegialidad, para que abandonaran su resistencia, como a sus defensores, en el sentido de que no se podía tocar ni menoscabar en modo alguno el alcance del primado papal, tal como había sido definido en el concilio Vaticano I.

Basándose en la votación anterior, de 30 de octubre de 1963, la comisión había dado una nueva forma al esquema, tarea en la que desarrolló una labor muy meritoria el profesor de dogmática de Lovaina, Philips. Al esquema, articulado en seis capítulos, se le añadió un capítulo VII sobre el carácter escatológico de la Iglesia y un capítulo VIII, mariológico. Los debates sobre estos dos últimos capítulos se desarrollaron entre el 15 y el 18 de septiembre, al tiempo que se procedía (ya sin debate) a las votaciones sobre los seis primeros. El primero y el segundo (cap. I: *La*

20. AAS 55 (1963) 841-859, *Decreta* 895-927

Iglesia como misterio; cap. II: *La Iglesia como pueblo de Dios)* pasaron sin grandes dificultades. Fue en cambio muy vivamente controvertido el cap. III, sobre la estructura jerárquica de la Iglesia. Para las votaciones (21-30 de septiembre) se había dividido en 39 secciones, sobre las que había que emitir, una por una, el *placet* o el *non placet.* En las secciones relativas al colegio episcopal, defendidas en su forma actual por el arzobispo Parente y rechazadas por el obispo Franic, los votos negativos fueron más de 300: se trataba de un grupo muy influyente, que veía en aquellas afirmaciones una amenaza al primado papal. Mucho más numerosos —aunque procedentes de otros grupos— fueron los 628 votos negativos contra la consagración para el diaconado de casados de edad madura; la admisión al sacerdocio de hombres jóvenes, sin obligación del celibato, fue rechazada por 1364 votos negativos.

Aunque los adversarios de la colegialidad estaban lejos de haber conseguido el tercio necesario para rechazar el esquema, intentaron, en la votación final sobre la totalidad del capítulo III, en la que se permitía el *placet iuxta modum,* imponer al texto sus puntos de vista; alcanzaron su mayor éxito el 30 de septiembre, en la votación de la primera parte del capítulo III, en la que se registraron 572 votos con reservas (junto a 42 votos negativos). La oposición de la Curia comenzaba a desmoronarse, pero no se daba por vencida.

Tuvieron buena acogida el capítulo cuarto, sobre los laicos, el quinto, sobre la vocación a la santidad, y el sexto sobre los religiosos, cuya redacción defendió con éxito su relator, el abad primado Gut. El capítulo VII, bosquejado por el cardenal Larraona, sobre *El carácter escatológico de la Iglesia peregrinante y su unidad con la Iglesia celeste,* pudo ser esencialmente mejorado gracias a los debates del 15 y 16 de septiembre. Se destacó el tiempo que corre entre la ascensión del Señor y la parusía como tiempo del Espíritu Santo y se afirmó la veneración cristocéntrica de los santos. Mayores polémicas provocó el capítulo VIII, sobre María en el misterio de Cristo y de la Iglesia, discutido entre el 16 y 18 de septiembre. Su inclusión en el esquema de la Iglesia provocó vivas oposiciones, ya que algunos devotos marianos juzgaban que se seguían criterios minimistas respecto de María. El pri-

mado de Polonia y algunos obispos italianos y españoles deseaban que se procediera a la consagración solemne del mundo a la Madre de Dios; otros pedían que se le diera en el texto el título de «madre de la Iglesia» o «medianera». Contra esta tendencia manifestaron sus dudas los cardenales Bea y Frings, que preferían moverse sobre un terreno estrictamente dogmático.

Antes de que se procediera a la votación sobre el último capítulo, volvieron a resurgir duras oposiciones al segundo esquema del programa *Sobre el ministerio pastoral de los obispos en la Iglesia.* El texto presentado era el resultado de la reducción del esquema — debatido en el segundo período de sesiones — sobre el ministerio episcopal y su mezcla con un esquema sobre la remodelación de la pastoral, elaborado en marzo de 1964. Dado, pues, que había sufrido profundos retoques, era preciso someterlo a nuevo debate (18-22 septiembre). El obispo Carli negó que los obispos tuvieran competencias y responsabilidades sobre la Iglesia universal y ésta era precisamente la idea que servía de base al texto; otros críticos (por ejemplo el cardenal Léger y varios obispos franceses) consideraban que el texto era demasiado juridicista, demasiado clerical, e inadecuado a los compromisos actuales. Una vez más asomaron diversos y concretos problemas: la apenas disminuida impotencia de los obispos diocesanos frente a las órdenes exentas; el necesario equilibrio entre diócesis con clero abundante y las carentes de sacerdotes; las fluctuaciones de población en «la Iglesia en transformación». El esquema, reelaborado por la comisión sobre la base de las sugerencias presentadas, fue sometido otra vez a debate (4-6 noviembre), pero ya en los dos primeros capítulos fueron tantos los *modi* (1852 en el capítulo I, 2889 en el capítulo II) que no fue posible presentar el texto revisado hasta el final del período de sesiones.

Las tensiones se agudizaron aún más, cuando el 23 de septiembre apareció en el orden del día la libertad religiosa y el 25 del mismo mes la declaración sobre los judíos, que originariamente estaban unidos (como caps. IV y V) al esquema sobre el ecumenismo. El obispo De Smedt de Brujas, relator del primer texto, aludió a que se habían tenido en cuenta en la reelaboración 380 propuestas de modificación. Partiendo de la dignidad natural del hombre, el decreto defendía la libertad de conciencia en el

ámbito civil, incluso en el caso de conciencia falsa. Los opositores consideraban enteramente positivo el hecho de que con esta concepción se ponían punto final al orden jurídico medieval, en el que la Iglesia solicitaba la ayuda del Estado para la erradicación de las herejías. En los debates (25-29 de septiembre), el cardenal Ruffini planteó la siguiente pregunta: ¿cómo puede la Iglesia católica, que es la Iglesia verdadera y la portadora de la verdad, renunciar a fomentar esta verdad, siempre que le sea posible, recurriendo incluso a la ayuda del Estado? Tolerancia, sí; libertad, no. El cardenal Ottaviani, por su parte, preguntó: ¿no invalida esta declaración los concordatos suscritos por la Santa Sede con algunos países (por ejemplo Italia y España), en los que se concede a la Iglesia católica una situación de privilegio?

El esquema halló decididos defensores sobre todo en el episcopado americano (a través de los cardenales Meyer y Ritter), pero también en el polaco, a través del arzobispo de Cracovia y futuro papa Wojtyla, que conocía muy bien el valor del texto frente al totalitarismo comunista. Se advirtió, con todo, que era preciso definir con mayor rigor los fundamentos y el ámbito de validez de la libertad religiosa, para obviar el reparo de que se ponían en pie de igualdad a la verdad y el error (no a los hombres que los defendían). El debate concluyó sin votación y el texto fue devuelto a cinco miembros de la comisión teológica para que emitieran su dictamen. Se encomendó al secretariado para la unidad una ulterior reelaboración del esquema.

El texto presentado por el cardenal Bea el 25 de septiembre, tenía, comparado con el de la «declaración sobre los judíos» propuesto en el segundo período de sesiones como capítulo VI del esquema sobre el ecumenismo, pero no discutido, la clara intención de no molestar a sus enemigos, los árabes[21]. De ahí que se mencionara explícitamente al islam. En opinión de los defensores de la causa judía, el texto había sido vaciado de contenido, porque eximía de la acusación de «deicidas» — lanzada en el pasado por los polemistas cristianos — sólo a los judíos actuales, no al pueblo como magnitud histórica; 21 padres pidieron que

21. Una exposición muy detallada de la prehistoria, incluidos los factores políticos, en J. OESTERREICHER, que tuvo una activa participación en todo el proceso, en Herder TK II, 404-487. El texto presentado en 1964 (l.c., 437s) era ya el tercero de la serie.

se volviera al texto primitivo. Otros padres deseaban que se profundizara en el desarrollo de la historia de la salvación (Frings, Lercaro, Heenan, Hengsbach) y que se tuviera también en cuenta a las demás religiones monoteístas (König).

La principal dificultad seguía siendo la incomprensión política. Los países árabes interpretaban la «declaración sobre los judíos» como una toma de posición en favor del Estado de Israel y ejercieron una fuerte presión, incluso por canales diplomáticos, sobre los obispos de sus países. El patriarca Maximos IV llegó incluso a afirmar que los autores del texto habían sido «comprados». Así se explica que el secretario general del concilio pidiera al cardenal Bea, en una carta de 8 de octubre, que se sometiera a nueva revisión el texto, a través de un grupo compuesto paritariamente por tres miembros del secretariado para la unidad y otros tres de la comisión teológica. Fracasó, sin embargo, la tentativa de insertar el texto en la constitución sobre la Iglesia, con lo que hubiera salido totalmente del ámbito de competencia del secretariado para la unidad.

Fueron sorprendentemente pacíficos los debates (30 septiembre - 6 octubre) sobre el esquema de la revelación, rechazado dos años antes. Se le había dado una nueva redacción gracias al trabajo de una subcomisión en la que colaboraron Philips, Ratzinger, Congar, K. Rahner y otros importantes teólogos. Como explicó el segundo relator, obispo Franic, no respondía a la concepción de una minoría de la comisión, que veía en él un distanciamiento respecto del decreto del Tridentino sobre la Escritura y la tradición. Se trataba, en realidad, de un complemento de dicho decreto, conseguido sobre la base de profundizar los conceptos «Escritura», «tradición» y «magisterio», íntimamente vinculados entre sí, hasta el punto de que sólo pueden existir conjuntamente. Dejaba, a ciencia y conciencia, sin resolver la discusión teológica de la interpretación del decreto tridentino. Otros puntos de fricción eran la inerrancia de la Escritura y la historicidad de los evangelios. Al igual que había ocurrido en las votaciones sobre el esquema de la Iglesia y en los debates sobre la libertad religiosa, también aquí, en el esquema sobre la revelación, pudo verse que la mayoría de los padres conciliares hacían suyos los objetivos dados al concilio por los papas Juan XXIII y Pablo VI y que el

grupo que se atenía obstinadamente a las concepciones hasta entonces representadas por Roma era, desde luego, muy influyente, pero numéricamente reducido.

Esta postura de la mayoría conciliar decidió el destino de los nuevos textos, presentados al concilio entre el 7 de octubre y el 20 de noviembre. Dos de ellos habían sido devueltos con anterioridad a las comisiones correspondientes: el 14 de octubre el esquema sobre *La vida y el ministerio de los sacerdotes*, que constaba sólo de 12 artículos, y el 9 de noviembre el esquema sobre las misiones, a pesar de que el papa había recomendado personalmente que se aceptara, en su intervención en el aula el 6 de noviembre. El esquema sobre el apostolado de los laicos, sobre el que informó el obispo Hengsbach (Essen) pudo escapar en los debates (7-13 octubre) a este destino, pero se le objetó que no extraía las necesarias consecuencias de la doctrina del pueblo de Dios y que no desarrollaba de forma satisfactoria el derecho propio de los laicos, su propia responsabilidad y su espiritualidad específica. En estos debates tomó la palabra, por primera vez, un laico, P. Keegan.

Muchos padres consideraron que eran poco concretos los principios sobre la renovación de la vida religiosa (debatidos desde el 10 de noviembre) y sobre la educación cristiana (17-19 de noviembre), aunque podrían desarrollarse ulteriormente. Mejor acogida tuvieron las 22 afirmaciones sobre la formación sacerdotal, que encomendaba a las conferencias episcopales la elaboración de los planes de estudio y, por tanto, también su acomodación a las circunstancias regionales. Los espíritus sólo se dividieron en la cuestión de la autoridad que debía concederse a santo Tomás de Aquino en la enseñanza de los sistemas filosóficos y teológicos.

El texto sobre *La Iglesia en el mundo actual*, debatido del 20 de octubre al 9 de noviembre, calificado inicialmente de esquema 17 según la serie original de los proyectos, y después esquema 13, había sido elaborado por un grupo de trabajo reunido en Zurich en febrero de 1964 (y conocido, por tanto, como «texto de Zurich»). Había sido precedido por un proyecto «romano» concebido en la primavera de 1963, y por otro francés, llamado «de Malinas» redactado, a petición del cardenal Suenens, por un

grupo de teólogos belgas y franceses[22]. El esquema zuriqués, en el que tuvo una acusada participación el redentorista Bernhard Häring, analizaba, desde una postura básicamente teológica, el servicio de la Iglesia al mundo (cap. II), la pobreza, la explosión demográfica y la guerra (cap. III y IV). En el decurso del debate general, abierto tras el informe del obispo Guano de Livorno, el cardenal Meyer pidió que se ahondara en los fundamentos teológicos. De todas formas, el texto fue aprobado por una gran mayoría (1576 votos a favor, 296 en contra) como base para los debates de detalle. En ellos, el cardenal Lercaro tomó posición en torno al problema de «la Iglesia y las culturas»; el laico James J. Norris aportó, el 9 de noviembre, rico material sobre las secciones debatidas. Pudo advertirse así que este documento, auténticamente excepcional en la historia de los concilios, necesitaba una lenta maduración, para que pudiera satisfacer las esperanzas de los hombres. La encíclica *Ecclesiam suam* de 8 de diciembre de 1964, que estudiaba en su tercera parte el diálogo de la Iglesia con el mundo, contribuyó a estimular la continuación de los esfuerzos.

Un esquema sobre el sacramento del matrimonio, elaborado por la comisión de sacramentos con la colaboración de miembros de la comisión teológica y del Secretariado para la unidad, dividido en cinco capítulos sobre los impedimentos matrimoniales, matrimonios mixtos, consenso matrimonial, forma del contrato y proceso matrimonial, fue abreviado, para convertirlo en *votum*, a petición de la comisión de coordinación. Este *votum* se limitaba a señalar las líneas básicas de una reforma del derecho matrimonial[23]. Presentado por el arzobispo Schneider de Bamberga, fue discutido en el aula los días 19 y 20 de noviembre, pero al final de la CG del día 20, el cardenal Döpfner propuso, en su calidad de moderador, y atendido el derecho sobre matrimonios mixtos, que en los países con diversas confesiones religiosas constituía un gran obstáculo para el acercamiento mutuo, que se trasladara al papa el *votum*, para garantizar una normativa lo más rápida posible. Los padres comprendieron que un problema que implicaba tantas dificultades jurídicas y pastorales apenas podía llevarse al pleno y mucho menos ser solucionado, porque eran demasiadas las diferencias existentes de un país a otro. Aprobaron esta solución 1592 padres, y la rechazaron 427.

De los nueve textos debatidos en octubre-noviembre, sólo uno de ellos consiguió su objetivo, tras un corto debate (16-20 de octubre): el esquema sobre las Iglesias orientales, promulgado en la sesión quinta.

Mientras que, visto desde el exterior, el concilio progresaba en armonía, la verdad es que en su seno iban aumentando las tensiones. El 11 de octubre, 17 cardenales (de Europa central y occidental y de Norteamérica) dirigieron una carta al papa en la que se condenaba la tentativa de que las declaraciones sobre libertad religiosa y sobre los judíos se retiraran del concilio, invocando un supuesto deseo del papa de que fueran remitidas a nuevas comisiones mixtas, en cuya composición podía verse la intención de la minoría de modificar los textos según sus intenciones. Esta petición al papa surtió sus efectos, pero no por ello el grupo opositor se dio por vencido.

También chocó con la obstinada resistencia de una minoría sumamente activa y muy influyente en el Vaticano el capítulo III de la constitución de la Iglesia. Cuando, el 14 de noviembre, se entregó a los padres un grueso cuaderno con las propuestas de modificación a los capítulos III al VIII, junto con las respuestas de la comisión teológica, se les entregó también una nota explicativa previa, que pretendía eliminar cualquier disminución de la doctrina del primado papal a través de la doctrina sobre el colegio episcopal desarrollada en el capítulo III. La nota había sido presentada a la comisión teológica pero, como declaró el secretario general, procedía «de más alta autoridad», es decir, del papa mismo. Pretendía ganarse a la minoría, cuyos *modi* no habían sido aceptados por la comisión, a favor del texto, para garantizar que éste alcanzara una unanimidad moral. En dos ocasiones, el 16 y el 19 de noviembre (el día de la votación final), declaró el secretario general que la «nota» no formaba parte del

22. Para la historia del texto, CH. MOELLER, en Herder TK III, 242-278, donde se cita (p. 251) la carta del secretario general del Consejo mundial de las Iglesias, LUKAS VISHER, de 18 de abril de 1963, sobre *Faith and Order*. Con alguna simplificación en HAMPE III, 15ss.

23. Sobre el origen del *votum* relativo al sacramento del matrimonio, B. HÄRING, en Herder TK III, 595; aquí mismo el texto, en p. 596-606; J.G. GERHARTZ, *Die Mischehe, Das Konzil und die Mischeheinstruktion*, en «Theol. u. Phil.» 41 (1966) 376-400.

texto, pero que éste debía ser interpretado en el sentido de aquélla.

Se consiguió el objetivo intentado por la norma: los votos negativos al capítulo III descendieron a 46 en 17 de noviembre; entre ellos hay que contar sin duda algunos pertenecientes a los defensores de la colegialidad, a quienes irritaba la disminución o debilitamiento de esta doctrina. En la misma sesión, todavía se registraron 5 votos negativos. Así pues, el papa había logrado su objetivo. Pero la pregunta es: ¿modifica la «nota» el valor del texto?

Quien lea sin prejuicios previos, uno tras otro, los dos textos, tendrá que contestar negativamente. La «nota» insiste en la doctrina del primado del concilio Vaticano I, pero no niega ni lo mínimo del origen inmediatamente divino del ministerio episcopal e incluso va más lejos en el tema de la misión y de la responsabilidad del colegio de los obispos respecto de la Iglesia universal. En todo caso, quedaron superadas las dudas de la minoría, que abandonó la resistencia. Lo que suscitaba dudas no era tanto el contenido cuanto la forma, es decir, el hecho de que la «nota» antecediera al texto conciliar. Ahora bien, ¿no tenía el papa, en cuanto cabeza del concilio, el derecho a condicionar su aprobación a una interpretación previamente establecida?

Aun no se había calmado la excitación producida por la «nota», cuando, el «martes negro», 19 de noviembre, el cardenal Tisserant, el miembro más antiguo de la presidencia, anunció que se suspendía la votación de la «declaración sobre la libertad religiosa», convocada para el día siguiente. La decisión había sido precedida por una petición firmada por unos 200 obispos italianos y españoles y dirigida a la presidencia, en la que, invocando el artículo 30, párrafo 2.° y el artículo 35 del reglamento del concilio, se solicitaba más tiempo para el estudio del esquema, de hecho sustancialmente modificado, y un aplazamiento de la votación. De producirse ésta, no existía ninguna duda sobre su resultado: una gran mayoría habría dado luz verde al esquema, aun cuando no satisfacía enteramente a los defensores de la libertad religiosa. Cuando, poco después de las 11, hora en que deberían comenzar las votaciones, anunció Tisserant, previa conversación con otros miembros de la presidencia, que se posponía el acto, estaba diciendo prácticamente que la declaración no podría ser

ya llevada a su término en el presente período de sesiones. Nunca contempló el aula de la basílica de San Pedro una excitación comparable a la de aquel instante: muchos padres conciliares abandonaron sus asientos; se formaron grupos que discutían con agitación. ¿Quedaba amenazada la libertad del concilio? Los obispos americanos comenzaron a recoger, a toda prisa, firmas para una petición al papa, que muy pronto contó con 441 adhesiones (más tarde se elevaron a cerca de mil), en la que «con todo respeto, pero con la máxima urgencia y premura» *(instante, instantius, instantissime)*, solicitaban que se adoptara una decisión sobre la declaración de libertad religiosa en aquel mismo período de sesiones, pues de otra suerte, decían, perderíamos la confianza del mundo tanto cristiano como no cristiano. Se dedicó un caluroso y significativo aplauso al obispo De Smedt, que había informado sobre el texto. Acabada la CG, visitaron al papa los cardenales Meyer, Ritter y Léger, pero sólo pudieron conseguir la promesa de que la declaración constituiría el primer punto del programa del cuarto período de sesiones; esta seguridad fue confirmada al día siguiente por el cardenal Tisserant.

La tempestuosa CG del 19 de noviembre acarreó una nueva sorpresa. La redacción del decreto sobre el ecumenismo, formulada por la correspondiente comisión y presentada el 5 de octubre por los ponentes Martin, Helmsing, Hermaniuk y Heenan, había sido rechazada por muy pocos padres, pero se habían introducido en ella casi 2000 *modi*, que había que clarificar y reelaborar. En vano esperaban los padres el texto definitivo impreso, sobre el que debería votarse el 20 de noviembre. Entonces anunció el secretario general que el texto no estaba aún preparado, porque había que introducir algunas modificaciones; y procedió a la lectura de las mismas, 19 en total, afirmando que procedían «de una superior autoridad». El papa había enviado al presidente del secretariado para la unidad 40 propuestas de modificación, que el cardenal Bea, por falta material de tiempo, sólo pudo comunicar a algunos miembros de su más inmediato entorno, con el resultado de que se incluyeron en el texto las 19 antes mencionadas. Algunas se limitaban a simples retoques estilísticos, pero había otras que alteraban el contenido (por ejemplo, que las Iglesias no unidas con Roma «buscan» [en lugar de

«encuentran»] a Dios en la Biblia). En todo caso, ninguna de ellas constituía una modificación sustancial. Lo que extrañaba, una vez más, era sólo la forma: que un texto elaborado con total minuciosidad por el concilio o por su órgano correspondiente, en este caso el secretariado para la unidad, competente en la materia, tuviera que cambiar en el último minuto, no ciertamente con independencia de su cabeza, pero sí siguiendo unos caminos no adecuados al reglamento. De entre los 64 padres que al día siguiente emitieron voto negativo, muchos de ellos lo hicieron para expresar su desencanto. En la sesión del 21 de noviembre, el número de votos negativos descendió a 11.

En la sesión quinta, de 21 de noviembre de 1964, con la que se ponía fin al tercer período de sesiones, se aprobaron y promulgaron tres textos. La constitución *Lumen gentium*[24] constituye, desde una doble perspectiva, el punto culminante y el centro de las decisiones conciliares. Es un punto culminante desde un punto de vista histórico, en el sentido de que significa el punto final de la búsqueda de su propia identidad que la Iglesia había iniciado ya a fines del siglo XIII, que provocó ásperos enfrentamientos en los concilios del siglo XV y en el Tridentino y que el concilio Vaticano I no pudo llevar a su término. Es también el centro de los decretos conciliares porque casi todos los demás textos del concilio deben interpretarse a la luz de este documento. Como ningún otro, es «la obra del concilio mismo y de sus miembros más activos» (Philips). Tal como declaró la comisión teológica el 6 de marzo, las afirmaciones doctrinales del concilio no pretendían ser infalibles, pero sí pedían la aceptación creyente a tenor del objeto y de la forma misma de la afirmación. La definición de la Iglesia como «pueblo de Dios» rompía con el concepto institucional, unilateralmente jurídico, y con la concepción que en la práctica la identificaba con el clero y reducía a los laicos a una función pasiva. Ponía fin al enfrentamiento sobre las relaciones entre el primado papal y el episcopado, afirmando que se da una vinculación orgánica entre ambos: el colegio episcopal, del que entran a formar parte cada uno de los obispos en

24. Cf. supra, en la bibliografía, la abundante literatura desarrollada sobre el tema de la constitución de la Iglesia. H. SCHAUF, *Zur Textgeschichte grundlegender Aussagen aus Lumen gentium über Bischofskollegium*, en AKR 141 (1972) 5-147.

virtud de la consagración sacramental, que confiere también los carismas y poderes necesarios para el ejercicio del ministerio apostólico, posee, por derecho divino, y en su condición de sucesor de los «doce», poder y responsabilidad sobre la Iglesia universal, pero sólo en comunión con el papa, que es también miembro y cabeza del colegio. El sucesor de Pedro regula el ejercicio de los poderes conferidos por Dios mediante la entrega de una diócesis determinada, que puede ser negada o retirada. El obispo así nombrado dirige la Iglesia local con su propio poder y responsabilidad (en virtud de su *potestas propria, ordinaria et immediata).* El colegio episcopal es una comunión espiritual *(communio),* y no un colegio jurídico romano. Sólo puede ejercer su autoridad en comunión constante con su cabeza. Queda todavía sin resolver el problema de en qué forma puede participar en la dirección de la Iglesia universal, a través del papa, sin poseer el derecho de cogobernar *(ius congubernii).* Tampoco se resuelve el problema de si el papa es la fuente de todos y cada uno de los poderes de gobierno de hecho en la Iglesia o si sólo puede intervenir subsidiariamente, cuando así lo exija el interés de la unidad de la Iglesia.

Se restableció el diaconado como estado permanente. Todos los cristianos están llamados a la santidad, pero el camino de los religiosos, que siguen los consejos evangélicos, es distinto del que siguen los laicos que viven en el mundo. La Iglesia no se siente ya tanto Iglesia «militante» o «triunfante» cuanto más bien «peregrinante», que se mantiene firme en la espera de su consumación escatológica. La madre del Señor tiene, en virtud de su singular posición en la historia de la salvación, una relación especial con la Iglesia; es «nuestra madre», pero no se la califica de medianera de la salvación: el capítulo mariológico no puede ser considerado ni como maximalista ni como minimalista.

Si bien la constitución *Lumen gentium* es, con mucho, el más importante resultado del concilio, porque articula el concepto que la Iglesia tiene de sí misma, le sigue a corta distancia el decreto sobre el ecumenismo[25], que regula bajo formas nuevas las relaciones respecto de las restantes iglesias y comunidades eclesiásti-

25. Para las obras sobre el tema, cf. supra, en la bibliografía.

cas cristianas. Parte del supuesto de que sólo puede existir *una* Iglesia de Cristo, pero admite también que en las iglesias separadas de Roma, no sin culpa por ambas partes *(non sine hominum utriusque partis culpa)* actúan también «la palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad y algunos dones interiores del Espíritu Santo» (n.° 3). El decreto sobre el ecumenismo ponía fin a la insistencia — entonces necesaria — del Tridentino sobre las diferencias de las confesiones, ya que acentúa los puntos comunes, abre la puerta hacia el mutuo conocimiento y comprensión y, mediante la invitación a la oración común, invoca aquel poder que puede hacer posible lo que parece imposible, es decir, la reunificación de las Iglesias cristianas. No se niegan, en virtud de un falso irenismo, las diferencias en la doctrina y en la piedad, más numerosas respecto de las Iglesias reformadas que de las iglesias orientales; pero es preciso estudiarlas en un espíritu de amor, tal como se llevó a cabo de hecho en el diálogo constante de los observadores con el secretariado para la unidad, durante la celebración del concilio. De todas formas, se tenía plena conciencia de que en este campo quedaba aún un largo camino por recorrer.

El tercer decreto, promulgado en la sesión quinta, acerca de las iglesias católicas orientales[26] declara solemnemente (art. 5): «Las iglesias de Oriente, como las de Occidente, gozan del derecho y deber de regirse según sus respectivas disciplinas peculiares, puesto que ellas son recomendadas por su venerable antigüedad, son más congruentes con las costumbres de sus fieles y parecen más aptas para procurar el bien de las almas.» Los *Orientalium ecclesiarium instituta* regulan las cuestiones prácticas de la vida comunitaria eclesial (liturgia, administración de los sacramentos, por ejemplo para eludir la forma canónica obligatoria de los matrimonios mixtos). Con todo, causaron desilusión entre los orientales los capítulos VII-IX sobre los patriarcados, «punto cardinal de toda la cuestión oriental» (abad Hoeck).

26. Una breve introducción del abad JOHANNES HOECK en Herder TK I, 362s. también HAMPE II, 637-697. El discurso del papa en AAS 56 (1964) 1107-1118; *Decreta* 971-991; *Concilio Vat II*, o.c. 787ss. Un resumen de todo el tercer período de sesiones, entre otros autores, en Hirschmann, en MÜLLER III/2, 897-925.

CUARTO PERÍODO DE SESIONES (1965) Y FIN DEL CONCILIO

El 4 de enero de 1965, el papa, que a primeros de diciembre del año anterior había tomado parte en el congreso eucarístico de Bombay, señaló la fecha del 14 de septiembre como comienzo del cuarto período de sesiones. Mientras tanto, las comisiones habían estado trabajando con mayor intensidad que en los años anteriores sobre once textos ya antes discutidos, cinco de los cuales fueron enviados a los padres conciliares a finales de mayo. Aunque la crisis de noviembre había despertado la impresión de que el papa recelaba un debilitamiento del ministerio petrino, las siguientes manifestaciones y medidas demostraron que estaba dispuesto a seguir, sin desviaciones, la línea que se había trazado al principio de su pontificado. En un discurso al colegio cardenalicio, el 24 de junio de 1965, expresó su intención de proceder a la reforma de la Curia y a la revisión del derecho canónico, de dar nueva regulación (tal como el concilio había pedido) al derecho sobre los matrimonios mixtos y estudiar el control de natalidad. En la encíclica *Mysterium fidei*, de 11 de septiembre de 1965, se pronunció en contra de la tentación de desvirtuar el dogma de la transustanciación eucarística y acentuó, en diversas ocasiones, que la Iglesia no tiene ningún motivo para abandonar sus buenas y bien acreditadas tradiciones. «Tenemos un papa», afirmó un comentador de radiotelevisión resumiendo sus impresiones.

El día de la apertura del cuarto período de sesiones (14 de septiembre de 1965)[27] soprendió Pablo VI al concilio con el anuncio de que convocaría un sínodo episcopal *(Synodus episcoporum)*, a través del cual el episcopado podría colaborar para el bien de la Iglesia universal. Del motu proprio *Apostolica sollicitudo*, de 15 de septiembre, se desprendía que la mayoría de los miembros del sínodo episcopal deberían ser elegidos por las conferencias episcopales, lo que garantizaría una auténtica representación de los obispos (no del colegio episcopal en cuanto tal). El sínodo episcopal es convocado, preparado y dirigido por el papa. Es «un consejo permanente de obispos para la totalidad de la Iglesia,

27. El discurso del 14 de septiembre de 1965 en AAS 57 (1965) 794-805; también *Decreta* 992-1011.

directa e inmediatamente sujeto a nuestra autoridad», y no un concilio menor dotado de poder propio y decisorio.

El cuarto período de sesiones se distinguió de los anteriores por el hecho de que fue muy destacado el trabajo de retoque y pulimento de los textos llevado a cabo por las comisiones. Las CG se reunían casi únicamente para las votaciones y estuvieron separadas por largos períodos intermedios. El concilio acusaba la presión del tiempo, aunque aquel período debería ser el último. Paso a paso fueron llegando a su fin los decretos todavía pendientes.

Al comienzo del renovado debate sobre la libertad religiosa (15 de septiembre) el relator, De Smedt, puso una vez más en claro que el texto no pretendía equiparar a la verdad con el error, ni tampoco liberaba al individuo de su deber moral de buscar y abrazar la verdad, sino que se refería exclusivamente a la libertad frente a la presión religiosa en el ámbito civil. Un nuevo pasaje abría la posibilidad de conceder a la Iglesia una situación privilegiada en los países de población predominantemente católica, con lo que se reconciliaba con una parte de sus adversarios italianos (por ejemplo el cardenal Urbani de Venecia), aunque no de todos; en la votación final (21 de septiembre) registraron 224 votos negativos. Tras un nuevo pulimento del texto, sobre la base de los *modi* introducidos, el número de votos negativos llegaba a 249 el 19 de noviembre. En los debates precedentes, el cardenal polaco Wyszyński y el cardenal checoslovaco Beran, liberado en la primavera, aludieron a la importancia que la declaración tenía para la Iglesia de detrás del telón de acero. Los actos de la conciencia no pueden ser ni mandados ni prohibidos por ningún poder humano. La Iglesia «en cuanto autoridad espiritual, fundada por Cristo Señor», reclama para sí la libertad de anunciar el evangelio a todas las criaturas. Rechaza la concepción de que a los poderes mundanos les asiste el derecho o incluso el deber de utilizar medios de presión para apoyar la obra salvífica de la Iglesia. Es plenamente consciente de que el Estado moderno ya no es cristiano, sino neutral y que la sociedad moderna no es monística, sino pluralista; pero pone un límite a sus poderes mediante la afirmación del derecho natural de los indviduos a seguir los dictados de su conciencia sin ningún tipo de impedimento por parte del poder civil. La quema en la hoguera de un Hus, el principio *Cuius regio, eius et religio,*

son, a partir de ahora, y a tenor de la doctrina de la Iglesia, no sólo cosas históricamente superadas, sino radicalmente repudiadas. La trascendencia de esta decisión explica bien que la declaración sobre la libertad religiosa no estuviera lista para su publicación hasta la última sesión del concilio.

Desfilaron, en cambio, con gran rapidez y sin mucha dificultad, por las tribunas del concilio, entre fines de septiembre y fines de octubre, los cinco textos aprobados y promulgados en la sesión séptima de 28 de octubre de 1965. El decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos partía de la doctrina sobre el ministerio episcopal fijada en la constitución sobre la Iglesia y la aplicaba al terreno de la práctica. A las autoridades y tribunales de la Curia se les pedía «adaptarse con mayor decisión a las exigencias de los tiempos, de las regiones y de los ritos» y solicitar la colaboración permanente de los obispos de distintas partes del mundo *(ex diversis ecclesiae regionibus).* Se otorgaba a las conferencias episcopales el derecho a darse sus propios estatutos y a promulgar normas jurídicamente obligatorias, siempre que se tomaran por mayoría de dos tercios. Se preveía la reordenación y nueva circunscripción de los obispados y provincias eclesiásticas. Se facultaba a los obispos para tener uno o varios vicarios episcopales, dotados de competencias tanto para unos cometidos específicos como para unas demarcaciones territoriales. Es fecunda, aunque de difícil realización en las grandes diócesis, la idea de un presbiterio unido al obispo como a su padre *(unum constitutum presbyterium atque unam familiam cuis pater est episcopus,* art. 28). La votación final del 6 de octubre arrojó una práctica unanimidad (2161 votos a favor por 14 en contra, que en la sesión se redujeron a 2). El decreto «afecta más profundamente que ningún otro documento conciliar al orden jurídico de la Iglesia» (Mörsdorf), aunque su plena eficacia no se conseguiría hasta la reforma del derecho canónico [28].

El esquema sobre la renovación de la vida religiosa de forma acorde con los tiempos, debatido en el tercer período de sesiones (10-12 de noviembre de 1964), tropezó con la resistencia de algu-

28. Introducción y comentario de K. MÖRSDORF en Herder TK II, 128-247. Es absolutamente indudable que no existe la mínima analogía entre los consejos presbiterales que hay que crear en el futuro y el colegio episcopal. Hizo algunas propuestas en este sentido J. NEUMANN, en HAMPE II, 496ss.

nos obispos (por ejemplo los cardenales Döpfner y Suenens) pero, sobre todo, de los mismos superiores religiosos (882 *non placet* al final del debate general). Así pues, fue reelaborado, en la primavera de 1965, por tres subcomisiones, con tal éxito que en la votación final del 11 de octubre sólo se registraron 13 votos en contra, que descendieron a 4 en la sesión [29]. El esquema partía del ideal de perfección desarrollado en el capítulo VI de la constitución sobre la Iglesia; su parte práctica era, al igual que el decreto de reforma tridentino, un marco legal que, sin afectar a la diferencia y al distinto régimen de vida de cada una de las órdenes y demás comunidades religiosas, las obligaba a poner de relieve, de entre el cúmulo de sus tradiciones, lo que era auténtico y esencial. Se pedía también una mejor formación de sus miembros jóvenes, y la garantía de que tendrían suficiente margen de libertad, ya que la obediencia, por otra parte indispensable, no podía interpretarse como renuncia a la propia responsabilidad de vivir para Dios y para los hombres. Pero aquí se cumplió el vaticinio, ya anticipado por el cardenal Ruffini en los debates (11 de noviembre de 1964), de que este decreto provocaría «desmedidos» afanes de reforma.

El texto sobre la formación de los sacerdotes pasó a convertirse, de unas ideas genéricas que había tenido al principio, en un decreto. Presentado y defendido en el tercer período de sesiones por el obispo Carraro de Verona, halló tal aceptación que sólo se discutieron algunos de sus detalles. La nueva redacción, presentada el 11 de octubre, fue aceptada casi por unanimidad (2196 a favor, frente a 15 en contra) [30]. El decreto *Optatam totius Eccle-*

29. Expone la larga y complicada prehistoria del decreto *Perfectae caritatis* F. WULF, en Herder TK II, 250ss, L. KAUFMANN, en HAMPE II, 291-334. Para los aspectos fundamentales, F. WULF, *Gebot und Rat*, en GuL 39 (1966) 321ss; S. LÉGASSE, *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état réligieux*, París 1966. El pasaje sobre los institutos seculares (art. 11) no fue introducido hasta la quinta redacción del texto, e incluso entonces con la observación: *quamvis non sint instituta religiosa.*

30. En la brevísima introducción de J. NEUNER, en Herder TK II, 310ss, se afirma que el decreto tridentino sobre los seminarios pertenece «a la época de la contrarreforma»; cf. en contra la exposición de mi historia del concilio de Trento IV/2, 73ss y la bibliografía citada en l.c., p. 273. Ya en los debates anteriores (el 12 de noviembre de 1964) el cardenal Colombo (Milán), que había sido director de seminario, se había quejado de los defectos de la educación impartida en estos centros: HAMPE II, 172s. Cf. H. JEDIN, *Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II*, en ThGl 59 (1969) 102-124; A. DE BOVIS, *Nature et mission du presbytérat, en Sacer-*

siae renovationem califica a la familia «como el primer seminario» (n.º 2) para la vocación al sacerdocio; encomienda a los seminarios menores la formación previa, pero insiste en la necesidad de mejorar los estudios bíblicos y litúrgicos y la enseñanza de la pastoral práctica, descuidada en algunos países. Deben cultivarse las virtudes humanas *(sinceritas, urbanitas, modestia).* Se encomienda a las conferencias episcopales la fijación de planes de estudios adecuados al nivel espiritual y religioso de cada país. En una carta al cardenal Tisserant de 11 de octubre de 1965, el papa rechazó como «no oportuno» un debate provocado por los obispos iberoamericanos sobre la ley del celibato, aunque pedía a los padres que expresaran sus puntos de vista por escrito. Poco antes, había sido ya rechazada por los moderados la intervención de un obispo brasileño de origen holandés, que, para poner remedio a la penuria de clero, pedía que se consagraran sacerdotes para el cuidado pastoral de pequeñas comunidades a laicos que llevaran cinco años casados [31].

La declaración sobre la educación cristiana *(Gravissimum educationis momentum)* era la octava redacción de un texto reelaborado por la comisión de estudios. Tras una precedente reducción a 17 principios generales (en marzo de 1964), había sido nuevamente ampliado y presentado por el obispo Daem (Amberes). En los debates del tercer período de sesiones (17-19 de noviembre), despertó considerables críticas (419 votos en contra). En aquella ocasión, el arzobispo coadjutor Elchinger (Estrasburgo) aludió a la importancia de la formación de los maestros y al peligro de que el Estado intentara imponer a los niños de las escuelas públicas unas determinadas ideologías. La nueva redacción fue sometida a votación los días 13 y 14 de octubre. El recuento final arrojó 1912 votos a favor y 183 en contra. La declaración desarrollaba en doce párrafos el derecho del individuo a la educación, el derecho de los padres, la oportunidad de escuelas confesionales y de universidades católicas, pero declaraba también que ambas institu-

doce et célibat. Études historiques et théologiques, ed. por J Coppens, Lovaina 1971, 187-224.

31. El discurso conciliar — al final no pronunciado — del obispo Pieter Koop de Lins en HAMPE II, 239ss. En la obra en colaboración mencionada en la nota anterior y publicada por J. Coppens se da una síntesis de las discusiones posconciliares sobre el tema.

ciones, y sobre todo la segunda, necesitan una estricta coordinación y una conveniente distribución. El hecho de que la gran mayoría de los estudiantes católicos asisten a universidades y facultades neutras y de que en éstas son también numerosos los profesores católicos sólo es aludido en el texto de pasada (art. 7) [32].

La «declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas», muchas veces llamada «declaración sobre los judíos» en razón de su contenido central, requirió una nueva redacción, con una forma debilitada respecto del texto primitivo, para acallar la resistencia de sus adversarios. La reacción fue, en un primer momento, tan enérgica que se renunció a su publicación. Los obispos de los países árabes (por ejemplo el patriarca jacobita Jakub III), bajo la presión de las amenazas de los estados árabes, y apoyados también por los miembros del *Coetus internationalis*, mantuvieron su oposición. Se distribuyeron hojas volantes contra una supuesta «conjura judeomasónica»; los católicos alemanes, en cambio, se pronunciaron, en un escrito de súplica al papa, en favor de su promulgación [33]. La nueva fórmula sometida entonces a votación intentaba eliminar falsas interpretaciones, para ganarse también a los adversarios. En las votaciones especiales de los días 14 y 15, el número de votos negativos era casi siempre inferior a 200, pero subió en cambio a 250 en la votación sobre la totalidad. En la sesión descendió a 88. El discutido concepto «deicidio» desaparecía del texto, pero se decía en cambio, claramente, que ni los judíos actuales, ni «todos los que vivían en tiempo de Jesús, indistintamente» fueron culpables de la pasión y muerte del Señor. Movida no por motivos políticos, sino por el amor de Cristo, la Iglesia «deplora» el antisemitismo y «reprueba como ajena al espíritu de Cristo cualquier discriminación o vejación realizada por motivos de raza o color, de condición o religión» (n.° 5). Esta declaración fundamenta la condena del antisemitismo sobre una base más amplia, es aplicable a toda discriminación racial y estaba llamada a convertirse en la máxima de los católicos en épocas de luchas raciales.

La sección media de la declaración, mucho menos discutida, aplica la idea fundamental del decreto sobre el ecumenismo, al que había estado originariamente unida, el islamismo, el hinduismo y el budismo. Respecto del islamismo, se declara que la Iglesia mira «con aprecio» su monoteísmo y, rememorando las cruzadas, en las que se combatía con la espada a los mahometanos como «paganos» o «infieles», se expresa el deseo de que se olvide aquel pasado. En el hinduismo se valora positivamente su liberadora «contemplación del misterio de Dios», en el budismo su impulso a liberarse de este mundo mudable mediante la ascesis. A todas las religiones mundiales se aplica el principio básico: que la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero, que «no pocas veces refleja el destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» (n.° 2), en la que se encuentra la plenitud de la vida: Cristo. De todas formas, la declaración tiene menos importancia respecto de la posición frente a las religiones no cristianas que el decreto del ecumenismo respecto de las Iglesias separadas.

En su homilía, y aludiendo a los cinco decretos promulgados, exclamó el papa: «La Iglesia vive.» No es anciana y achacosa, sino joven; no se deja arrastrar por el torbellino de los cambios históricos, sino que permanece siempre igual a sí misma *(semper eadam est, sibique constat);* habla, ora, crece, se expande. El concilio convocado por el papa Juan «representa a toda la Iglesia» *(totam repreasentat).* Al final, dedicó el papa un recuerdo a la Iglesia perseguida, cuyos representantes concelebraron con el pontífice [34].

Tras la sesión de octubre, se superaron con rapidez los últimos escollos. La constitución dogmática sobre la divina revelación tuvo que vencer la resistencia de una minoría que invocaba en su favor al concilio Tridentino. Pero se desmoronó cuando, por deseo expreso del papa (carta al cardenal Ottaviani, de 18 de octubre de 1965), se describió mejor la inerrancia de la Sagrada Escritura [35] y se dio

32. Cf. en Herder TK II, 358s, bibliografía para el tema de la declaración sobre la educación cristiana. B. DEZZA, *L'educazione cristiana nella Dichiarazione Conciliare*, en CivCat 117 (1966) I, 110-125; M.J. HURLEY, *Declaration on Christian Education of Vat. Council II* (Glen Rock 1966). Ambos autores tomaron parte en la preparación del documento.

33. Cf. Herder TK II, 465-470; ibidem 478ss, apéndices sobre las declaraciones referentes al islam, el hinduismo y el budismo, con datos bibliográficos. Para la comprensión de la declaración sobre los judíos, A. BEA, *Die Kirche und das jüdische Volk*, Friburgo de Brisgovia 1966.

34. La homilía del papa en AAS 57 (1965) 899-903; *Decreta* 1037-1043.

35. Sobre la moción de los padres conservadores, anterior a la carta del papa,

nueva redacción a la relación entre la Escritura y la tradición: «La Iglesia no extrae su certeza sobre las verdades reveladas sólo de la Escritura»; la tradición es el magisterio vivo de la Iglesia, que interpreta y complementa autorizadamente la Escritura. Esta formulación dejaba a las escuelas teológicas en libertad para determinar con mayores y ulteriores precisiones la relación entre ambas.

Se confirmó expresamente la doctrina de la inspiración («Dios habla por medio de los hombres y al modo humano») y el carácter histórico de los evangelios. Se recomendó el estudio de los libros bíblicos en sus lenguas originales y en las traducciones antiguas, así como los antiguos comentarios y liturgias, y la lectura de las traducciones bíblicas a las lenguas vulgares. En las votaciones sobre cada una de las secciones de la constitución, el 29 de octubre, el pasaje relativo a la relación entre Escritura y tradición obtuvo 55 votos en contra; la votación sobre la totalidad dio 2081 votos favorables y 27 negativos. En la sesión los votos negativos se redujeron a 6. «El texto une la fidelidad a las tradiciones eclesiásticas con la afirmación de la ciencia crítica y abre, por tanto, de nuevo a la fe el camino hacia el momento actual» (Ratzinger).

Tras la votación del 29 de octubre, se interrumpieron las CG por diez días, para dar tiempo a las comisiones a reelaborar los *modi*. El decreto sobre el apostolado de los laicos, presentado el 9 de noviembre por el obispo Hengsbach (Essen), había reelaborado las propuestas de modificación presentadas en las votaciones de septiembre (días 23 al 27), además de las sugeridas personalmente por el papa. El decreto fue aprobado, casi por unanimidad, el 10 de noviembre [36]. Mientras que el Tridentino había insistido en el sacerdocio consagrado, se daba ahora toda su importancia, en la fundamentación del apostolado seglar, al sacerdocio común

contra la expresión *veritas salutaris*, que, en opinión de estos padres, era demasiado restrictiva, cf. A. GRILLMEIER, en Herder TK II, 536s: la frase se refiere a la verdad que Dios podría comunicarnos; cf. A. GRILLMEIER, *Die Wahrheit des Heiligen Schrift und ihre Erschliessung. Zum dritten Kapitel der Dogmatischen Konstitution Dei Verbum des Vat. II*, en «Theol. u. Phil.» 41 (1966) 161-187; G. CAPRILE, *Tre emendamenti allo Schema sulla Rivelazione*, en CivCat 117 (1966) 214-231.

36. Para la historia del texto, F. KLOSTERMANN, en Herder TK II, 587-601, completado con el art. del mismo autor en HAMPE II, 72-87; MÜLLER III/2, 608-674 trae las relaciones y varias de las intervenciones que se produjeron durante los debates de septiembre de 1964, por ejemplo, en p. 628s la del obispo auxiliar de Betazzi (Bolonia) sobre la espiritualidad de los laicos.

de los fieles. «En la Iglesia hay variedad de ministerios, pero unidad de misión»; ningún miembro de la Iglesia tiene una función meramente pasiva, ya que todos están llamados a la edificación activa del cuerpo de la Iglesia, como testigos de la fe y del amor, en la familia, en la caridad, en las misiones, siempre bajo la dirección de la jerarquía eclesiástica, puesta por Dios. Pero la autoridad de la jerarquía es una autoridad ordenadora, no paternalista. El concilio mismo dio un ejemplo al llamar a formar parte de las comisiones a un número creciente de peritos seglares.

Causó una impresión poco menos que general de fracaso el esquema *De indulgentiis recognoscendis*, elaborado no por una comisión conciliar, sino por la congregación de ritos, y presentado el 9 de noviembre por el penitenciario mayor, cardenal Cento. El texto preveía ciertamente una cierta simplificación de la práctica indulgencial, por ejemplo que sólo se podía ganar *una* indulgencia plenaria por año, y se abandonaban definitivamente las medidas de tiempo en las indulgencias parciales. Pero no abordaba en profundidad el problema teológico de las indulgencias y, ante las duras críticas que provocó entre las conferencias episcopales consultadas sobre el tema, fue retirado el 13 de noviembre [37].

La constitución sobre la divina revelación y el decreto sobre el apostolado de los laicos fueron promulgados en la sesión VIII, de 18 de noviembre de 1965. En su alocución, intentó el papa disipar las dudas que suscitaba el ya próximo fin de los trabajos conciliares, aludiendo a la creación de órganos posconciliares: los «consejos» *(consilia)* para la literatura, para la revisión del derecho canónico y para los medios de comunicación; el ya existente secretariado para la unidad sería complementado con un secretariado para las religiones no cristianas y para los no creyentes; anunció para 1967 la primera sesión del sínodo episcopal. El papa pidió paciencia, si las necesarias modificaciones en la organización (no en la estructura) de la Curia romana se llevaban a cabo lentamente; por lo demás, no tenían razón quienes la tachaban de *instrumentum veterascens, ineptum, corruptum*. Mucho más importante era la renovación de la vida cristiana [38].

37. HAMPE I, 436-449; en p. 445-449 la posición de las conferencias episcopales de Alemania y Austria.

38. AAS 57 (1965) 978-984; *Decreta* 1044-1057; también *Concilio Vat.* II, ed. Catól-

Al final del concilio tuvieron que pasar la prueba tres delicados textos: el decreto sobre las misiones, el decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros y el esquema 13.

Johannes Schütte, general de la congregación del Verbo Divino, nombrado vicepresidente de la comisión por su presidente, el cardenal Agagianian, consiguió, con la ayuda de nuevos peritos incorporados a la tarea (Congar, Ratzinger, Seumois) bosquejar un esquema totalmente nuevo en una sesión a puerta cerrada celebrada en Nemi (en los montes Albanos). El texto partía de una concepción teológica tomada de la moderna misionología, de modo que el documento anterior, que miraba hacia el pasado, se había convertido en otro orientado al futuro. En el curso de los debates (7-12 de octubre), el cardenal Frings se pronunció a favor de la conservación del «concepto clásico» de misión, pero el general de los jesuitas, padre Arrupe, hizo una áspera crítica de su empleo en la práctica. Se enumeraban exhaustivamente los problemas no resueltos: la relación de las órdenes religiosas, hasta entonces principales soportes del trabajo misional, con el clero indígena y de ambos con la congregación de Propaganda; la financiación, la competencia que hacen las misiones no católicas. Pero cuando se procedió a votar el texto corregido, 712 padres —es decir, la práctica totalidad de los pertenecientes a países de misión— dieron a entender en sus *modi* al capítulo v que en las decisiones de las autoridades centrales deberían tomar parte los misioneros en activo en los puestos misionales. En consecuencia, al pasaje correspondiente se le dio una redacción en virtud de la cual en la congregación *de Propaganda* deberían tener parte activa y voto deliberativo (es decir, no sólo consultivo) «representantes elegidos» del episcopado misionero [39].

Durante el tercer período de sesiones había devuelto el concilio, a la comisión correspondiente, el «esquema sobre los sacerdotes». Se tenía por entonces la impresión de que, al reducir el esquema

lica, 808-813. Difícilmente puede negarse que el tono prevalente en este documento es muy distinto del que se oía en septiembre de 1963.

39. Para el origen, Herder TK III, 10-21; J. GLAZIK titula su comentario (en HAMPE III, 543-533): *Eine Korrektur, keine Magna Charta;* tiene una opinión contraria O STOFFEL, *Missionsstrukturen im Wandel,* en NZMW 31 (1975) 259-270: «De una posición marginal, la misión ha pasado a ocupar el centro de la Iglesia.» Pronunciándose en contra del concepto tradicional de misión, afirmó un laico de Togo: «La misión está en todas partes»; HAMPE III, 530.

a unos principios generales, se postergaba indebidamente a los sacerdotes, en comparación por ejemplo con los obispos y los religiosos. La comisión elaboró un nuevo esquema, que fue presentado al final del tercer período de sesiones y reelaborado, una vez más, a principios de 1965, sobre la base de 157 propuestas de modificación presentadas por escrito. El texto estaba ahora mejor articulado y ofrecía una mayor calidad estilística. Fue presentado el 13 de octubre por el arzobispo Marty (Reims) y el 16 adoptó el concilio la decisión de pedir a la comisión que volviera a revisarlo, a la vista de las modificaciones propuestas por los cardenales Döpfner y Léger y otros oradores. Pero cuando se procedió a las votaciones parciales (12-13 de noviembre) fue tan elevado el número de *modi* (sólo en el artículo sobre el celibato se contaron 1331), que se hizo necesaria una nueva reelaboración. Esta vez conseguía ser aprobada, el 2 de diciembre, por una gran mayoría (2243 votos a favor por 11 en contra) [40].

Aun así, el decreto *Presbyterorum ordinis* estuvo muy lejos de satisfacer todas las esperanzas. El texto, empalmando con las secciones correspondientes de la constitución sobre la liturgia y sobre la Iglesia, analizaba la misión del sacerdote, su triple ministerio, la relación de los sacerdotes con el obispo, con los restantes sacerdotes y con los laicos. «La función ministerial (confiada a los sacerdotes) los convierte en cooperadores del orden episcopal, para el puntual cumplimiento de la misión apostólica que Cristo les confió» (a los apóstoles; n.º 2). Los sacerdotes han de estar dispuestos a trabajar en diócesis con clero insuficiente. El celibato «no pertenece a la esencia del sacerdocio», como lo demuestra la práctica de las Iglesias orientales, pero es «desde muchos puntos de vista adecuado al estado sacerdotal». Se aprueba y confirma la ley del celibato: «Exhorta también este sagrado concilio a los presbíteros que, confiados en la gracia de Dios, aceptaron libremente el sagrado celibato según el ejemplo de Cristo, a que abrazándolo con magnanimidad y de todo corazón, y perseverando en

40. Para la historia del origen J. LÉCUYER, en Herder TK III, 128-141; el comentario, muy crítico, de F. WULF, a los art. 1-6 ibid. 141-169; a los art. 12-22 ibid. 198-237 Reproduce muchas de las intervenciones «Documentation catholique» 62 (1965) 2183-2202; 63 (1966) 329-348; J. COLSON, *Ministre de Jésus Christ ou le sacerdoce de l'Évangile,* París 1966.

el estado con fidelidad, reconozcan el don excelso que el Padre les ha dado...» (art. 16).

Preocupaciones mucho mayores trajo consigo el esquema 13. En efecto, también el nuevo borrador, preparado entre el tercer y cuarto período de sesiones en Ariccia, París y Lovaina[41] y presentado por el arzobispo Garrone (Toulouse) despertó numerosas críticas en los debates del 21 de septiembre al 8 de octubre (14 CG), por la sobreabundancia de sus afirmaciones genéricas (Elchinger), el oscuro lenguaje de algunos pasajes (Frings), su valoración excesivamente optimista del «mundo» (Höffner) y, sobre todo, porque decía muy poco acerca de *qué* es lo que la Iglesia debe dar al mundo de hoy (obispo Volk, de Maguncia). Se echaba de menos una contraposición con el ateísmo (König), sobre todo con el comunismo ateo, cuya condena expresa solicitaron 450 padres conciliares en una moción presentada a la presidencia del concilio. Hubo, además, vivos enfrentamientos en problemas concretos: la guerra total, las armas atómicas, el desarme, la negativa al servicio militar, la defensa de la paz. Se comprende fácilmente que el concilio no estaba en situación de dar una clara respuesta a estas urgentes cuestiones. Es indudable que la visita del papa a las Naciones Unidas en Nueva York, el 4 de octubre, sirvió para acentuar el compromiso de la Iglesia ante el mundo de hoy, pero no modificó en nada la problemática estructural de esta organización.

La comisión se esforzó, desarrollando una actividad febril, y a través de sus diez subcomisiones, por elaborar e introducir en el texto y someter a votación (15-17 de noviembre) las casi 3000 modificaciones propuestas. Se discutía ya incluso el título mismo *(Constitución pastoral;* 541 *non placet).* La mayoría de los votos negativos (140) se referían a los artículos 54 al 56 (matrimonio, regulación de la natalidad), al párrafo sobre la guerra y la paz (144). De todas formas, en la votación final, del 6 de diciembre, se consiguió una respetable mayoría (2111 votos a favor, por 251 en contra).

41. Esta última fase de la historia del origen del texto en Herder TK III, 266-279, especialmente p. 266, nota 47 y 268, nota 74, donde se dan las listas de los sacerdotes y laicos que participaron en la revisión del texto; en 273s, la síntesis de las diez subcomisiones. Comentarios de A. GRILLMEIER, en HAMPE III, 138-156; la obra en colaboración *L'Église dans le monde de ces temps,* París 1967; P. MIKAT, *Kirche und Staat in nachkonziliarer Sicht (1967),* en *Religionsrechtliche Schriften* I, Berlín 1974, 217-235; J. RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche,* en «Internat Kath. Zeitschrift» 1975, 439-454. El centro de sociología católica de Mönchengladbach ha editado varios comentarios sobre la constitución pastoral del concilio Vaticano II, por ejemplo A. LANGNER, *Die politische Gemeinschaft,* Colonia 1968.

La constitución pastoral *Gaudium et spes,* el texto más amplio del concilio, fue calificada, junto con las otras tres constituciones, de «corazón del concilio». Intenta ser «una reordenación fundamental de las relaciones entre la Iglesia y el mundo» y orientar así a la Iglesia hacia el mundo, es decir, hacia el espíritu de los nuevos tiempos, de los que se había distanciado un siglo antes a través del *Syllabus.* La constitución fue saludada con entusiasmo, pero su historia posterior ha demostrado claramente que se sobrevaloró su importancia y que apenas si se sospechaba en aquel entonces cuán profundamente había penetrado en la Iglesia aquel «mundo» que se quería ganar para Cristo. Demasiado confiada en el progreso, la Iglesia quedó prisionera de una contemplación estadística, y sin poder dar claras respuestas a cuestiones tan apremiantes como la regulación de la natalidad o la preservación de la guerra. Es del todo insuficiente el artículo 58, sobre las relaciones de la Iglesia con las diferentes culturas. Tal vez habría despertado un eco más profundo una corta declaración, con la que la Iglesia se habría dirigido *ad extra,* que no este voluminoso tratado.

Cuando el secretario general anunció en la CG del 6 de diciembre, la número 168, que era la última del concilio, resonaron en las naves de San Pedro estruendosos aplausos. El concilio había realizado su tarea. En la sesión novena, de 7 de diciembre, se aprobaron y promulgaron, además de *Gaudium et spes,* los decretos sobre los misioneros y sobre los sacerdotes y la declaración sobre la libertad religiosa. Una vez más se confirmaba la orientación ecuménica del concilio: en una declaración común, el papa y el patriarca ecuménico levantaron la mutua excomunión del 1054. En su homilía[42] durante la misa, que concelebró con 24 padres, admitió el papa que «no pocas cuestiones, suscitadas durante el concilio, esperaban aún una solución satisfactoria»; aun así, podía afirmarse que el concilio había respondido a la meta que le había

42. AAS 58 (1966) 51-59; *Decreta* 1061-1077; *Concilio Vat. II,* BAC, 825-827. En su alocución radiada de navidad volvió el papa sobre esta idea: el concilio fue un encuentro de la Iglesia consigo misma y con el mundo.

asignado el papa Juan. La Iglesia se ha ocupado de sí misma, pero no para verse reflejada, sino para servir al hombre *(ut homini serviat)*.

Al día siguiente *(8 de diciembre)*, en una solemne ceremonia celebrada en la plaza de San Pedro, se declaraba clausurado el concilio. Se dirigieron mensajes en francés a los dirigentes políticos, a los sabios y a los artistas, a las mujeres, a los pobres y a los enfermos, a los trabajadores y a la juventud, y se entregaron además copias a los representantes de estos grupos [43]. Ya antes, el 4 de diciembre, el papa se había despedido de los observadores, en el curso de un acto religioso celebrado en la basílica de San Pablo, que causó honda impresión en todos los asistentes.

El concilio Vaticano II fue un acontecimiento auténticamente universal. ¿Pero tuvo también un alcance histórico? La respuesta a esta pregunta depende de si, en alguna medida, pueden contemplarse ya sus resultados.

Resultados

El período de tiempo transcurrido desde el final del concilio Vaticano II es demasiado corto para poder calibrar su repercusión, pero pueden ya comprobarse algunos resultados. Es un hecho indiscutible que ha influido en la historia de la Iglesia más profundamente que el concilio Vaticano I y que sus resultados son, en todo caso, comparables a los del Tridentino [44]. Los primeros historiadores de este último, Sarpi y Pallavicino, no pudieron determinar su importancia, a pesar de que escribían a medio siglo de distancia, ya que para ellos el concilio seguía siendo aún objeto de controversia, no tema de la historia. Algo similar se ha pretendido afirmar respecto del concilio Vaticano II. Es ciertamente indudable que ha marcado un giro en el rumbo de la Iglesia. Puso en movimiento muchas cosas, relajó su articulación interna, la abrió al impulso ecuménico y al diálogo con el mundo. Ahora bien, este movimiento, ¿ha sido ganancia o pérdida para la causa de Jesucristo en la tierra?

Las opiniones están divididas. El entusiasmo inicial con que fue saludado el concilio ha cedido el puesto a severos juicios. Los críticos aluden al confusionismo de la fe, que ha aportado el «pluralismo» en la teología y en la predicación; a la constante disminución de la participación de los fieles en los actos litúrgicos; al número vertiginoso y creciente de sacerdotes y religiosos que abandonan su vocación; a la confusa maraña de «consejos» que deberían introducir la «democratización» de la Iglesia; a la disminución de la autoridad del papa y de los obispos; al aumento de matrimonios mixtos; al «mesianismo terreno» (Ratzinger) que convierte a los hombres en objetos manipulables; a la nueva moral sexual. Y, en definitiva, al hecho de que el influjo de la Iglesia en el mundo no ha aumentado, sino que ha disminuido. Esta situación es indiscutible.

Los «progresistas» aducen, en cambio, que era de todo punto necesario un proceso de fermentación, para poner en marcha el *aggiornamento* del papa Juan. No niegan que la nueva liturgia ha aportado «enfermedades infantiles», pero afirman que, gracias a la introducción de las lenguas populares, los fieles participan más activamente que antes en el culto. La «desclerización» y la «democratización» son, en opinión de estos autores, consecuencia de la doctrina del pueblo de Dios; insisten también en que era de todo punto necesaria la cooperación y hasta la cogestión de los laicos, si la Iglesia quiere estar a la altura de su misión en el mundo actual. La actitud ecuménica ha eliminado las luchas confesionales y ha significado el fin de la contrarreforma. La valoración positiva del contenido religioso y ético de las demás religiones mundiales ofrece sólidos puntos de partida y de apoyo a la labor misional y ha quedado ampliamente superado el eurocen-

43. Los mensajes del 8 de diciembre en *Decreta* 1084-1100. ibid. 1101s la declaración del papa que declaraba finalizado el concilio *(concludere decernimus atque statuimus ad omnes iuris effectus)*.

44. Todavía hoy día no puedo renunciar a las reservas que manifesté inmediatamente después de concluido el concilio. Las anteriores manifestaciones: *Tradition und Fortschrift. Einige Erwägungen zum geschichtlichen Ort des Vatikanum II*, en «Wort und Wahrheit» 21 (1966) 731-741; *Vaticanum II und Tridentimum. Tradition und Fortschrift in der Kirchengeschichte*, Colonia - Opladen 1968, con contribuciones al debate de J. Ratzinger, K. Rahner y otros. Con ocasión del décimo aniversario de la conclusión del concilio, la radiotelevisión bávara difundió una serie de emisiones, iniciada con la colaboración de J. Ratzinger, *Erfolge und Enttäuschungen;* en la siguiente exposición se repiten algunas de las ideas de mi colaboración en la citada emisión: *Das Vaticanum II und die Konziliengeschichte*, impreso en «Klerusblatt» 56 (1976) 53-56. Cf. un balance en H. Helbling, *Dauerhaftes Provisiorium. Kirche aus der Sicht eines Weltchristen*, Zurich 1976.

trismo. Afirman por otra parte, y con razón, que los innegables fenómenos de disolución no deben achacarse, al menos en su totalidad, al concilio, sino a las convulsiones de la sociedad industrial y del tercer mundo y que, en última instancia, hunden sus raíces en el cambio universal en el que todos estamos inmersos. En este período intermedio de total inseguridad, pero también de notable esfuerzo y pleno de esperanzas, se registran movimientos y planteamientos que prometen posibilidades nuevas; aparece ahora en primer término una búsqueda de lo que es esencial, que desmiente los diagnósticos sobre el fin de lo religioso y traza caminos para una nueva vida de fe, en los que la inagotable fecundidad de la fe de la Iglesia da renovadas muestras de vitalidad (Ratzinger).

No es posible, por el momento, armonizar estas contrapropuestas opiniones. Esta armonía sólo podrá alcanzarse a condición de atenerse firmemente al hecho de que el concilio, suprema autoridad en cuestiones de fe y costumbres, ha promulgado normas obligatorias respecto de las cuales no se puede ya retroceder hacia el pasado, pero tampoco desbordar hacia adelante o incluso dejar de lado. No hay vuelta a «antes del concilio», pero tampoco puede considerarse éste como simple chispa de ignición para una remodelación total de la Iglesia en los temas de la fe, de la moral o de la estructura eclesial. Sólo ateniéndose al concilio mismo puede lograrse la armonía entre tradición y progreso y grantizarse la identidad de la Iglesia en un mundo en transformación.

Tras la conclusión del concilio Tridentino, se creó una comisión cardenalicia para la interpretación de los decretos, a la que posteriormente se le confió también la tarea de estimular y vigilar su cumplimiento. A diferencia del Tridentino, el concilio Vaticano II no promulgó decretos que deban ser inmediatamente insertados en el derecho canónico; esta tarea fue confiada a la comisión para la revisión del CIC, creada durante el mismo concilio [45]. Las competencias para la interpretación de los decretos fueron ejercidas, desde el 3 de enero de 1966 al 11 de julio de 1967, por la comisión de coordinación del concilio. En esta última fecha se creó una comisión de interpretación, la *Pontificia Commissio de-*

45. Cf. infra la colaboración de G. MAY (cap. V); importante artículo de K. MÖRSDORF, *Zum Neuordnung der Systematik des CIC*, en AKR 137 (1968) 3-38.

cretis Concilii Vaticani II interpretandis [46], pero no goza de tantas atribuciones como, en su tiempo, la congregación del concilio, elevada a la categoría de dicasterio.

En varios pasajes aludió el concilio a las disposiciones para el cumplimiento de sus disposiciones (directrices), que deberían promulgarse en el futuro; confió además al papa algunas tareas (celibato, indulgencias, matrimonios mixtos) y, sobre todo, la reforma de la Curia. Para la ejecución de las disposiciones conciliares se crearon, el 3 de enero de 1966, junto a las tres comisiones postconciliares ya establecidas durante el concilio mismo, otras cinco nuevas, cuyos presidentes y miembros eran los mismos que los de la comisión conciliar correspondiente [47]: 1.ª para los obispos y gobierno de las diócesis, 2.ª para los religiosos, 3.ª para las misiones, 4.ª para la educación cristiana y 5.ª para el apostolado de los laicos. Se confirmaron el secretariado para la unidad y los secretariados para las religiones no cristianas y para los no creyentes.

Una vez concluido el concilio tridentino, los papas Pío IV y Pío V acometieron la reforma de los dicasterios curiales, aunque esta tarea no llegó a su fin hasta Sixto V. Después del concilio Vaticano II, la reestructuración de la Curia romana, solicitada durante los debates sobre el decreto de los obispos y prometida por el papa mismo, todavía se hizo esperar año y medio. La constitución *Regimini Ecclesiae universalis* de 15 de agosto de 1967 [48], tributaba grandes elogios al trabajo desarrollado por la Curia *(egregia laude digna)*. Se daban competencias a la secretaría de Estado para coordinar el trabajo de las congregaciones. También quedaba sujeto a esta norma el antiguo «Suprema», el Santo Oficio, que recibía ahora el nombre de *Congregatio de doctrina fidei*, con la facultad de prohibir libros, pero con la obligación previa de oír al autor *(audito auctore)* y previo aviso al ordinario compe-

46. AAS 58 (1966) 37-40; V. CARBONE, *De commissione decretis Concilii Vaticani II interpretandis*, Nápoles 1969.

47. La editorial paulina de Tréveris ha venido editando, a partir de 1967, una «Nachkonziliaren Dokumentation» (58 números hasta 1977); en el n.º 2 la constitución apostólica *Poenitemini*, de 17 de diciembre de 1966, sobre la disciplina penitencial y el ayuno, publ. por O. SEMMELROTH. Tréveris 1967.

48. AAS 59 (1967) 885-929; ibid. 881-884 la nueva composición de las congregaciones. Para la reorganización de la congregación para la fe, introducida por el motu proprio *Integrae servandae* de 7 de diciembre de 1965, cf. AKR 134 (1965) 479ss.

tente *(praemonito ordinario)*. La anterior congregación del concilio recibía ahora el nombre de *Congregatio pro clericia* y la de *Propaganda* el de *Pro gentium evangelizatione seu Propaganda fide*. Las secciones para la liturgia *(de cultu)* y para las canonizaciones *(de causis servorum Dei)*, que hasta entonces habían pertenecido a la congregación de ritos, fueron declaradas organismos independientes. Era creación enteramente nueva el consejo de los laicos *(consilium de laicis)*. La composición de las congregaciones se modificó en el sentido de que en cada una de ellas hubiera siete obispos diocesanos como miembros ordinarios.

Se mantenían los tres tribunales (Signatura, Rota y Penitenciaría), la Cancillería Apostólica y la Cámara Apostólica, pero se reorganizaba de nuevo todo el ámbito de la economía, mediante la creación de un «ministerio de hacienda» *(Praefectura rerum oeconomicarum S. Sedis)* y de una administración central de los bienes *(Administratio patrimonii S. Sedis)*, a los que se añadía la Prefectura del Palacio Apostólico. Era también de nueva creación la *Oficina de estadística*.

Tres años después de la reorganización de la Curia, se publicaba el motu proprio *Ingravescentem aetatem*, que privaba del derecho a tomar parte en el conclave a los cardenales una vez cumplidos los 80 años de edad [49]. Por lo demás, se seguía confiando la elección del papa al colegio cardenalicio.

Desborda ampliamente los límites de un manual de historia de la Iglesia la descripción, siquiera sea somera, de las actividades de cada uno de los dicasterios de la Curia [50]. Es nuevo el hecho de que junto a ellos — pero no sujeto a ellos — aparezca el sínodo de obispos [51]. Hasta el momento actual [nov. de 1980] ha tenido

49. AAS 62 (1970) 810-813.

50. Para la exposición que sigue se ha utilizado la publicación, editada anualmente desde 1965, *L'Attività della S. Sede. Pubblicazione non ufficiale*. Mencionemos, a título de ejemplo, la asamblea de expertos, reunida y convocada por la congregación de estudios en Roma, los días 20 al 28 de noviembre de 1967, con la misión de elaborar propuestas para la revisión de la constitución *Deus scientiarum* de 24 de mayo de 1931, sobre la base del decreto conciliar *Optatam*. La congregación de estudios publicó, el 20 de mayo de 1968, una serie de normas, elaboradas a partir de las propuestas de la citada asamblea, para la nueva configuración de los planes de estudios. A. MAYER - G. BALDANZA, *Il Rinnovamento degli Studi philosofici e teologici nei seminari*, en «La Scuola Cattolica» 1966, Supplemento 2.

51. Los fundamentos y el estatuto del sínodo de los obispos, con una breve introducción, en el número 12 de la revista «Nachkonziliaren Dokumentation», citada en la nota 47, Tréveris 1968.

cinco sesiones ordinarias y una extraordinaria. Los temas de la primera sesión ordinaria, celebrada del 29 de septiembre al 25 de octubre de 1967, y en la que tomaron parte 199 sinodales, fueron los principios de la revisión del Código, las peligrosas opiniones doctrinales, los seminarios sacerdotales, los matrimonios mixtos y la liturgia. Se publicó también la nueva redacción de la confesión de fe. La sesión extraordinaria del 11 al 27 de octubre de 1969 se ocupó de la colaboración entre la Santa Sede y las conferencias episcopales y de éstas entre sí. Tuvo importancia el hecho de que en la ceremonia de apertura de este segundo sínodo, el papa dedujera del principio de la colegialidad las conferencias episcopales y la entrada de obispos diocesanos en las congregaciones.

La segunda sesión ordinaria (del 30 de septiembre al 6 de noviembre de 1971) analizó, a lo largo de sus 37 reuniones, los problemas del ministerio sacerdotal y de la justicia en el mundo. La tercera sesión, del 27 de septiembre al 26 de octubre de 1974, reunió a 207 sinodales, que estudiaron «la evangelización del mundo actual». Respondió perfectamente al sentido de la institución, ya que en su transcurso se analizó la situación de la Iglesia en África, América del Norte e Iberoamérica, Asia y también en el «segundo mundo», detrás del telón de acero. Cuida de la continuación del sínodo el secretariado permanente, bajo la dirección del polaco Rubin, cuyas competencias se han ampliado considerablemente con el transcurso del tiempo. Está fuera de toda duda que este fruto típico del concilio Vaticano II, que significa algo nuevo en la historia de la Iglesia, requiera todavía un ulterior desarrollo. La cuarta sesión (1977) se ocupó de la catequesis en nuestro tiempo, con especial referencia a los niños y a los jóvenes. Fruto de esta sesión fue la exhortación apostólica *Catechsi tradendae* (1979). La quinta sesión, clausurada en noviembre de 1980, abordó en toda su amplitud y dificultad el tema de la familia cristiana.

Pablo VI cultivó la forma de proclamación apostólica ya usada por sus predecesores mediante escritos doctrinales. En la encíclica *Populorum progressio*, de 26 de marzo de 1967, alzó su voz en favor del tercer mundo [52], en la *Humane vitae*, de 25 de julio

52. AAS 59, 1 (1967) 257-299; con comentario de O. VON NELL-BREUNING, en el n.º 4 de «Nachkonziliaren Dokumentation», Tréveris 1967; ibidem, en el n.º 14, una

de 1968, acentuó de nuevo los principios cristianos relativos a la propagación de la vida humana. Aprovechó el año santo de 1975, por él mismo promulgado, para unir más estrechamente con Roma las iglesias locales y para dar consejo y estímulo a los peregrinos, llegados a la Ciudad Eterna en número superior a todos los cálculos. En efecto, a medida que se iba imponiendo la perspectiva de que la Iglesia universal vive en las iglesias locales, más apremiantes iban siendo los problemas internos y externos de la Iglesia en su totalidad; la *Communio ecclesiarum* desbordaba todos los planteamientos de la ordenación jurídica. Esta estructura de la Iglesia, que puede invocar en su apoyo la *Lumen gentium*, se enfrenta con tareas nuevas en su historia. Las conferencias nacionales y regionales han adquirido una importancia nunca hasta entonces sospechada [53]. Los numerosos sínodos postconciliares que se han venido celebrando han originado una gran diversidad en la vida de la Iglesia, diversidad que a veces parece amenazar su unidad. La garantía de esta unidad es el ministerio petrino. Tan funesto sería querer privarle de las funciones que desempeñó en la antigua Iglesia, como pretender mantener a su favor ciertas pretensiones alimentadas en la alta y baja edad media.

La Iglesia universal del siglo XX, en la que todas las razas y continentes tienen unos mismos derechos, no puede ya ser dirigida con el mismo talante centralista del siglo XIX. Pero no es menos cierto que sólo puede hacerse frente a las tendencias centrífugas, inevitablemente más acusadas, mediante un fuerte poder central; no basta para ello una precedencia de honor, aparte el hecho de que en este caso no se daría todo su valor al dogma del primado. Los modernos medios de comunicación y transporte confieren a la sede apostólica la posibilidad de estar al corriente de todos los sucesos de la Iglesia universal y de intervenir en ellos — si así fuere necesario — para preservar la unidad de la Iglesia, sin imponer la uniformidad. La relajación del centralismo viene exigida por la misión de la Iglesia en nuestro tiempo, pero sigue existiendo también el ministerio petrino en favor de la unidad.

edición de *Humanae Vitae*, con una *Wort der deutschen Bischofe zur seelsorglichen Lage*, Tréveris 1968.

53. Para la República Federal de Alemania: G. MAY, *Die deutsche Bischofskonferenz nach ihrer Neuordnung*, en AKR 133 (1969) 405-461; ibid 3-13.

El concilio Tridentino nunca habría podido ejercer tan considerable influjo si no hubiera estado alimentado y potenciado por una corriente de santidad. También la eficacia del concilio Vaticano II depende de que la Iglesia del siglo XX se renueve en el espíritu de Jesucristo. «El juicio definitivo sobre el valor histórico del concilio Vaticano II depende de que los hombres sepan afrontar en sí mismos el drama de la separación de la cizaña y el trigo»; «que, al final, sea enumerado entre los capítulos luminosos de la historia de la Iglesia, depende de que los hombres sepan incorporarlo a sus propias vidas» (Ratzinger).

V. EL CIC Y LA EVOLUCIÓN DEL DERECHO CANÓNICO HASTA 1974

Por Georg May

Profesor de la Universidad de Maguncia

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA: Para el CIC: *Acta Apostolica Sedis* 1917-1974; N. HILLING, *Die gesetzgeberische Tätigkeit Benedikts XV. bis zur Promulgation des Codex Iuris canonici*, AfkKR 98 (1918) 223-239, 398-406, 561-574; J. NOVAL, *Codificationis iuris canonici recensio historico-apologetica*, Roma 1918; N. HILLING, *Zur Promulgation des Codex iuris canonici*, AfkKR 98 (1918) 71-86; A. SCHNARGL, *Das neue kirchliche Gesetzbuch*, Munich - Ratisbona 1918; U. STUTZ, *Der Geist des CIC*, Stuttgart 1918; A. ORTSCHEID, *Essai concernant la nature de la codification et son influence sur la science juridique, d'après le concept du Code de Droit Canonique*, París 1922; P. GASPARRI - I. SERÉDI, *Codicis iuris canonici Fontes*, 9 vols., Roma 1923-1939; M. FALCO, *Introduzione allo studio del «Codex iuris canonici»*, Turín 1925; Y. DE LA BRIÈRE, *La carrière du Cardinal Gasparri. Codification canonique et pactes concordataires*, «Études» CCII (1930) 595-606; KL. MÖRSDORF, *Die Rechtssprache des CIC*, Paderborn 1937; P. GASPARRI, *Storia della Codificazione del diritto canonico per la Chiesa latina*, en *Acta Congressus Iuridici Internationalis* IV, Roma 1937, 1-10; F. CIMETIER, *Pour étudier le Code du Droit Canonique. Introduction générale. Bibliographie. Réponses et décisions. Documents complémentairs, 1917-1938*, París 1938; D. STAFFA, *Imperfezione e lacune nel primo libro del Codice di diritto canonico*, en *Miscellanea in memoriam Card. Gasparri*, Roma 1960, 45-73; KL. MÖRSDORF, *Der CIC und die nichtkatholiken Christen*, AfkKR 130 (1961) 31-58; H. SCHMITZ, *Die Gesetzessystematik des CIC Liber I-III* («Münchener Theologische Studien» III, Kan. Abt., 18 vols.), Munich 1963; ST. KUTTNER, *The Code of Canon Law in Historical Perspective*, «The Jurist» 28 (1968) 129-148.

Para la evolución del derecho, desde 1918 a 1962: N. HILLING (dir.), *CIC Supplementum*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1925-1931; I. BRUNO, *CIC Interpretationes Authenticae seu Responsa a PCI a. 1917-1935 data*, Ciudad del Vaticano 1935; apéndices para los años 1936-1950, Ciudad del Vaticano 1950; E.F. REGATILLO, *Interpretatio et jurisprudentia CIC*, Santander 1949; S. MAYER (dir.), *Neueste Kirchenrechts-Sammlung*, 4 vols., Friburgo de Brisgovia 1953-1962; N. HILLING, *Die gesetzgeberische Tätigkeit Benedikts XV. seit der Promulgation des Codex iuris canonici*, AfkKR 103 (1923) 5-36; id., *Zum zehnjährigen Jubiläum des Codex iuris Canonici*, AfkKR 108 (1928) 385-408; id., *Die Gesetzgebung des Hl. Stuhles seit der Kodifikation in Jahre 1917*, AfkKR 112 (1932) 3-36; id., *Die Gesetzgebung des Papstes Pius XI.*, AfkKR 119 (1939) 309-351; 120 (1940) 4-32, 169-200; X. OCHOA, (dir.), *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, 4 vols., 1966-1974; S. MAYER, *Bedeutung Papst Pius' XII für das Recht, besonders das Kirchenrecht*, AfkKR 130 (1961) 436-471.

Para la evolución desde el concilio Vaticano II: F. ROMITA (dir.), *Normae exsequutivae Concilii Oecumenici Vaticani II (1963-1969)*, Nápoles 1971; H. BARION, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht* (I), (II), (III), «Der Staat» 3 (1964) 221-226; 4 (1965) 341-359; 5 (1966) 341-352; *Lois et institutions nouvelles de l'Église catholique*, París 1966; L.M. ORSY, *Quantity and quality of laws after Vatican II*, «The Jurist» 27 (1967) 385-412; F. ROMITA, *Il Diritto Canonico dopo il Concilio Vaticano II* (Bibliotheca «Monitor Ecclesiasticus» 20), Nápoles 1970; W. BERTRAMS, *Die Bedeutung des Vatikanischen Konzils für das Kirchenrecht*, OAfKR 24 (1973) 125-162; U. MOSIEK, *Die neueste Rechtsprechung der S.R. Rota*, OAfKR 24 (1973) 160-199.

Sobre la reforma del derecho canónico: KL. MÖRSDORF, *Grundfragen einer Reform des kanonischen Rechtes*, en MThZ 15 (1964) 1-16; id., *Streiflichter zur Reform des kanonischen Rechtes*, en AfkKR 135 (1966) 38-52; E. LEIS, *Zur Reform des kanonischen Rechts. Das Gespräch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, tesis jurídica en Friburgo de Brisgovia 1966; R. BIGADOR, *La revisión del Código de Derecho Canónico — sus problemas*, «Gregorianum» 49 (1968) 253-264; P. FELICE, *Il Concilio Vaticano II es la nuova codificazione*, «Apollinaris» 42 (1967) 7-19; O. GIACCHI, *Innovazione e tradizione nella Chiesa dopo il Concilio*, «Ephemerides Iuris Canonici» 26 (1970) 9-24; F. ROMITA, *«Quo iure vivimus post Vaticanum II»: dal Codice Piano-Benedettino al futuro Codice Conciliare*, «Monitor Ecclesiasticus» 95 (1970) 229-241; G. BALDANZA, *L'incidenza della teologia conciliare nella riforma del diritto canonico* (Bibliotheca «Monitor Ecclesiasticus» 26), Nápoles 1970; R.G. CUNNINGHAM, *The Principles Guiding the Revision of the Code of Canon Law*, «The Jurist» 30 (1970) 447-455; P. LOMBARDIA, *Principios y técnicas del nuevo Derecho Canónico*, «Ius Canonicum» 11 (1971) 22-36; R. BIGADOR, *La Commission pontificale pour la révision du Code de Droit canonique*, «L'Année Canonique» 15 (1971) 97-107; J. MALDONADO, *Los juristas ante el momento actual del Derecho Canónico*, «Ius Canonicum» 11 (1971) 37-67; F. FINOCCHIARO, *La codificazione del diritto canonico e l'ora presente*, «Ephemerides Iuris Canonici» 27 (1971) 251-272; W.M. PLÖCHL, *Um ein neues*

katholisches Kirchenrecht, OAfKR 23 (1972) 273-289; R. BACCARI, *La Carità sorgente della nuova legislazione canonica,* «Monitor Ecclesiasticus» 97 (1972) 427-438; P. FEDELE, *A proposito delle innovazioni proposte dalla Commissione per la revisione del C.I.C. in tema di consenso matrimoniale,* «L'Année Canonique» 17 (1973) 365-412: P. FELICE, *De Opere Codicis Iuris Canonici Recognoscendi,* OAfKR 25 (1974) 117-128; A. SCHEUERMANN, *Das Schema 1973 für das kommende kirchliche Strafrecht,* AfkKR 143 (1974) 3-63; KL. MÖRSDORF, *Zum Problem der Exkommunikation. Bemerkungen zum Schema Documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia Latina denuo ordinatur:* ibid., 64-68; H. SCHMITZ, *Revision des kirchlichen Hochschulrechts:* ibid., 69-100.

Sobre la «Lex Ecclesiae Fundamentalis»: *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis,* Ciudad del Vaticano 1971; *Relatio universa contrahens generales animadversiones ad Schema Legis Ecclesiae fundamentalis ab Episcopis propositas,* «Communicationes» 4 (1972) 122-168; *El Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia.* Texto y análisis crítico. Redacción *Ius Canonicum* («Cuadernos de la Colección Canónica» 13), Pamplona 1971; V. MARCOLINO, *A propósito da Lei Fundamental da Igreja,* Braga 1971; *Lex Fundamentalis Ecclesiae. Bericht über die Arbeitsergebnisse eines Kanonistischen Symposions in München 1971,* AfkKR 140 (1971) 407-506, «L'Année Canonique» 15 (1971) 593-595; 16 (1972) 13s; W. BERTRAMS, *De praemissis et principiis Legis Fundamentalis Ecclesiae,* «Periodica» 60 (1971) 511-547; G. THILS, *Une «Loi Fondamentale de l'Église»?,* Lovaina 1971; W. BERTRAMS, *Communio, communitas et societas in Lege Fundamentali Ecclesiae,* «Periodica» 61 (1972) 553-604; R. SOBAŃSKI, *La «Loi fondamentale» de l'Église. Quelques réflexions,* NRTh 94 (1972) 251-268; J. BEYER, *De Legis Ecclesiae Fundamentalis redactione, natura et crisi,* «Periodica» 61 (1972) 525-551; J. MANZANARES, *De Schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis in Colloquio Hispano-Germanico adnotationes,* «Periodica» 61 (1972) 647-662; L. MICHELINI DI SAN MARTINO, *Lo Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis e gli Ordinamenti Laici* (Bibliotheca «Monitor Ecclesiasticus» 37), Nápoles 1972; B. GANGOITI, *Possibilità, convenienza e contenuto di una legge fondamentale nella Chiesa,* «Angelicum» 49 (1972) 315-347; L. VELA SÁNCHEZ, *Christifidelium officia et iura fundamentalia descripta in Legis Fundamentalis Schematis textu emendato,* «Periodica» 61 (1972) 605-623.

DESDE LA PROMULGACIÓN DEL CIC HASTA EL CONCILIO VATICANO II

La codificación del derecho canónico

La codificación del derecho canónico de la Iglesia latina se debe a una iniciativa de Pío X. En el motu proprio *Arduum sane munus,* de 19 de marzo de 1904, anunciaba el papa su intención de sintetizar, en una codificación unitaria, el derecho vigente en la Iglesia latina, disperso en numerosas fuentes jurídicas. La tarea fue animosamente emprendida y avanzó, desarrollando una considerable actividad, bajo la guía de Pietro Gasparri. Participaron en los trabajos obispos de todos los continentes y consultores de los más importantes países. En el consistorio secreto de 4 de diciembre de 1916, Benedicto XV pudo anunciar que se había coronado ya la obra. El 27 de mayo de 1917, en la constitución apostólica *Providentissima Mater Ecclesia,* firmaba el papa la ley que sancionaba el CIC, promulgado el 28 de junio del mismo año. El nuevo código entró en vigor el 19 de mayo de 1918.

Se había alcanzado el objetivo propuesto de unificar los temas jurídicos mayores y más importantes de la vida eclesial, hasta entonces dispersos. El CIC es una codificación, completa en sí misma, el derecho eclesiástico común de la Iglesia de rito latino. Pero en su mismo texto se mencionan leyes más antiguas, que conservan su vigencia, porque y en la medida en que se hace referencia a ellas (CIC, c. 6). Aunque el CIC es el código legal de la Iglesia de rito latino, tiene también validez, dentro de ciertos límites, respecto de las comunidades de rito oriental (CIC, c. 1).

La codificación se atuvo a dos principios fundamentales: conservar, dentro de lo posible, la legislación tradicional y llevar a cabo una prudente adaptación a lo moderno. Por consiguiente, no se dan en él innovaciones radicales, sino sólo modificaciones aconsejadas por el tiempo. Se han deslizado en él algunos elementos arcaicos y no se han tenido en cuenta algunas evoluciones, por ejemplo en el ámbito jurídico del derecho de propiedad y de beneficios. El CIC tuvo muy en cuenta las propuestas hechas por los padres del concilio Vaticano I y por los obispos llamados a

consulta. Se atuvo también, en muchos campos, a las ideas y directrices enunciados por León XIII. Finalmente, dio entrada también a algunos de los elementos del derecho concordatorio, por ejemplo en lo relativo a los privilegios del clero. La clarificación, reelaboración y modernización del formidable material de normas recibidas de la tradición significó un gran esfuerzo legislativo. El CIC es el punto culminante y la meta final de una evolución iniciada en el siglo XIX que, mediante una disciplina severa y unitaria, quería hacer de la Iglesia, en íntima conexión con la Sede Apostólica, un instrumento eficaz de impregnación cristiana de la sociedad. El mérito principal de la tarea recayó en la Iglesia católica europea. La obra se mantiene dentro de la tradición del derecho canónico medieval y prolonga las líneas iniciadas en el concilio Tridentino.

El CIC está articulado en cinco libros, a los que se añadieron ocho documentos más antiguos, cuyo contenido no fue incorporado al texto legal. Tiene como prólogo la *Professio catholicae fidei*. Su sistematización no es plenamente satisfactoria. Por ejemplo, el derecho canónico sobre oficios y dignidades se halla disperso y distribuido en dos libros diferentes. Básicamente, el CIC sólo pretende ser el código legal interno de la Iglesia y, en consecuencia, no regula en su codificación las relaciones entre la Iglesia y el Estado, lo que contribuyó notablemente a facilitar su aceptación y ejecución. Tiene un estilo claro y preciso, aunque adolece de inseguridad en la terminología.

De entre las innovaciones de contenido, merecen destacarse las siguientes: se consolidaba la posición de los obispos. La mínima importancia de los metropolitas (c. 274) confirmaba la tendencia, ya presente desde la edad media, a recortar los poderes de las autoridades jerárquicas interpuestas entre el papa y los obispos. El papa gozaba de libertad para los nombramientos episcopales (329, párrafo 2), y utilizaba, cada vez en mayor medida, para este fin las listas que confeccionaban los obispos titulares. Se regulaba por vez primera en el derecho común el ministerio y cargo de los vicarios episcopales generales (c. 366-371). Se extendió a toda la Iglesia el derecho matrimonial promulgado por el concilio Tridentino, poniendo así fin a la legislación excepcional vigente en Alemania y Hungría (c. 1094).

En términos generales, los católicos acogieron con alegría y agradecimiento el nuevo CIC, ya que estaban convencidos de la utilidad de aquella reforma. La promulgación del CIC consolidó de hecho el orden interno de la Iglesia. Los regímenes políticos aceptaron la codificación o al menos no opusieron grandes resistencias. Las convulsiones que se registraron a partir de 1918 contribuyeron notablemente a la implantación del CIC. Desapareció una parte notable del derecho de las Iglesias nacionales, que encadenaba y trataba la acción de la Iglesia. Como consecuencia de la desaparición de los Estados o de los sujetos favorecidos por las exenciones, quedaron abolidas muchas de las limitaciones basadas en concordatos, privilegios o indultos. Para las reorganizaciones o nuevas estructuraciones se implantaron normas más abiertas en numerosos aspectos. Prescindiendo de algunos grupos protestantes alemanes, las restantes confesiones religiosas apenas pusieron objeciones al CIC.

Para asegurar la unidad jurídica conseguida por la nueva codificación, el 15 de septiembre de 1917 el papa Benedicto XV creaba, mediante el motu proprio *Cum Iuris*, una comisión de cardenales, a la que confió la misión de interpretar auténticamente el CIC y reelaborar las modificaciones que fueran necesarias. La comisión cumplió bien la primera parte de su tarea, pero no llevó a cabo la segunda, salvo dos excepciones. Al mismo tiempo, establecía el papa que en adelante las congregaciones de la Curia romana no dictarían nuevos decretos generales — salvo casos de urgente necesidad — sino sólo instrucciones.

INSTITUTO DIOCESANO TEOLÓGICO PASTORAL BIBLIOTECA BILBAO

La evolución del derecho de 1918 a 1958

Ya al poco tiempo pudo verse claramente que había que renunciar a la idea de que con el CIC pudiera hacerse frente a la totalidad de las necesidades básicas, tanto teóricas como prácticas. El derecho formulado en el CIC necesitaba *ampliaciones* y *complementos* a través de nuevas normas. La codificación no suponía el fin del desarrollo jurídico sino que, al contrario, lo fomentaba. Las formulaciones del CIC experimentaron un vigoroso impulso, sobre todo a través de las numerosas declaraciones autén-

ticas de la comisión de interpretación y también en virtud de la actividad legisladora de los papas, especialmente de Pío XI y Pío XII, y de las congregaciones de cardenales. Estas últimas promulgaron sus decisiones bajo el título de *Instrucciones, Decreta, Normae, Indices* y *Formulae.* Contribuyeron también a la interpretación y evolución del derecho, sobre todo del matrimonial, las sentencias de la Sacra Romana Rota [1], publicadas todos los años, a partir de 1912, así como las decisiones de las congregaciones cardenalicias en casos concretos. Fueron asimismo de gran importancia los escritos doctrinales o exhortatorios publicados por la Santa Sede para la implantación y desarrollo del derecho.

Considerado en su conjunto, y hasta donde alcanza la mirada, el contenido del CIC logró *imponerse* con buenos resultados. De todas formas, no era posible trasladar al terreno concreto de la realidad jurídica todas y cada una de las prescripciones del nuevo código. Su legislación no afectaba a los contratos o convenios concertados por la Santa Sede con los Estados, lo que significaba, ya de entrada, la renuncia a su implantación (CIC, c. 3). Seguían igualmente en vigor los derechos bien adquiridos y los privilegios e indultos concedidos por la Sede Apostólica (CIC, c. 4). Así, pues, el derecho concertado y reconocido por la Santa Sede ponía un límite a la difusión de las nuevas normas. Atendido el ampliado campo de aplicación del CIC, había que contar con que en este caso se darían enfrentamientos más acusados que en otras codificaciones entre la validez formal y la validez real. Así, por ejemplo, los concordatos crearon nuevos derechos particulares, que unas veces completaban y otras modificaban al CIC. También los obispos desarrollaron una considerable actividad en la implantación del CIC a través de sus sínodos diocesanos, mediante las tareas de recopilación del derecho de sus diócesis respectivas y su adaptación al nuevo código.

Benedicto XV

Los restantes años del pontificado de Benedicto XV estuvieron marcados por la intención de implantar, ampliar y conservar

1. *Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae* I, Roma 1912.

la unidad jurídica ya lograda. El modo establecido por el decreto *Ratio iuris*, de 25 de julio de 1916, dictado por la congregación consistorial, para la provisión de las sedes episcopales de los EE.UU., fue aplicado más tarde, con pequeñas modificaciones, a otros países [2]. El papa introdujo importantes innovaciones en la estructuración de las misiones [3]. Frente a ciertos movimientos radicales de Checoslovaquia y Hungría, afirmó repetidas veces, y de forma sumamente clara en su carta del 3 de enero de 1920 al arzobispo de Praga, que la Santa Sede jamás había considerado la posibilidad de suprimir o de mitigar la ley del celibato [4].

Pío XI

La tarea de interpretación legislativa del CIC fue desarrollada básicamente durante el pontificado de Pío XI. Con todo, el papa no se permitió modificaciones fundamentales del CIC. Las normas por él promulgadas fueron dictadas por la intención sobre todo de facilitar su aplicación práctica. Una característica esencial de la actividad legislativa de Pío XI fue la implantación de amplias normas concordatarias, de las que se hablará más adelante.

En 1929 inició el papa la *Codificación del derecho de las Iglesias orientales* mediante la creación de una comisión cardenalicia presidida por Pietro Gasparri [5]. Encargó a dos nuevas comisiones, erigidas en 1930, la tarea de recopilar las fuentes del derecho de las Iglesias orientales y de elaborar los esquemas pertinentes para su codificación. La segunda de ellas fue transformada, el 17 de julio de 1935, en la *Pontificia Commissio ad redigendum «Codicem Iuris Canonici Orientalis»* [6]. De esta codificación se esperaba que, por un lado, consolidara los vínculos de las comunidades de rito oriental entre sí y, del otro, con la Iglesia latina, al tiempo

2. Canadá (AAS 11, 1919, 124-128), Escocia (AAS 13, 1921, 13-16), Brasil (AAS 13, 1921, 222-22), México (AAS 13, 1921, 379-382), Polonia (AAS 13, 1921, 430-432). Cf. KL. MÖRSDORF, *Das neue Besetzungsrecht der bischöflichen Stühle unter besonderer Berücksichtigung des Listenverfahrens* (= *Kölner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen* 6), Bonn, Colonia, Berlín 1933.
3. Por ejemplo, AAS 12 (1920) 120, 331-333.
4. AAS 11 (1919) 122s; 12 (1920) 33-35, 585-588.
5. AAS 21 (1929) 669.
6. AAS 27 (1935) 306-308

que facilitaba las adaptaciones jurídicas pedidas por los nuevos tiempos[7]. Mediante dos decretos, se extendía a las comunidades de rito oriental la validez de algunos cánones del CIC[8]. El motu proprio de 25 de marzo de 1938 extendía las competencias de la Congregación para la Iglesia oriental también a los católicos de rito latino del Oriente próximo.

La tardía llegada de tres cardenales americanos a la elección pontificia del año 1922 movió a Pío XI a modificar, mediante el motu proprio *Cum proxime*, de 1.º de marzo de 1922, la legislación sobre el conclave promulgada por Pío X el 25 de diciembre de 1904. En su virtud, se prorrogaba de 10 a 15 días el plazo legal para el inicio del conclave. Se concedía además al colegio cardenalicio la facultad de ampliar el plazo en tres días más, si así lo estimaban conveniente. El motu proprio fue añadido al apéndice de documentos del CIC.

Fueron numerosos los decretos del papa referentes a la organización, orden de competencias y procedimientos de los dicasterios de la Curia romana. Se acentuó la coordinación del personal de las congregaciones. La constitución *Quae divinitus*, de 27 de marzo de 1935, daba una nueva estructuración a la Sacra Penitenciaría; se remodeló igualmente, con fecha 29 de julio de 1934, la composición y los procedimientos de la *Sacra Romana Rota*. Como ampliación del c. 328 del CIC, se promulgó, el 15 de agosto de 1934, la constitución *Ad incrementum*, relativa a los prelados de la Curia romana. El motu propio *Post datam*, de 20 de abril de 1923, fijaba un formulario unitario para las facultades quinquenales de los pastores diocesanos, reintroducidas el 17 de marzo de 1922[9]. Este formulario había sido elaborado por la congregación consistorial. Para la ejecución del c. 296 del CIC, la congregación *de Propaganda* recibió, el 8 de diciembre de 1929, la importante instrucción *Quum huic Sacrae* sobre las relaciones entre los pastores superiores de las misiones y los superiores de las órdenes religiosas. Para armonizar los estatutos de los capítulos de las catedrales y colegiatas con el derecho del CIC, la

7. Cf. A. COUSSA, *De Codificatione canonica orientali*, en «Acta Congressus Iuridici Internationalis» IV, Roma 1937, 491-532.

8. AAS 20 (1928) 195; 26 (1934) 550.

9. OCHOA, *Leges Ecclesiae* I, 431-438.

congregación del concilio pedía a los obispos, el 25 de julio de 1923, que concedieran a sus capitulares un plazo de seis meses para proceder a las adaptaciones de sus propios estatutos. Una vez transcurrido este plazo sin haber cumplido la tarea, los propios obispos procederían a la revisión. Un considerable número de severas normas acentuó —o respectivamente reguló— la disciplina del clero, al que, en la encíclica *Ad catholici sacerdotii*, de 20 de diciembre de 1935, expuso el papa la dignidad e importancia de su misión.

La constitución *Deus scientiarum Dominus* de 24 de marzo de 1931 (junto con las *Ordinationes* de la congregación de estudios de 12 de junio de 1931) sobre las universidades y facultades eclesiásticas[10], presentaba una especie de ley fundamental de la enseñanza superior católica. Pedía la multiplicación de las facultades eclesiásticas, la elevación del nivel científico de las tesis doctorales y la mejora de la actividad y de los medios docentes. Se privaba a la congregación de estudios del derecho de otorgar títulos que le concedía el canon 256, párrafo 1, del CIC.

Con el nombre de Acción católica, suscitó Pío XI un movimiento de apostolado laico vinculado a la jerarquía. El 7 de mayo de 1923 apareció el decreto *Catholica doctrina* de la congregación de sacramentos que, en el reglamento anejo, preceptuaba minuciosamente el procedimiento que debía seguirse para la dispensa de matrimonios ratos y no consumados. La instrucción de la congregación de sacramentos sobre los escrutinios para la ordenación, de fecha 27 de diciembre de 1930, fijaba el procedimiento de comprobación que debería llevarse a cabo respecto de los candidatos al sacerdocio, para alejar del mismo a personas indignas. La instrucción de esta misma congregación, de 15 de agosto de 1936, daba, en 240 artículos, normas pormenorizadas sobre los procesos de nulidad matrimonial llevados ante los tribunales diocesanos, prolongando y ampliando el derecho fijado por el CIC.

10. A. BEA, *Die päpstliche Studienreform*, en StdZ 121 (1931) 401-405.

Pío XII

Pío XII desarrolló una extensa actividad legisladora en todos los terrenos. Sus decisiones afectaban a la sustancia misma del CIC mucho más profundamente que las adoptadas por sus predecesores. Pío XII tenía una excelente formación canonista y conocía a fondo la historia, la sistemática y el espíritu del derecho canónico. Su sentido de la responsabilidad, su capacidad de decisión y su don de saberse rodear de los mejores colaboradores se fundían para convertirle en un eximio legislador. Las leyes promulgadas por Pío XII estuvieron siempre guiadas por la intención de facilitar las tareas propias de la pastoral. De ahí su constante preocupación por valorar de forma correcta las circunstancias de tiempo y lugar. Se enfrentó animosamente con las situaciones cambiantes y concedió la debida importancia a las nuevas perspectivas. Sus leyes avanzaron por el camino de la realidad jurídica. Los indultos concedidos a diversas regiones contribuían a comprobar la eficacia de nuevas normas o preparar la modificación de las existentes para la Iglesia universal, que luego eran introducidas por sus pasos contados. Las características fundamentales de esta actividad legisladora eran la cuidadosa acomodación a las nuevas circunstancias, la apertura a nuevas evoluciones, la precaución en los cambios, la firmeza para lo fundamental y la flexibilidad para las cuestiones de procedimiento. Aunque no pocas veces las leyes dictadas por Pío XII introducían profundas modificaciones en la disciplina eclesiástica, en ningún momento despertó ni en el clero ni en los fieles la sensación de inseguridad o desconcierto. Jamás dio ni la más ligera apariencia de verse arrastrado o de actuar bajo presión. En todos los estadios se comportó de forma soberana, como dueño de la situación.

En la encíclica *Mystici Corporis*, de 29 de junio de 1943, estudiaba Pío XII las relaciones fundamentales entre la Iglesia y el derecho eclesiástico. Con síntesis feliz, describía los puntos comunes y las diferencias entre la estructura jurídica y la vida sobrenatural de la Iglesia. La encíclica es una piedra miliaria en la doctrina de la pertenencia a la Iglesia. El 8 de diciembre de 1945 promulgó la constitución *Vacantis Apostolicae Sedis*, que,

en lo esencial, se atenía a la constitución *Vacante Sede Apostolica* de Pío X, de 25 de diciembre de 1904, aunque introduciendo la modificación de que las futuras elecciones papales requerían la mayoría de dos tercios más un voto.

Pero fue sobre todo en el ámbito del derecho sacramental donde Pío XII se acreditó como legislador de talla excepcional. En la constitución *Episcopalis consecrationis*, de 30 de noviembre de 1944, esclareció la función y significado de los dos obispos participantes en la consagración episcopal. En la constitución *Sacramentum ordinis*, de 30 de noviembre de 1947, fijaba la materia y la forma de la consagración para el diaconado, el presbiterado y el episcopado. El decreto *Spiritus Sancti munera*, de 14 de septiembre de 1946, concedía a los párrocos la facultad de administrar la confirmación a los fieles de sus parroquias en grave peligro de muerte [11].

La gran encíclica *Mediator Dei*, de 20 de noviembre de 1947, tiene un considerable peso jurídico tanto respecto del sacrificio eucarístico como de la liturgia en general. La constitución *Christus Dominus* y la correspondiente instrucción de 6 de enero de 1953 regulaban el precepto del ayuno eucarístico y concedían a los responsables de la pastoral de los diversos territorios facultades para permitir la celebración vespertina de la misa. El motu proprio *Sacram Communionem*, de 19 de marzo de 1957, aportó nuevas mitigaciones del ayuno eucarístico y ampliaba la facultad de permitir las misas vespertinas.

Fueron numerosos los actos legislativos del papa y de sus órganos auxiliares referentes al derecho matrimonial. Se reguló el examen de los novios (1941), se puso en claro la jerarquía de los fines del matrimonio (1944) y se rechazó la fecundación artificial, salvo la lícita *adiuvatio naturae* (1949, 1956).

Pío XII desarrolló persistentemente el derecho litúrgico. Se reinstauró la vigilia pascual (1951), se reorganizó la liturgia de semana santa (1955), se inició la reforma del misal y del breviario (1955). En la encíclica *Musicae sacrae disciplina*, de 25 de diciembre de 1955, y en la instrucción *De Musica sacra*, de 3 de sep-

11. El decreto estuvo preparado por el indulto para Sudamérica de 30 de abril de 1929 (AAS 21, 1929, 554-557).

tiembre de 1958, se impartieron instrucciones para el canto litúrgico.

La constitución *Provida Mater Ecclesia,* de 2 de febrero de 1947, puede ser considerada en cierto modo como la *Carta Magna* de los institutos seculares. A las tres formas ya existentes de estado de perfección se le añadía una cuarta [12]. La constitución *Sponsa Christi,* de 21 de noviembre de 1950, y la correspondiente instrucción *Inter praeclara,* de 23 de noviembre del mismo año, significaron una adecuación de los monasterios femeninos a los nuevos tiempos, pero sin renunciar a ninguno de los elementos esenciales de la vida virginal y contemplativa. La constitución *Exsul Familia,* de 2 de agosto de 1952, introdujo una amplia ordenación de la pastoral de los fugitivos, expulsados y emigrantes.

Con Pío XII llegó también a su madurez la *codificación del derecho de las iglesias orientales.* Se promulgaron las siguientes secciones: el 22 de enero de 1949 el derecho matrimonial; el 6 de enero de 1950 el derecho procesal; el 9 de febrero de 1952 el derecho de las órdenes religiosas y el derecho patrimonial, así como la fijación de determinados conceptos; el 2 de junio de 1957 el derecho constitucional. No puede afirmarse que este derecho responda, en todos y cada uno de sus puntos, a las peculiaridades de las comunidades de rito oriental. Pero se estaba haciendo indispensable una cierta clarificación y unificación. De todas formas, es discutible que este derecho codificado haya logrado imponerse en el terreno de la realidad.

Desde la convocatoria del concilio Vaticano II

El concilio Vaticano II fue un acontecimiento de enorme trascendencia para el derecho canónico. No entra en el tema de este capítulo la exposición de la historia del concilio. Baste con advertir aquí que la mayor parte de las declaraciones e instrucciones conciliares no hacen referencia directa a aspectos concretos del derecho vigente, sino que se trata sólo, incluso en el caso de

12. Normas ulteriores para los institutos seculares motu proprio *Primo feliciter,* de 12 de marzo de 1948, decreto de 25 de marzo de 1947; instrucción *Cum Sanctissimus,* de 19 de marzo de 1948

textos de importancia jurídica, de una especie de legislación programática básica, con destino a los legisladores eclesiásticos, a los que se invita a proceder a la modificación del derecho canónico de acuerdo con el espíritu y la letra de los textos promulgados por el concilio.

Juan XXIII

El 25 de enero de 1959 anunciaba el papa Juan XXIII una *revisión del CIC.* El 28 de marzo de 1963 creó una comisión para la reforma de dicho código, cuya presidencia ocupó, en un primer momento, el cardenal Pietro Ciriaci. Atendida la corta duración del pontificado, no eran de esperar frutos del trabajo de la comisión, sobre todo porque todas las fuerzas estaban absorbidas en la preparación y realización del concilio. Con Juan XXIII la actividad legislativa de la Santa Sede recorrió los caminos tradicionales. Ninguno de los decretos del papa o de la Santa Sede abandonó la línea de continuidad y de modificaciones cautelosas. Era cuando menos dudoso que aquellos impulsos, geniales pero imprevisibles, del pontífice, aportaran profundas modificaciones, teniendo en cuenta su talante conservador. De todas formas, sus actos legislativos carecían de un signo unitario, rehuían toda planificación y se advertía en ellos la falta de una orientación bien meditada. El sínodo de la diócesis de Roma, convocado por Juan XXIII y celebrado los días 24 al 31 de enero de 1960, discurrió por senderos estrictamente tradicionales. Todo daba a entender que quería imponer, con rigor y fuerza, la disciplina tradicional de la Iglesia.

El derecho de los obispos suburbicarios, que había provocado discusiones ya en 1910-1915, sufrió nuevas modificaciones en virtud del motu proprio *Ad Suburbicarias,* de 10 de marzo de 1961, que abrogaba el derecho opcional de los cardenales a las sedes episcopales suburbicarias, y, más concretamente, del motu proprio *Suburbicariis sedibus,* de 11 de abril de 1962. A tenor de estos documentos, los cardenales obispos carecían ya de toda jurisdicción sobre los obispados cuyos títulos ostentaban. Cada una de estas diócesis sería regida en adelante por un obispo diocesano.

El motu proprio *Cum gravissima*, de 15 de abril de 1962, declaraba que en adelante todos los cardenales diáconos deberían recibir la ordenación sacerdotal, como ya se pedía en el CIC (c. 232, párrafo 1). Esta valoración del colegio cardenalicio apenas si tenía relación alguna con el aumento del número de cardenales decidido por Juan XXIII. En la creación del 15 de diciembre de 1958 sobrepasó el papa, por vez primera, la cifra máxima fijada por Sixto V.

El motu proprio *Summi Pontificis Electio*, de 5 de septiembre de 1962, completaba la constitución *Vacantis Apostolicae Sedis* y modificaba el derecho de la elección papal en el sentido de que quedaba elegido quien alcanzara los dos tercios de los votos válidos emitidos. Sólo en el caso de que el número de cardenales presentes no fuera divisible por tres, se requeriría la mayoría de dos tercios más uno. También comenzó a plasmarse en normas jurídicas el afecto del papa por los cristianos separados. En 17 de julio de 1961 se permitió a los no católicos la obtención de títulos en las facultades de la Iglesia [13].

Pablo VI

Órganos

El peso principal de la tarea de aplicación práctica del concilio Vaticano II recayó, como es obvio, sobre la Santa Sede. En numerosas constituciones apostólicas, *motus*, decretos, instrucciones, directrices, circulares, normas y notificaciones, se ha ido difundiendo un considerable material normativo de diversa fuerza vinculante, que intenta coadyuvar a la implantación de las consignas del concilio Vaticano II [14]. Estos documentos procedían casi siempre de las congregaciones cardenalicias. Tuvieron también una destacada participación el secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos y, al principio, el consejo para la implantación de la constitución sobre la sagrada liturgia. Las conferencias

13. AfkKR 130 (1961) 485s.

14. Las normas para la ejecución de los decretos *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis*, *Perfectae caritatis* y *Ad gentes* fueron promulgadas, como una especie de ley básica, en el motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, de 6 de agusto de 1966.

y sínodos episcopales ejercieron una firme influencia en la configuración del derecho pontificio. Por el motu proprio *Finis concilio*, de 3 de enero de 1966, creó Pablo VI varias comisiones posconciliares. Se encomendó la interpretación auténtica de los decretos conciliares a la comisión central, sustituida en 1961 por la *Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II interpretandis* [15]. Esta comisión no se limitó a interpretar los documentos conciliares [16], sino también las disposiciones dictadas para su implantación. Además, también otras congregaciones interpretaron, dentro de su ámbito de competencia, los decretos del concilio y dictaron las normas pertinentes.

Los actos legislativos de la Santa Sede provocaron a su vez múltiples disposiciones de las conferencias episcopales y de los obispos para su ejecución. En varios países se celebraron sínodos diocesanos o sínodos de nuevo tipo para la implantación de las normas del concilio. El primero de ellos, conocido bajo el nombre de *concilio pastoral* [17], tuvo lugar en los Países Bajos, de 1966 a 1970, con sede en Noordwijkerhout. Participaron en él obispos, sacerdotes y laicos. Jugaron también importante papel los observadores no católicos. No se definió bien la naturaleza jurídica de la asamblea. Pero en ningún caso, las decisiones adoptadas no podían desbordar el carácter de simples recomendaciones. Este sínodo de nuevo tipo, el primero celebrado tras la conclusión del concilio Vaticano II, pretendía demostrar cómo debían realizarse y concretarse en una parte de la Iglesia las conclusiones y recomendaciones conciliares. Su objetivo principal consistía en la creación de una nueva conciencia entre los católicos holandeses. Sus seis sesiones abarcaron un extenso abanico de cuestiones, que iban desde el concepto de autoridad hasta el problema judío. Pero

15. AAS 59 (1967) 1003.

16. Por ejemplo, AAS 60 (1968) 360-363.

17. Cardenal ALFRINK, *Kirche im Umbruch*, Munich 1968; J.CHR. HAMPE, *Das niederländische Pastoralkonzil:* StdZ 181 (1968) 177-195; E. KLEINE, *Autorität im Kreuzfeuer*, Essen 1968; idem, *Welt zwischen Hunger und Heil*, Munich 1968; idem, *Primat des Gewissens*, Munich 1969; idem, *Glaube im Umbruch*, Munich 1970; idem, *Es geht um mehr als Zölibat*, Munich 1970; idem, *Ökumene auf dem Prüfstand*, Munich 1971; J. STRAUSS (dir.), *Ökumenisches Modell Holland* («Forum-Reihe» vol. 13), Gotinga - Zurich 1969; J. LORTZ, *Holland in Not*, Luxemburgo 1970; J. KERKHOFS, *El sínodo pastoral holandés como modelo de asamblea democrática*, «Concilium» 7 (1971) 1, 438-442; M. SCHMAUS - L. SCHEFFCZYK - J. GIERS (dir.), *Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils*, Berlín 1972.

lo cierto es que muy a menudo sus conceptos eran confusos, su teología insuficiente y su orientación aparecía dominada por la ideología del democratismo y por la hostilidad contra el derecho canónico. Frente a algunos puntos de vista positivos, surgía toda una multitud de concepciones desviadas y hasta erróneas. En el sínodo se impuso el espíritu de un reformismo radical, que no se detenía ni ante el derecho ni ante la doctrina obligatoria de la Iglesia. Se dio curso libre a una serie de experimentos poco meditados, sin preocuparse de las consecuencias. Se introdujeron numerosas innovaciones, sin tener en cuenta la situación de la Iglesia en su conjunto. Se oscurecieron y hasta se pasaron por alto importantes artículos de fe. Para la mayoría del sínodo no parecía existir una confesión de fe obligatoria. Se reinterpretaron los conceptos de Dios y de la revelación. Muchos pasajes de las Escrituras fueron explicados en sentido que nada tenía que ver con su contenido real. Quedó totalmente deformado el concepto de la Iglesia. En la Iglesia, tal como la concebía este concilio pastoral, tenían también cabida los herejes y los incrédulos. Se negó la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia. Se redujo la función y el concepto del primado, se eliminó el magisterio eclesial, se disolvió el ministerio. La Iglesia quedó reducida a sociología y humanismo. Se negó la validez de varias normas éticas claras y precisas.

En una carta al cardenal Alfrink, de 24 de diciembre de 1969 [18], el papa expresó su preocupación ante el rumbo asumido por el concilio pastoral. De todos modos, los obispos presentes guardaron silencio, en general, frente a las actitudes absurdas o contrarias a la fe manifestadas en la asamblea. Por otra parte, el episcopado holandés quería evitar la ruptura con el papa. El concilio pastoral holandés es a la vez expresión y causa de la crisis en que se halla sumergida la Iglesia católica de Holanda y apenas ha contribuido en nada a la implantación práctica del concilio Vaticano II.

En Alemania se celebraron algunos sínodos diocesanos particulares (Hildesheim, Meissen) [19], a los que siguieron el *sínodo*

18. AAS 62 (1970) 66-69.

19. F.J. Wothe, *Kirche in der Synode. Zwischenbilanz der Hildesheimer Diözesansynode*, Hildesheim 1968; G. May, *Bemerkungen zu dem Rätesystem in der Diözese Meissen nach den Dekreten I und II der Diözesansynode des Jahres 1969*, en TThZ 80 (1971) 308-315.

conjunto de los obispados de la república federal de Alemania [20], y el *sínodo pastoral de la república democrática de Alemania* [21]. Sus períodos de sesiones se prolongaron desde el año 1971 (respectivamente 1973) hasta el 1975. La primera asamblea del sínodo conjunto adolecía de graves defectos estructurales [22]. Su estatuto comenzaba por ignorar que la conferencia episcopal no tiene ninguna competencia para dictar leyes sobre todos los temas eclesiásticos, sino sólo para aquellos que la Santa Sede le hubiese encomendado. En el ámbito de la legislación referente a las iglesias particulares en el que la conferencia episcopal no tenía ninguna competencia, el sínodo sólo tenía validez en la medida en que cada obispo diocesano hiciese suyas las propuestas sinodales. Ninguna mayoría, por importante que fuese, podía obligar a los obispos concretos a la aceptación de las normas aprobadas. Además, el sínodo partía ya de una mala concepción de principio. No estaban bien delimitadas las funciones dentro de la asamblea. En sus tareas legislativas tomaron parte sacerdotes y laicos, encubriéndose así el hecho de que en la Iglesia el poder legislativo es competencia exclusiva, en virtud de su propio derecho, de los pastores supremos y que la misión de sacerdotes y laicos es meramente consultiva.

Más satisfactoria fue la estructura del sínodo pastoral de las

20. Estatuto de 11 de noviembre de 1969, AfkKR 138 (1969) 544-556; decreto de la congregación para los obispos de 14 de febrero de 1970, confirmando el estatuto del sínodo conjunto de los obispados de la república federal de Alemania: ibid 139 (1970) 150s; carta pastoral del 16 de febrero de 1970: ibid., 139 (1970) 177-182; notificación de la conferencia episcopal alemana de 22 de septiembre de 1970, referente al reglamento del sínodo conjunto de los obispados de la república federal de Alemania: ibid., 139 (1970) 526-538. Desde 1970 se publica la revista «Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland». Cf. M. Plate, *Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung*, Friburgo - Basilea - Viena 1975; *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe*, Friburgo - Basilea - Viena 1976.

21. Estatuto de la primavera de 1972, AfkKR 141 (1972) 538-543; orden de las votaciones de 1.º de septiembre de 1972: boletines eclesiásticos de los obispados y los comisariados arzobispales o episcopales del territorio de la república democrática Alemana, edición del obispado de Meissen 21 (1972) 33-35.

22. W. Aymans, *Synode 1972. Strukturprobleme eines Regionalkonzils*, en AfkKR 138 (1969) 363-388; id., *Ab Apostolica Sede recognitum Erwägungen zu der päpstlichen Bestätigung des Statutes für die «Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland»*, ibid., 139 (1970) 405-427; id., *Synodalstatut — Kritik einer Verteidigung*, ibid. 140 (1971) 136-146.

circunscripciones jurídicas de la república democrática de Alemania. En él, y a tenor de sus estatutos, no tomaron parte en las votaciones todos los asistentes a la conferencia de ordinarios. Se mantenían así las diferencias esenciales entre pastores superiores y súbditos, y entre la actividad legislativa y la consultiva.

El sínodo conjunto publicó numerosos y voluminosos informes sobre la participación de los laicos en la predicación, las tareas y objetivos de la enseñanza religiosa, la administración y recepción de los sacramentos, la significación y configuración del culto, las metas de apostolado de los jóvenes, las obligaciones de la Iglesia respecto de los trabajadores extranjeros, sus funciones en el ámbito de la formación, el puesto de las comunidades religiosas en la Iglesia, las estructuras y servicios de la pastoral, la protección de los derechos de los individuos dentro de la Iglesia y la corresponsabilidad de todos los fieles en la misión eclesial. Casi siempre tienen un valor meramente declamatorio, aunque a veces afectan en profundidad a la estructura de las comunidades.

En Austria, casi todos los obispados tuvieron sus propios sínodos. La Santa Sede permitió la entrada de laicos, bajo la condición de que en las comisiones y en las asambleas plenarias los sacerdotes constituyeran la mayoría absoluta [23]. Todas las diócesis del país se congregaron en el «proceso sinodal austríaco», que no fue un sínodo propiamente dicho. La asamblea tomó una gran parte de sus elementos del estatuto y del reglamento del sínodo alemán [24]. Sus conclusiones sólo tenían valor de recomendaciones hechas a la conferencia episcopal. En Suiza alternaron sesiones de los sínodos diocesanos con reuniones de la asamblea plenaria suiza [25].

23. *Leben und Wirken der Kirche von Wien. Handbuch der Synode 1969-1971*, Viena 1972; *Im Dienst an den Menschen. St. Pöltner Diözesansynode 1972*, St. Pölten sin fecha, AfkKR 138 (1969) 172s.

24. Estatuto del procedimiento del sínodo austríaco en OAfKR 24 (1973) 249-252

25. Estatuto base para los sínodos diocesanos: OAfKR 23 (1972) 112-115; J. Amstutz, *Zu den ecclesiologischen Grundlagen der Synode 72*, «Schweizerische Kirchenzeitung» 12 (1971) 181s; W. Künzle - J. Meili - J. Gähwiler, *Was kann die Synode? Ein theologischer Bericht*, Olten - Friburgo de Brisgovia 1972; J.G. Fuchs, *Neuere Entwicklungen des Katholischen Kirchenrechts auf Schweizer Boden*, OAfKR 23 (1972) 163-194; I. Fürer, *De Synodis dioecesanis in Helvetia*, «Periodica» 62 (1973) 143-148; *Liebe - Sexualitat - Ehe. Die Synode zum Thema. Zusammengestellt und kommentiert von H. Camenzind-Weber*, Zurich - Einsiedeln - Colonia 1975.

Pablo VI, las conferencias episcopales y cada uno de los obispos particulares se enfrentaban con la tarea de poner en práctica el concilio Vaticano II. La transformación de las indicaciones y los deseos del concilio en normas de aplicación concreta chocaba con varias dificultades. En primer lugar, no pocas de las afirmaciones conciliares utilizaban — en razón de su lenguaje «pastoral» — expresiones poco claras y, por ende, discutidas. Por otra parte, la evolución de la Iglesia había desbordado de hecho al concilio en varios aspectos. Finalmente, faltaba de ordinario una voluntad unitaria y unificadora, indispensable para una legislación sólida y compacta. La Iglesia se hallaba inmersa en una crisis de dirección, de la que derivaban notables inconvenientes para su actividad legisladora [26]. Todo ello ha hecho que la evolución jurídica haya sido, después del concilio Vaticano II, radicalmente diferente de la de épocas precedentes. Ha desaparecido aquella tradicional reserva y precaución frente a las innovaciones y modificaciones. Se llevan a cabo transformaciones decisivas, y hasta revolucionarias, con gran rapidez y sin preparación, a menudo incluso bajo un ropaje insignificante. La celeridad con que en la etapa posconciliar se han dictado normas no ha sido beneficiosa ni para la calidad ni para la estabilidad de las mismas. No raras veces se registran contradicciones dentro de una misma ley, o respecto de otras de rango superior, o entre leyes que se siguen en rápida sucesión. Los errores y las omisiones hacen que las correcciones sean necesarias. Las modificaciones jurídicas se acumulan, de suerte que los miembros de la Iglesia se sienten dominados por una creciente inseguridad. El material jurídico ha crecido hasta grados inconmensurables, y ya ni siquiera los especialistas son capaces de dominarlo. Ciertamente esta enorme produc-

26. H. Heimerl, *Einige formale Probleme des postkonziliaren allgemienen Rechtes*, en OAfKR 24 (1973) 139-159, G. May, *Bemerkungen zu der kirchlichen Gesetzgebung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil unter besonderer Berücksichtigung von Liturgie und Kirchenmusik*, en H. Lonnendonker (dir.), *In Caritate et Veritate. Festschrift für Johannes Overath*, Sarrebruck 1973, 67-99, C.G. Fürst, *Die kirchliche Gesetzgebung seit 1958 oder Zur Kunst der Gesetzgebung*, en H. Heinemann - H. Hermann - P. Mikat (dir.), *Diaconia et Ius. Festgabe für Heinrich Flatten zum 65. Geburtstag, dargebracht von seinen Freunden und Schülern*, Munich - Paderborn - Viena 1973, 287-301.

ción de normas no es sólo consecuencia del concilio Vaticano II, sino también síntoma de los fenómenos de crisis en la Iglesia en casi todos los campos y en la mayoría de los países. La tendencia de la legislación se orienta de ordinario hacia la adaptación y la mitigación. Adaptación no tanto a unas situaciones modificadas, cuya configuración no está ya en manos de la Iglesia, sino a una mentalidad transformada, por ejemplo, a la ideología de igualdad o la onda de democratización. Mitigación no de cargas que ya no hay que soportar, sino de deberes cuyo cumplimiento exige esfuerzo moral y capacidad de superación, respecto por ejemplo del ayuno eucarístico o del deber de oír misas los días festivos.

Ha aumentado la confianza del legislador en la capacidad de determinación de los hombres. Se pide un mayor sentido de responsabilidad. Las normas de la Iglesia dejan libertad sobre ciertos temas; son más amplias y generosas. Se extiende cada vez más el ámbito de acción de las instancias inferiores en determinados aspectos hasta ahora reservados a las instancias superiores. Se conceden con creciente generosidad facultades a los obispos, los párrocos y hasta a los coadjutores. Se amplían cada vez más los poderes de jurisdicción de los seglares[27]. No pocas veces se legisla por motivos extrínsecos, no en razón de la realidad objetiva y, sobre todo, con la intención de permitir que grupos poderosos hagan su voluntad. Anticipándose a la presión de los obispos, que habían adquirido en el concilio conciencia de su importancia, Pablo VI les concedió, mucho antes de que se promulgara el decreto sobre los obispos, nuevas facultades mediante el motu proprio *Pastorale munus*, de 30 de noviembre de 1963[28]. El secretario general del concilio Vaticano II dio a conocer verbalmente, el 21 de noviembre de 1964, la unificación de las dispensas otorgadas respecto del precepto del ayuno eucarístico[29]. En no pocos casos, se han arrancado las modificaciones jurídicas en toda regla. Prescindiendo de la postura de ciertos teólogos, algunos círculos de sacerdotes y laicos han comenzado por introducir las prácticas

27. Por ejemplo en motu proprio *Causas matrimoniales*, de 28 de marzo de 1971, v. par. 1, en AAS 63 (1971) 441-446, aquí 443.

28. KL. MÖRSDORF, *Neue Vollmachten und Privilegien der Bischöfe*, en AfkKR 133 (1964) 82-101.

29. AfkKR 133 (1964) 428.

y los textos que deseaban, enfrentando así a los obispos con los hechos consumados. Este procedimiento ha sido utilizado muchas veces, sobre todo en el ámbito de la liturgia. En numerosos casos, los obispos, a veces tras alguna pequeña resistencia, han tenido que ceder y elevar a la categoría de ley, o pedir a la Santa Sede que lo haga, procedimientos, conductas y textos introducidos de forma arbitraria.

Otra de las características de este tipo de actividad legislativa es la intención de satisfacer los deseos o la presión de los no católicos. El ecumenismo católico proclamado por el concilio se ha convertido en caprichoso motivo de numerosas modificaciones jurídicas, por ejemplo respecto de los matrimonios mixtos, de la *Communicatio in sacris* y de la recepción de los sacramentos. Se presta a muchas dudas la convivencia con el protestantismo en el campo de la liturgia y del derecho sacramental, que afecta al ámbito más íntimo de la vida de la Iglesia. Numerosos documentos postconciliares afirman que lo único que pretenden es seguir las indicaciones del concilio, pero esta pretensión debe someterse a más cuidadosa comprobación, porque o bien las declaraciones programáticas del concilio son demasiado imprecisas o bien las normas postconciliares se mantienen alejadas de la voluntad claramente comprobable del concilio[30]. Así, por ejemplo, respecto del *sistema de consejos* introducido en las diócesis alemanas, se ha podido demostrar, desde diversos puntos de vista, que está en contradicción con las instrucciones e indicaciones conciliares[31].

Los sínodos particulares intentan introducir en la vida de la Iglesia, por el camino de las legislaciones particulares, todas aquellas cosas que no tenían la menor posibilidad de ser aceptadas en

30. Por ejemplo, M. PLSENDORFER, *Zur Ausführungsgesetzgebung der Oesterreichischen Bischofskonferenz zum MP «Matrimonia mixta»*, en OAfKR 23 (1972) 16-33; R. POTZ, *Pastoralrat und Domkapitel. Überlegungen zur Stellung bischöflicher Beratungsorgane*, ibid. 69-96; G. LUF, *Allgemeiner Gesetzeszweck und Iusta Causa Dispensationis (Anmerkungen zu einem aktuellen Problem)*, ibid., 97-106.

31. KL. MÖRSDORF, *Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von Laienräten in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland*, en AfkKR 138 (1969) 461-509; G. MAY, *Das Verhältnis von Pfarrgemeinderat und Pfarrer nach gemeinen Recht und nach Mainzer Diözesanrecht*, en H. HEINEMANN - H. HERRMANN - P MIKAT (dir.), *Diaconia et Ius. Festgabe für Heinrich Flatten zum 65. Geburtstag*, Munich - Paderborn - Viena 1973, 205-225; H. SOCHA, *Mitverantwortung gleich Mitentscheidung?*, en AfkKR 142 (1973) 16-70.

el concilio Vaticano II. Daremos algunos ejemplos: la confirmación debe ser administrada, cada vez con mayor frecuencia, por personas que no tienen la dignidad episcopal. Las celebraciones penitenciales comunitarias tienen carácter sacramental. Los divorciados que han contraído nuevo matrimonio deben ser admitidos a la comunión. Debe suprimirse el impedimento matrimonial de la diferencia de religión, así como la forma canónica obligatoria para contraer matrimonio. Debe permitirse la participación de los católicos en la celebración de la cena protestante. Se exige además la admisión de hombres casados al sacerdocio, la readmisión en las tareas ministeriales de los sacerdotes casados, debe estudiarse la posibilidad de conferir a las mujeres la ordenación sacerdotal.

En el tema de los contraceptivos, algunas afirmaciones sinodales muestran un claro distanciamiento respecto de la doctrina moral obligatoria de la Iglesia. Respecto de estos errores y de otros muchos defectos de considerable importancia, el juicio que debe emitirse sobre los sínodos del espacio germanoparlante sólo puede ser el siguiente: han contribuido a aumentar la confusión en la Iglesia. No se ha abordado, ni muchos menos resuelto, la tarea más decisiva y urgente de consolidar la fe e intensificar la piedad. Muchas de las conclusiones de los sínodos no han servido para traducir a la práctica las consignas del concilio, sino que han chocado contra ellas o las han ignorado. Y cuando quieren poner en práctica el concilio, se saltan a menudo el eslabón intermedio de las normas para su implantación, válidas para la Iglesia universal. En todo caso, las sesiones sinodales se anticipan al derecho del CIC revisado. En el problema de la *predicación de los laicos*, la Santa Sede tuvo que censurar, en fecha posterior, la violación del derecho vigente en la totalidad de la Iglesia [32]. Y, sin embargo, fue justamente esta propuesta la primera que entró en vigor, una vez que la Santa Sede abandonó su resistencia [33]. Es posible que se actuara con la intención de establecer una serie de hechos

32. «Deutsche Tagepost», n.º 3, del 5-6 enero de 1973, p. 1s; «Klerusblatt» 53 (1973) 5-7, 288. Para entonces, se había publicado ya en AfkKR 139 (1970) 578s, el decreto de la conferencia episcopal alemana de 18 de noviembre de 1970 sobre el permiso de predicar concedido a los laicos.

33. Decreto sobre la participación de los laicos en la predicación, de 4 de enero de 1973 («Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising», n.º 162 [1974] 282-292).

ante los que el legislador de la Iglesia universal no podía cerrar los ojos.

La gran importancia de los sínodos radica en que actúan como factores configuradores de opinión y, además, en el sentido de desmontar los vínculos dogmáticos, éticos y jurídicos. La vida práctica ha seguido muy de cerca las perspectivas que se perfilaban en los sínodos, sin preocuparse de su oposición al derecho vigente. El supuesto carácter pastoral de muchos documentos, que tienen la pretensión de ser normas jurídicas perfectamente aplicables, no permite muchas veces ver su valor normativo y abre así las puertas a una peligrosa inseguridad jurídica. Muchos de los votos enunciados por los mencionados sínodos no tienen ninguna aplicación para la evolución del derecho canónico, bien porque aparecen formulados en términos demasiado imprecisos o porque ignoran la realidad

Es de gran importancia para la evolución del derecho canónico la decisión del concilio Vaticano II de convertir las conferencias episcopales en auténticas instancias jerárquicas entre cada uno de los obispos y la Sede Apostólica. Sus competencias legislativas están experimentando una constante ampliación. Llegaba así a su fin el proceso de centralización y unificación del derecho impulsado por la Santa Sede, iniciado ya en el siglo XIX y proseguido hasta mediados del siglo XX. En el momento actual, asistimos a un proceso de signo inverso. El derecho se hace cada vez más particular. Adquieren creciente peso las peculiaridades de las iglesias nacionales, que a veces son conscientemente cultivadas y fomentadas. La inserción de círculos de personas cada vez más amplios en los procesos legislativos retrasa la promulgación de las normas y reduce a su nivel mínimo casi todos los proyectos. Es notoria la incapacidad de la mayoría de los miembros de los sínodos de nuevo tipo para el estudio y resolución de los problemas planteados. Los legisladores particulares pasan a menudo por alto la distribución de competencias y la jerarquía de las normas. Los mencionados sínodos se consideran competentes en casi todos los ámbitos de la vida eclesial y penetran en zonas de la Iglesia universal en las que les está prohibida la entrada.

Legislaciones específicas

El concilio Vaticano II estuvo marcado por el signo de la *revalorización del ministerio episcopal*. La palanca de esta empresa fue el *principio de la colegialidad*, según el cual, son portadores de la autoridad suprema sobre la totalidad de la Iglesia tanto el papa como también —siempre en unión y armonía con el papa— el colegio de los obispos. El episcopado solicitó y consiguió el derecho a participar, también fuera de los períodos de celebración de concilios ecuménicos, en las tareas de gobierno de la Iglesia universal. El papa accedió a este deseo desde un doble punto de vista. En primer lugar, con ocasión de la apertura del cuarto período de sesiones del concilio Vaticano II, el 14 de septiembre de 1965, anunció a los sorprendidos padres la creación de un *sínodo de obispos*. Al día siguiente se proclamaba en el aula conciliar el motu proprio *Apostolica solicitudo* [34].

El sínodo de los obispos es una institución central de la Iglesia, que representa al episcopado mundial. En razón de su misma esencia se trata de una institución permanente, aunque sólo se reúne bajo invitación expresa. Sus funciones son básicamente consultivas, si bien cuando el papa así se lo pide, puede también adoptar decisiones, siempre sujetas a la confirmación pontificia. El sínodo debe fomentar la unión y colaboración entre el papa y los obispos, acumular y proporcionar informaciones, conferir unidad a las cuestiones doctrinales y a los procesos internos de la Iglesia y emitir su parecer respecto de los temas propuestos en el orden del día. Son competencia del papa la convocatoria, confirmación de los miembros elegidos, preparación de los temas a tratar y promulgación del reglamento, así como la presidencia de la asamblea. La mayoría de sus miembros son los representantes de las conferencias episcopales. Pertenecen también al sínodo los supremos pastores de las iglesias orientales, superiores de órdenes religiosas, presidentes de los dicasterios de la Curia romana y los obispos, sacerdotes y religiosos nombrados por el papa para cada caso. Además, el motu proprio *Pro comperto sane*, de 6 de agosto de 1967, establecía que en adelante serían *miembros de pleno derecho de las congregaciones de la Curia romana* siete obispos diocesanos, que tomarían parte en las sesiones plenarias de las mismas. Junto con el motu proprio *De episcoporum muneribus* [35], de 15 de junio de 1966, promulgado en aplicación del decreto *Christus Dominus* sobre el ministerio pastoral de los obispos, y en virtud del cual se les concedía la facultad de dispensar, en casos particulares, de todas las leyes generales de la Iglesia, y con la eliminación de la inamovilidad fundamental de los párrocos (motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, n.º 20), parecía haberse dado satisfacción a los deseos de los obispos.

La acentuación de la colegialidad de los obispos se da la mano con la disminución de la importancia del *colegio cardenalicio*. Ya con fecha 28 de abril de 1964 se había suprimido la dignidad de cardenal protector de los monasterios y conventos [36]. Teniendo en cuenta y valorando en sus justos términos la peculiar posición y la sensibilidad de los patriarcas orientales, decretó Pablo VI, en el motu proprio *Ad purpuratorum Patrum*, de 11 de febrero de 1965, que todos los miembros del colegio cardenalicio deberían pertenecer al *ordo Episcopalis*. El motu proprio *Sacro Cardinalium consilio*, de 26 de febrero de 1965, determinó que el decano y vicedecano del colegio cardenalicio deberían elegirse de entre los obispos suburbicarios. Constituyó un duro golpe para el Sacro Colegio el motu proprio *Ingravescentem aetatem*, de 21 de noviembre de 1970, en el que se establecía que, una vez cumplidos los 80 años de edad, los cardenales debían abandonar sus cargos curiales y perdían el derecho a ser electores en el conclave [37].

Las primeras acciones encaminadas a la reforma de la Curia

34. AAS 57 (1966) 775-780. Sobre este tema: reglamento de Pablo VI para el sínodo episcopal, de 8 de diciembre de 1966, en AAS 59 (1967) 91-103; notificación del Consejo para los asuntos públicos de la Iglesia, de 8 de agosto de 1960, sobre la revisión del *ordo* para los sínodos episcopales, en AAS 61 (1969) 525-539; notificación del Consejo para los asuntos públicos de la Iglesia, de 20 de agosto de 1971, sobre modificaciones del *ordo* para los sínodos episcopales, en AAS 63 (1971) 702-704. Cf. KI. MÖRSDORF, *Synodus Episcoporum*, en AfkKR 135 (1966) 131-136.

35. Sobre este tema: motu proprio *Episcopalis potestatis*, de 2 de mayo de 1967, sobre ampliación de las facultades concedidas por el derecho común a los obispos de las iglesias orientales para otorgar dispensas, AAS 59 (1967) 385-390. Cf. J. LEDERER, *Die Neuordnung des Dispensrechtes*, en AfkKR 135 (1966) 415-443.

36. AfkKR 134 (1965) 499.

37. W.M. PLÖCHL, *Der alte Kardinal und das Recht*, en U. MOSIEK - H. ZAPP (dirs.), *Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram* («Sammlung Rombach», serie nueva, vol. 15), Friburgo de Brisgovia 1972, 159-170.

romana, deseada por el concilio, se registraron en el *Santo Oficio*. El papa intentó salir al paso de los ataques contra esta congregación, algunos de ellos lanzados en la misma aula conciliar, primero con el motu proprio *Integrae servandae*, de 7 de diciembre de 1967, en el que se fijaba otra denominación y otro campo de actividad para el dicasterio y se preveía, además, una nueva reglamentación de los procedimientos de sus dirigentes. Siguieron otras iniciativas. El 14 de junio de 1966 se declaraba abolido el *Index Librorum prohibitorum* y el 15 de noviembre de 1966 corría la misma suerte la prohibición de libros a que hace referencia el canon 1399 [38]. No mucho después se le añadió a la congregación para la doctrina de la fe una comisión de teólogos de diversos países [39]. El 15 de agosto de 1967, la constitución *Regimini Ecclesiae Universae* reorganizaba la Curia romana, siguiendo los deseos expresados en el concilio. En adelante, la Curia sería órgano de representación y ayuda del papa, y no se la supeditaba al episcopado, como habían deseado algunos obispos. De todas formas, se introdujo toda una serie de modificaciones en la estructura y en la actividad de la Curia. En adelante, el papa no era ya el dirigente de algunas congregaciones; no está ya también en ellas, sino sólo por encima de ellas. Se consolidaba la posición del cardenal secretario de Estado y se preveía una mejor comunicación y coordinación de cada una de las congregaciones. El secretariado de Estado recibía el encargo de garantizar una estrecha vinculación de los dicasterios de la Curia romana entre sí y con el papa. El cardenal secretario podía convocar a los cardenales presidentes de los diferentes dicasterios para celebrar sesiones comunes. Se creaban de nueva planta o se confirmaban un número de cargos y concretamente los secretariados para los cristianos no católicos, para las religiones no cristianas y para los no creyentes, así como la oficina de estadística. Desaparecía la Dataría. Se trasladaba al Consejo para los asuntos públicos de la Iglesia la competencia entre la Iglesia y los diferentes Estados. En el futuro, los cargos de los miembros de las congregaciones tendrían una duración de

38. G. MAY, *Die Aufhebung der kirchlichen Bücherverbote*, en K. SIEPEN - J. WEITZEL - P. WIRTH (dirs.), *Ecclesia et Ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag*, Munich - Paderborn - Viena 1968, 547-571.

39. Estatutos provisionales de la congregación para la doctrina de la fe, de 12 de julio de 1969, relativos a la comisión teológica, en AAS 61 (1969) 540s.

cinco años; transcurrido este período de tiempo, se requería nuevo nombramiento, norma que difícilmente podía estimular el espíritu de responsabilidad y la independencia de las opiniones. Los funcionarios de las congregaciones se eligirían en adelante de entre diversos pueblos, a tenor de sus conocimientos y de su experiencia pastoral. Se cultivaría el contacto con los obispos y se tendrían en cuenta sus puntos de vista. Un detallado reglamento regula los procedimientos que deben seguirse en la Curia.

La organización de la Curia romana establecida por la constitución *Regimini Ecclesiae* sufrió muy pronto nuevas modificaciones. La constitución *Sacra Rituum Congregatio*, de 8 de mayo de 1969, desdoblaba la congregación de ritos y creaba una nueva congregación para la liturgia. Pero la constitución *Constans nobis Studium*, de 11 de junio de 1975, la suprimía de nuevo y la unía a la congregación de sacramentos para formar la nueva «congregación para los sacramentos y la liturgia». El motu proprio *Quo aptius*, de 27 de febrero de 1973, disolvía la cancillería apostólica y trasladaba sus competencias a la secretaría de Estado. La instrucción del cardenal secretario, de 4 de febrero de 1974, relativa a la obligación de guardar secreto sobre los procesos de la Santa Sede en curso de tramitación, deja entrever que la crisis que padece la Iglesia no se detiene ante la Curia romana.

El motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, de 24 de junio de 1969, daba una nueva descripción de las tareas confiadas a los *enviados* y legados papales [40]. La ley creaba una diferencia más acusada respecto de los representantes diplomáticos de la Santa Sede y tenía más en cuenta las circunstancias excepcionales de algunos países. Se fijaba como deber supremo de los legados la misión de fomentar la unión de los obispos con el papa. El 25 de marzo de 1972 el consejo para los asuntos públicos de la Iglesia dictaba una orden para la exploración y nombramiento de candidatos al episcopado en la Iglesia latina [41].

Acogiéndose a afirmaciones relativamente vagas del concilio Vaticano II, se ha creado, sobre todo en los países germanoparlan-

40. W.M. PLÖCHL, *Das neue päpstliche Gesandtschaftsrecht*, en OAfKR 21 (1970) 115-129.

41. T.G. BARBERENA, *Nuevas normas sobre nombramientos de obispos* (texto y comentario), en «Revista Española de Derecho Canónico» 28 (1972) 657-682.

tes, un inmenso aparato de *consejos* en todos los niveles de la actividad eclesial, desde las parroquias hasta la conferencia episcopal. Estas instituciones actúan en el ámbito parroquial incluso por encima de los pastores consagrados. A tenor de una declaración de la congregación para el clero, en el futuro el senado del obispo no es ya el capítulo catedralicio, sino el consejo presbiteral [42]. Se han promulgado numerosos decretos con la intención de impulsar la renovación de los monasterios o con la finalidad de ayudarlos a superar las críticas circunstancias a que se ven sujetos [43]. Se han dictado asimismo amplios complejos normativos para la aplicación de la constitución sobre la liturgia del concilio Vaticano II, empezando por el motu proprio *Sacram Liturgiam*, de 25 de enero de 1964, y pasando por las instrucciones de 26 de septiembre de 1964, 23 de noviembre de 1965, 4 de mayo de 1967, 25 de mayo del mismo año, 29 de mayo de 1969, 5 de septiembre de 1970 y otros numerosos decretos y normas, hasta la circular sobre los prefacios de 27 de abril de 1973, sin que se acierte aún a ver el final de toda esta producción de normas.

Se han presentado nuevos textos para la liturgia y nuevos *Ordines* para la administración de los sacramentos. La constitución *Missale Romanum*, de 3 de abril de 1969, promulgó el misal romano modificado. Ya desde 1965 estaba en vigor la norma de que las misas vespertinas del sábado servían para cumplir el precepto de oír misa el domingo. Se ha extendido cada vez más la práctica de las concelebraciones y de la comunión bajo las dos especies [44]. La instrucción de la congregación de sacramentos *Immensae caritatis*, de 29 de enero de 1973, concedía a los laicos la facultad de distribuir la comunión, ampliaba el número de casos en que se permite comulgar dos veces en el mismo día y mitigaba aún más el precepto del ayuno eucarístico. En determinadas condiciones, puede permitirse la comunión de los no católicos en las Iglesias católicas, a tenor de lo dispuesto en la instrucción del secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos de 1.º de junio de 1972. El motu proprio *Firma in traditione*, de 13

42. H. MÜLLER, *Der Priesterrat als Senat des Bischofs*, en OAfKR 24 (1973) 4-17.

43. Por ejemplo, el escrito apostólico de exhortación *Evangelica testificatio*, de 29 de junio de 1971; decretos de 4 de junio y 8 de diciembre de 1970 y 2 de febrero de 1972; la declaración de 4 de junio de 1970.

44. AAS 57 (1965) 410-412; 64 (1972) 561-563.

de junio de 1974, establecía una nueva regulación sobre el estipendio de las misas. El motu proprio *Sacrum Diaconatus Ordinem*, de 18 de junio de 1967, creó la base legal para la reintroducción del diaconado permanente en la Iglesia latina. Dado que también se preveía la consagración diaconal de hombres casados de edad madura, se producía la primera ruptura de la ley del celibato. Por el motu proprio *Ministeria quaedam*, de 15 de agosto de 1972, se abolían las órdenes menores y el subdiaconado. En su lugar aparecían los «ministerios» de los lectores y acólitos, que también podían ser desempeñados por laicos, aunque no tuvieran la intención de abrazar el estado sacerdotal. El motu proprio *Ad pascendum*, de 15 de agosto de 1972, vinculaba la entrada en el estado sacerdotal con la recepción de la consagración para el diaconado.

El 17 de febrero de 1966 se promulgaba la constitución *Paenitemini*, que suavizaba considerablemente la disciplina penitencial, sobre todo respecto de los ayunos. Un decreto de la congregación para la liturgia, de 2 de diciembre de 1973, establecía un nuevo *ordo* penitencial. La constitución *Sacram Unctionem Infirmorum*, de 30 de noviembre de 1973, daba una nueva regulación al sacramento de la unción de los enfermos, antes llamado extremaunción. Ya el 18 de marzo de 1966, la instrucción *Matrimonii sacramentum* había mitigado la legislación sobre matrimonios mixtos. El decreto *Crescens matrimoniorum*, de 22 de febrero de 1967, suprimía la sanción de nulidad para los matrimonios entre católicos y no católicos de rito oriental que no habían sido celebrados bajo la debida forma canónica. El motu proprio *Matrimonia mixta*, de 31 de marzo de 1970, fue un nuevo retroceso frente a las presiones protestantes, y, por vez primera en la historia de la regulación pontificia de los matrimonios mixtos, se renunciaba a la cláusula que garantizaba la educación católica de los hijos de estos matrimonios. Se ha observado, con razón, que, al promulgar esta ley, el papa se hallaba «sometido a coacción» [45]. La instrucción del Santo Oficio de 5 de julio de 1963 permitía en principio la incineración a los católicos. El motu proprio *Pastoralis migratorum cura*, de 15 de agosto de 1969, regulaba de nuevo la pastoral de los emigrantes.

45. KL. MÖRSDORF, *Matrimonia mixta*, en AfkKR 139 (1970) 349-404.

Fueron numerosos los reglamentos de procedimientos reelaborados o creados de nueva planta. El motu proprio *Sanctitas clarior*, de 19 de marzo de 1969, reorganizaba los procesos de beatificación y canonización. Ante la crisis del celibato sacerdotal, cada vez más extensa y poderosa, Pablo VI insistió en este punto en la encíclica *Sacerdotalis Caelibatus*, de 24 de junio de 1967[46]. El creciente número de secularizaciones de sacerdotes movió a la congregación para la doctrina de la fe a dictar, el 13 de enero de 1971, nuevas normas para la tramitación de los procesos de reducción de los ordenados *in sacris* al estado laical[47]. Para la ejecución del motu proprio *Integrae servandae*, la congregación para la doctrina de la fe publicó, el 15 de enero de 1971, un reglamento que establecía el proceso que debe seguirse en la comprobación de las opiniones doctrinales. El motu proprio *Causas matrimoniales*, de 28 de marzo de 1971, fijaba normas para la aceleración de los procesos matrimoniales en la Iglesia latina. Idéntica misión tenía, respecto de las iglesias orientales, el motu proprio *Cum matrimonialium*, de 8 de septiembre de 1973. La instrucción de la congregación para los sacramentos, de 7 de marzo de 1972, mejoraba las normas establecidas en los procesos para la comprobación de *no consumación del matrimonio*. El decreto de la congregación para la doctrina de la fe de 19 de marzo de 1975 reglamentaba de nuevo la *censura de libros*. En adelante sólo quedaban obligados a someterse a la censura las ediciones y traducciones de la Sagrada Escritura, los libros litúrgicos y sus traducciones, los catecismos y obras teológicas doctrinales. No obstante, se aconsejaba a los clérigos diocesanos y a los miembros de órdenes religiosas solicitar el permiso de sus obispos o de sus superiores para la publicación de obras relacionadas con la religión o con la moral.

Se venía pidiendo con creciente insistencia la creación de un *tribunal competente para los actos administrativos*. La Santa Sede escuchó la petición desde un doble punto de vista. En el marco

46. AAS 59 (1967) 657-697. Cf. también la carta de PABLO VI al cardenal secretario de Estado, Villot, de 2 de febrero de 1970, sobre el celibato, a la vista de las discusiones suscitadas en Holanda, en AAS 62 (1970) 98-103.

47. AAS 63 (1971) 303-308. Sobre este tema: declaración de la congregación para la doctrina de la fe, de 26 de junio de 1972, interpretando el decreto para la aplicación del procedimiento de reducción al estado laical, en AAS 64 (1972) 641-643. Cf. F. ROMITA, *La perdita dello stato clericale*, en «Monitor Ecclesiasticus» 97 (1972) 128-136.

de la reforma de la Curia, se encomendaron al supremo tribunal de la Iglesia, la signatura apostólica, las tareas propias de un tribunal administrativo eclesial. Para atenderlas, se creó una segunda sección de dicha signatura, ante la que puede interponerse recurso cuando el acto administrativo impugnado ha sido dictado por un dicasterio de la Curia romana o cuando dicho acto viola alguna ley. La signatura apostólica no ofrece protección jurídica contra las medidas dictadas por órganos eclesiásticos de inferior rango. Entre 1970 y 1972 se estudiaron algunos proyectos para la creación de tribunales administrativos competentes para los restantes niveles eclesiásticos. Mientras que el primer esquema preveía tres tipos de recursos jurídicos contra actos administrativos onerosos (recurso a los superiores jerárquicos, recurso al tribunal administrativo, querella ante el tribunal ordinario), el segundo esquema prescindía de la posibilidad de presentar querella ante estos últimos tribunales. Aún no se ha promulgado un motu proprio sobre la materia[48].

El 1.° de octubre de 1975, promulgaba Pablo VI, en la constitución apostólica *Romano Pontifici Eligendo*, una nueva regulación de la elección pontificia. Ya el 5 de diciembre de 1973 había planteado el propio papa la cuestión de si no sería aconsejable ampliar el círculo de electores para las elecciones de nuevo pontífice, de modo que tomaran parte en ellas, además del colegio cardenalicio, los patriarcas de las Iglesias orientales y los miembros del consejo del secretariado general del sínodo de obispos. Con todo, la men-

48. *Normae Speciales in Supremo Tribunali Signaturae Apostolicae ad experimentum servandae post Constitutionem Apostolicam Pauli PP. VI Regimini Ecclesiae Universae*, Ciudad del Vaticano 1968; R.A. STRIGL, *Kritische Analyse der im Jahre 1968 zur Erprobung ergangenen Verfahrensordnung für die Apostolische Signatur*, en *Ius Populi Dei. Festschrift R. Bidagor*, Roma 1972 III, 79-111; G. LOBINA, *Rassegna di giurisprudenza della Sectio Altera del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica (1968-1973)*, en «Monitor Ecclesiasticus» 98 (1973) 293-323; «Communicationes» 2 (1970) 191-194; 4 (1972) 35-38; 5 (1973) 235-243; 6 (1974) 32-33; P. WIRTH, *Gerichtlicher Schutz gegenüber der kirchlichen Verwaltung. Modell eines kirchlichen Verwaltunbsgerichts*, en AfkKR 140 (1971) 29-73; I. GORDON, *De iustitia administrativa ecclesiastica tum transacto tempore tum hodierno*, en «Periodica» 61 (1972) 251- 378; M. KAISER, *Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit in der katholischen Kirche?*, en «Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche» 7, Munich 1972, 92-111; P. MONETA, *Il controllo giurisdizionale sugli atti dell'autorità amministrativa nell'ordinamento canonico*, Milán 1973; G. LOBINA, *Elementi di procedura amministrativa canonica*, Roma 1973; J.A. SOUTO, *Algunas cuestiones básicas en torno a una posible ley de procedimiento administrativo*, en «Ius Canonicum» 14 (1974) 14-23; H. SCHMITZ, *Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit. Bericht zum Stand der gesetzgeberischen Arbeiten*, en TThZ 84 (1975) 174-180.

cionada constitución aborda sólo el problema de la libertad y de la independencia del proceso de elección del papa, que corre a cargo de (120 como máximo) cardenales (n.º 33). Se conservan también los conclaves y las tres formas de proceso electoral. Para superar las dificultades que puede entrañar la necesidad de alcanzar la mayoría prescrita de dos tercios más un voto, sobre todo en razón del creciente pluralismo de la Iglesia, se permite a los cardenales, en determinadas circunstancias, contentarse con la mayoría simple más un voto, o con una elección centrada en los dos candidatos que más votos obtuvieron durante los anteriores escrutinios (n.º 76). Una vez aceptada la elección, el elegido es ya de inmediato, a condición de que posea la consagración episcopal, obispo de Roma y, al mismo tiempo, papa y cabeza del colegio de obispos, con la plenitud de poderes sobre la totalidad de la Iglesia (n.º 88).

La revisión del CIC y del derecho de las iglesias orientales

La revisión del CIC sólo pudo acometerse en serio una vez acabado el concilio. La comisión *(Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici recognoscendo)* inició sus tareas el 20 de noviembre de 1965 [49]. Trabajó siempre en estrecho y constante contacto con el sínodo de los obispos, las conferencias episcopales y cada uno de los obispos. En 1967 fue nombrado presidente de la misma Pericle Felici, que había ostentado el cargo de secretario general del concilio Vaticano II. En 1974 la comisión contaba ya con 50 cardenales de 25 naciones. Diez subcomisiones (elevadas más tarde a trece) de consultores se encargaban de la preparación de los esquemas del CIC revisado, que luego eran presentados a la comisión, la cual, a su vez, los hacían llegar a los obispos. Es probable que, una vez acabada la revisión de los esquemas de acuerdo con las observaciones de los obispos, el papa promulgue *ad experimentum* cada una de las codificaciones parciales. Desde 1969 informa sobre los objetivos y los avances de la obra la revista «Communicationes». Los trabajos progresan con lentitud; falta una voluntad enérgica y unificadora. El nuevo texto jurídico debe acomodarse al espíritu del concilio Vaticano II y orientarse, con mayor decisión que el CIC, a las necesidades pastorales, pero conservando al mismo tiempo su carácter jurídico, sin reducirse a una especie de regla sobre la fe y las costumbres. Su jurisprudencia y administración deben proporcionar sólida protección a los derechos subjetivos de las personas físicas y jurídicas. Se reducirán a un mínimo las sanciones. Se dará más amplio alcance al principio de la subsidiariedad. El nuevo código deberá limitarse a la codificación del derecho eclesiástico imprescindible y aplicable en todas las iglesias territoriales. Sobre las instancias legislativas regionales recaerá la tarea de crear las normas de aplicación concreta para las regiones comprendidas bajo su competencia. Deberá consolidarse la posición de los obispos y reconocerse a todos los cristianos un estatuto jurídico común, sobre el que se establecerán a continuación los deberes y derechos vinculados a determinados ministerios y funciones de la Iglesia. Se suavizará el estricto principio de territorialidad de la organización de la Iglesia. En el derecho sacramental y penal deberá darse una mejor coordinación entre el fuero externo y el interno. El sínodo de los obispos, reunido desde el 30 de septiembre hasta el 29 de octubre de 1967, aprobó los diez principios básicos para la renovación del derecho canónico, tal como los había propuesto el cardenal Felici [50].

De los esquemas ya preparados para cada uno de los libros del CIC revisado puede deducirse que la revisión no será de ningún modo una reedición del CIC, sino un código legal radicalmente nuevo. Es muy probable que el derecho eclesiástico modificado quede marcado, en su máxima parte, por las características generales que hemos reseñado. En efecto, de ordinario se introducirán en el CIC revisado, con pocas o con ninguna modificación, las innovaciones jurídicas que se han ido produciendo en la etapa postconciliar. Quedarán defraudadas las tensas esperanzas depositadas en el nuevo derecho. El *esquema del derecho penal*, por citar

49. «Communicationes» 1 (1969) 35-54.

50. *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, en «Communicationes» 1 (1969) 77-85 (= X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici ditae* III, Roma 1972, n.º 3601, col. 5253-5257); ibid. 86-100 (de 187 participantes, 57 *placet*, 130 *placet iuxta modum*, pero en cada una de las cuestiones concretas siempre mayoría de dos tercios); AfkKR 136 (1967) 595s; R. LAURENTIN, *Le premier Synode. Histoire et bilan*, París 1968, 74-86; R. ROUQUETTE, *Une nouvelle chrétienté. Le premier synode épiscopal*, París 1968, 89-107; FR. X. MURPHY - G. MACEOIN, *Synode '67. Aufbruch nach dem Konzil, Eine Chronik*, Paderborn 1969, 64-91.

un ejemplo, presentado el año 1973, adolece de muchos defectos, algunos de ellos graves. El esquema quiere reducir este derecho, simplificarlo y evitar la confusión existente entre el fuero interno y el externo.

Los bautizados no católicos quedan, por principio, excluidos del ámbito de aplicación de las sanciones eclesiásticas. Es muy dudoso que este código penal, tal como lo prevé el esquema, tenga aplicación práctica, debido, entre otras razones, a la exagerada ampliación de la competencia de los derechos particulares y al enorme número de poderes de gracia. Al igual que ocurría ya en el CIC, también en el nuevo esquema el derecho penal se mezcla con el disciplinario.

Además de estos defectos técnicos, el esquema adolece también de graves fallos teológicos. La propuesta del canon 16, párrafo 1, por ejemplo, según la cual la excomunión no impide la recepción del sacramento de la penitencia, destruye la conexión eclesiológica entre la excomunión y el sacramento de la confesión y presenta además la contradicción interna de que ya no se mantienen en el mismo plano la excomunión y la reconciliación con la Iglesia.

En cambio, el *esquema del nuevo derecho matrimonial eclesiástico*, enviado a los obispos el año 1975, satisface, a pesar de ciertos puntos débiles, las exigencias de tipo teológico y canónico que debe cumplir la codificación de esta materia. Deja intacta la estructura del derecho matrimonial del CIC y procede, en términos generales, con cautela en la integración de la evolución jurídica registrada desde 1918. Se amplían las competencias legislativas de la conferencias episcopales y las facultades de los obispos, pero dentro de unos límites admisibles. En el esquema se elimina, por desgracia, el concepto y la jerarquización de los «fines del matrimonio». Los impedimentos matrimoniales sufren una fuerte limitación. Se determina bajo una fórmula nueva la voluntad matrimonial y se analizan a fondo los defectos de conocimiento. Se introduce de nuevo el concepto de engaño doloso. Se utiliza con mayor generosidad la potestad matrimonial. Se reduce notablemente el círculo de personas obligadas a contraer matrimonio en forma canónica. Los católicos que se han separado formal o públicamente de la Iglesia quedan liberados de dicha obligación (can. 319, párrafo 1).

A partir de la muerte de Pío XII, y como consecuencia de la evolución que entonces se puso en marcha, quedó paralizada *la codificación del derecho de las iglesias orientales.* La resistencia de algunas jerarquías contra ciertas tendencias de la codificación, la crisis de disciplina en la Iglesia, la creciente hostilidad al derecho y las repercusiones del concilio Vaticano II no eran factores favorables al avance de los trabajos de codificación. Debían tenerse en cuenta las nuevas tendencias surgidas a la luz. En consecuencia, el 10 de junio de 1972, Pablo VI creó una nueva comisión para la revisión del derecho de las iglesias orientales *(Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Orientalis recognoscendo)*, presidida por el cardenal J. Perecattil, arzobispo de Ernakulam (India) para los cristianos siromalabares [51]. Su misión consistía en reelaborar tanto las secciones del derecho de las iglesias orientales ya en vigor como las aún no publicadas. El 18 de marzo de 1974 señaló el papa dos objetivos a la comisión: armonizar el derecho de las iglesias orientales con las decisiones del concilio Vaticano II y conservar fielmente las tradiciones de aquellas iglesias [52]. La comisión publica una hoja informativa, con el título de «Nuntia».

Desde el concilio Vaticano II, algunos obispos y teólogos defienden la necesidad de un proyecto de ley constitucional de la Iglesia, la *Lex Ecclesiae Fundamentalis.* El 20 de noviembre de 1965, Pablo VI aludió al tema dándole una forma interrogativa [53]. Ahora bien, lo cierto es que, ya de entrada, la Iglesia posee una constitución en el sentido material de las palabras, cuyas normas se hallan dispersas en diversas fuentes jurídicas, y sobre todo en el CIC. Una constitución en sentido formal, es decir, una ley constitucional debería sintetizar las normas esenciales y características del ordenamiento jurídico fundamental de la Iglesia y fijar el alcance y los límites de las legislaciones particulares de las Iglesias territoriales. Una ley de este tipo es de imperiosa necesidad, a la vista de la creciente particularización del derecho eclesial, si quiere garantizarse la integración de las partes en el todo y, sobre todo, si se quiere facilitar la comprobación *a posteriori* de las le-

51. AfkKR 141 (1972) 238.
52. «Communicationes» 6 (1974) 14-19.
53. AAS 57 (1965) 985.

gislaciones particulares desde la perspectiva de su compatibilidad con el derecho de la Iglesia universal.

El año 1971 se envió oficialmente a los obispos el esquema de una *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, tras varias reelaboraciones llevadas a cabo por la comisión para la revisión del CIC. De los 1306 obispos que tomaron posición sobre el tema, 593 contestaron con un *placet*, 462 con *placet iuxta modum* y 215 con *non placet* [54]. El esquema cumplía bien el cometido de atenerse al espíritu y la letra del concilio Vaticano II, unir el derecho con la teología y expresarse en un lenguaje pastoral. En sus 95 cánones, hay más de 300 pasajes que reproducen fórmulas de los textos del concilio Vaticano II. El esquema codificaba además de excelente forma los derechos fundamentales de los católicos. Aun así, se le hicieron críticas desde tres frentes. Un primer grupo lo aceptaba en sus líneas esenciales, pero deseaba que se introdujeran algunas mejoras, tanto de carácter jurídico como de contenido. La dificultad de fijar la obligatoriedad jurídica de algunas fórmulas teológicas o, lo que es lo mismo, de traducirlas a normas, explica el gran número de propuestas de corrección sugeridas por este grupo. Un segundo grupo estaba en principio de acuerdo con la idea de una *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, pero rechazaban, como de imposible utilización, el esquema propuesto. Lo consideraban un obstáculo para las evoluciones que estaban ya en marcha en la Iglesia y, sobre todo, para los esfuerzos ecuménicos. Un tercer grupo rechazaba toda codificación del derecho constitucional de la Iglesia. En muy buena parte, su crítica no se dirigía contra el esquema, sino contra la estructura misma, jerárquica y jurídica, de la Iglesia.

De hecho, el esquema de la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* se mantiene a todas luces dentro de la tradición eclesiástica y rechaza toda promiscuidad y capricho. Si la Iglesia única de Cristo es la Iglesia católica romana (can. 2, párrafo 1) no existe la menor posibilidad de designar unívocamente como Iglesias a las comunidades religiosas no católicas. Si el papa posee el poder supremo e inmediato sobre toda la Iglesia (can. 34, párrafo 1), es inadmisible que se quiera reducir su posición a la de una especie de secretario general. Si el obispo es el legislador único de su diócesis

54. AfkKR 142 (1973) 217

(can. 81, párrafo 2), no pueden dictar normas las instituciones sinodales de sacerdotes y laicos. Si todo fiel cristiano tiene derecho a celebrar los cultos litúrgicos de acuerdo con las prescripciones de su rito (can. 15), carecen de toda base los experimentos y manipulaciones de la liturgia. Aunque los argumentos esgrimidos por los adversarios de la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* incurrían en múltiples contradicciones, Pablo VI se dejó impresionar por la resistencia. Ordenó retirar el esquema y remitirlo a la comisión para ulteriores reelaboraciones.

Es probable que la redacción revisada de la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* apenas tenga, de acuerdo con los deseos de numerosos obispos, afirmaciones teológicas fundamentales. Debería destacarse con mayor énfasis el carácter jurídico de la ley y, sobre todo, su capacidad vinculante, respecto de todos los preceptos legales de rango inferior. Deberá completarse el elenco de los derechos fundamentales de los fieles. Y, en fin, deberán mencionarse los órganos eclesiales de la Iglesia universal y de las iglesias territoriales, entre ellos, también los «consejos».

El original de este capítulo estaba ya redactado a finales del año 1974. De ahí que sólo se hayan dado algunas pocas noticias sobre la evolución registrada desde aquella fecha.

VI. LA POLÍTICA CONCORDATARIA DE LA SANTA SEDE DESDE 1918 A 1974

Por Georg May

Profesor de la Universidad de Maguncia

FUENTES: *Acta Apostolicae Sedis* 1908-1974; A. MERCATI, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civile*, 2 vols., Roma 1919-1954; Z. GIACOMETTI, *Qellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche*, Tubinga 1926; A. GIANNINI, *I concordati postbellici*, 2 vols., Milán 1929-1936; J.M. RESTREPO RESTREPO, *Concordats conclus durant le Pontificat de Sa Sainteté le Pape Pie XI traduits en Latin et en Français*, Roma 1934; M. NASALLI-ROCCA DE CORNELIANO, *Concordatorum Pii XI P.M. Concordantiae*, Roma 1940; PATTI LATERANENSI, *Convenzioni e Accordi successivi fra il Vaticano e l'Italia fino al 31 dicembre 1945*, Ciudad del Vaticano 1972; *Convenzioni ed accordi fra il Vaticano e l'Italia*, vol. II. *Dal 1.º Gennaio 1946 al 31 Dicembre 1954*, Ciudad del Vaticano 1955; A.J. PEASLEE, *Constitutions of Nations*, 3.ª edic., 4 vols. public. por D. PEASLEE XYDIS, La Haya 1965-1970; A. PERUGINI, *Concordata vigentia*, Roma 1950, H. LIERMANN (dir.), *Kirchen und Staat*, 2 vols., *(Veröffentlichungen der Instituts für Staatslehre und Politik*, Maguncia, vol. 5), Munich 1954-1955; W. WEBER, *Die deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart*. Texto con la documentación oficial, las normas complementarias, síntesis comparativa, citas de la Escritura e índice temático, 2 vols., Gotinga 1962-1971; J. WENNER, *Reichskonkordat und Länderkonkordate*, Paderborn ²1964; L. SCHÖPPE, *Konkordate seit 1800. Originaltext und deutsche Übersetzung der geltenden Konkordate*, Francfort del Meno - Berlín 1964; id., *Neue Konkordate und konkordatäre Vereinbarungen. Abschlüsse in den Jahren 1964-1969. Nachtrag zu «Konkordate seit 1800»*, Francfort del Meno - Berlín 1964 *(Veröffentlichungen des Institut für Internationales Recht an der Universität Kiel* 65), Hamburgo 1970; E.R. HUBER - W. HUBER (dirs.), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts*, vol. I: *Staat und Kirche von Ausgang des alten Reichs*

bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, Berlín 1973; A. LÄPPLE, *Der Religionsunterricht 1945-1975. Dokumentation eines Weges*, Aschaffenburg 1975.

BIBLIOGRAFÍA: F. VON LAMA, *Papst und Kurie in ihrer Politik nach dem Weltkrieg*, Illertissen, Baviera 1925; E.R. HUBER, *Verträge zwischen Staat und Kirche im Deutschen Reich (Abhandlungen aus dem Staats und Verwaltungsrecht sowie aus Völkerrecht*, n.º 44), Breslau 1930; G.J. EBERS, *Staat und Kirche im neuen Deutschland*, Munich 1930; N. HILLING, *Die Konkordatsfrage*, en AfkKR 110 (1930) 121-135; E. SCHNEIDER, *Die Umschreibung der Bistümer in den Nachkriegskonkordaten*, Padeborn 1930; U. STUTZ, *Konkordat und Codex*, en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil-hist. Classe* XXXII, Berlín 1930, 683-706; A.M. KOENIGER, *Die neuen deutschen Konkordate und Kirchenverträge mit der preussischen Zirkumskriptionsbulle (Kanonische Studien und Texte*, vol. 7), Bonn, Colonia 1932; A. BERTOLA, *Attività concordataria e codificazione del diritto della chiesa*, en «Archivo Giuridico "*Filippo Serafini*"» 111 (1934) 137-177; G. GOETZ, *Die schulrechtlichen Bestimmungen der neueren und neusten europäischen Konkordate in ihrer Beziehung zur jeweiligen staatlichen Schulgesetzgebung*, tesis de teología católica, Friburgo de Brisgovia, Lam, Baviera 1936; L. SALVATORELLI, *La politica della Santa Sede dopo la guerra*, Milán 1937; Y. DE LA BRIÈRE, *Le droit concordataire dans la Nouvelle Europe*, en «Recueil des Cours» 63 (1938) 367-468; H. BARION, *Die kirchliche Betreuung völkischer Minderheiten*, en «Jahrbuch der Akademie für Deutsches Recht» 5 (1938) 25-36; id., *Konkordat und Codex*, en *Festschrift Ulrich Stutz zum siebzigsten Geburtstag dargebracht von Schülern, Freunden und Verehrern (= Kirchenrechtliche Abhandlungen*, n.ºs 117 y 118), Stuttgart 1938, 371-388; M. BENDISCIOLI, *La politica della Santa Sede. Direttive-organi-realizzazione. 1918-1938*, Florencia 1939; W. WEBER, *Die politische Klausel in den Konkordaten*, Hamburgo 1939; H. BARION, *Über doppelsprachige Konkordate. Eine konkordatstechnische Studie*, en «Deutsche Rechtswissenschaft» 5 (1940) 226-249; L. LINK, *Die Besetzung der kirchlichen Ämter in den Konkordaten Papst Pius' XI.* (= «Kanonistische Studien und Texte», vol. 18-19), tesis de teología católica en Münster, Bonn 1942; J.H. KAISER, *Die Politische Klausel der Konkordate*, Berlín - Munich 1949; J. SALOMON, *La politique concordataire des États depuis la fin de la deuxième guerre mondiale*, en «Revue générale de droit international public» 59 (1955) 578-623; H.H. SCHREY, *Die Generation der Entscheidung. Staat und Kirche in Europa und im europäischen Russland bis 1953*, Munich 1955; R. METZ, *Le choix des évêques dans les récents concordats (1918-1954)*, en «L'Année Canonique» 3 (1956) 75-98; H. SCHMIEDEN, *Recht und Staat in den Verlautbarungen der katholischen Kirche*, Bonn ²1961; H. MAIER, *Kirche und Staat seit 1945. Ihr Verhältnis in den wichtigsten europäischen Ländern*, en «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht» 14 (1963) 558-590, 694-716, 741-773; G. CATALANO, *Problematica giuridica*

dei concordati, Milán 1963; A. ALBRECHT, *Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie*, Friburgo de Brisgovia 1965; *Das Verhältnis von Kirche und Staat. Erwägungen zur Vierfalt der geschichtlichen Entwicklung und gegenwärtigen Situation* («Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern», n.º 30), Wurzburgo 1965; A. HOLLERBACH, *Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland* («Juristische Abhadlungen» 3), Francfort del Meno 1965; J. LUCIEN-BRUN, *Une nouvelle étape dans le droit concordataire*, en «Annuaire français de droit international» 11 (1965-66) 113-121; R. METZ, *L'Intervention du pouvoir civil dans la nomination des évêques, des vicaires apostoliques et des vicaires aux armées, d'après les conventions signées au cours des années 1955 à 1965*, en «Revue de droit canonique» 16 (1966) 219-250; C.M. CORRAL SALVADOR, *Libertad de la Iglesia e intervención de los Estados en los nombramientos episcopales*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 21 (1966) 63-92; K. RAHNER - H. MAIER - U. MANN - M. SCHMAUS, *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche*, Munich 1966; KL. OBERMAYER, *Die Konkordate und Kirchenverträge im 19. und 20. Jahrhunderte*, en W.P. FUCHS (dir.), *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte*, Stuttgart - Berlín - Colonia - Maguncia 1966, 166-183; P. ZEPP, *Die Religionsfreiheit in den Konkordaten*, en H. LENTZE - I. GAMPL (dirs.), *Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchtl zum 60. Geburstag*, Viena 1967, 417-425; O. DIBELIUS, *Überstaatliche Verbindungen der Kirchen und Religionsfreiheit*, tesis jurídica, Bonn 1967; H. REIS, *Konkordat und Kirchenvertrag in der Staatsverfassung*, en «Jahrbuch des öffenlichen Rechts der Gegenwart», nueva serie, 17 (1968) 165-394; G. LAJOLO, *I concordati moderni. La natura giuridica internazionale dei concordati alla luce di recente prassi diplomatica. Successione di Stati - Clausola «rebus sic stantibus»* («Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di Scienze Teologiche» 1), Brescia 1968; A. HOLLERBACH, *Die neuere Entwicklung des Konkordatsrechts*, en «Jahrbuch des öffenlichen Rechts der Gegenwart», nueva serie, 17 (1968), 117-163; A.W. ZIEGLER, *Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart*, 3 vols., Munich 1969-74; A. DE LA HERA, *Confesionalidad del Estado y libertad religiosa*, en «Ius Canonicum» 12 (1972) 86-104; R. MOYA, *El concordato en las actuales relaciones entre la Iglesia y el Estado*, en «Angelicum» 49 (1972) 348-366; C. CORRAL, *De relatione inter Ecclesiam et Statum in Schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis*, en «Periodica» 61 (1972) 625-645; P. LEISCHING, *Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas. Ein Überblick* (rombach hochschul paperback band 59), Friburgo de Brisgovia 1973; J. SARTORIUS, *Staat und Kirchen im francophonen Schwarzafrika und auf Madagaskar. Die religionsgeschichtliche Entwicklung von Beginn der Kolonialzeit bis heute* («Ius Ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und Staatskirchenrecht», tomo 19), Munich 1973.

LA ERA CONCORDATARIA DURANTE LOS PONTIFICADOS DE PÍO XI Y PÍO XII

Hasta el comienzo de la segunda guerra mundial

Punto de partida, motivos y características generales

La primera guerra mundial finalizó con una convulsión profunda del entramado de los pueblos y los Estados. Los tratados firmados a partir de 1918 no constituían una sólida garantía de paz entre las naciones, porque carecían de la dosis indispensable de justicia y comprensión. Las fronteras estatales fijadas en ellos estaban a menudo en abierta contradicción con la situación etnográfica. Las minorías seguían sujetas a opresión. En el interior de numerosos países el fermento y la agitación se convirtieron en situación permanente. En la mayoría de los Estados europeos, que, al acabar la primera guerra mundial, habían iniciado su andadura como democracias parlamentarias, se instalaron, al cabo de poco tiempo, regímenes totalitarios: en aquéllas, la actitud de los gobiernos frente a la Iglesia estuvo marcada, en términos generales, por la inestabilidad; en aquéllos, por el capricho. La Iglesia se vio casi siempre reducida a una posibilidad de debilidad, sin otro recurso que confiar en la buena voluntad de los Estados con quienes entablaba negociaciones. Es cierto que los textos constitucionales de casi todos los países contenían cláusulas que garantizaban la libertad y el ejercicio de la religión. Pero de la simple lectura de estos textos constitucionales no cabe deducir ninguna conclusión segura sobre las relaciones reales de la Iglesia y el Estado en el terreno práctico. La situación dependía, en buena parte, de la interpretación y aplicación de dichos textos, de las ideologías imperantes y sobre todo de la religiosidad del pueblo y del poder espiritual de la Iglesia en cada uno de los países.

El ordenamiento jurídico de las relaciones entre la Iglesia y el Estado es sólo un sector de la realidad total de dichas relaciones. Este ordenamiento convertía en obligatorios los modelos y las normas por las que debía configurarse la mutua posición de Iglesia y Estado, pero en la medida en que esto sucedía de hecho, la

relación entre Iglesia y Estado se convertía en relación de derecho. Ahora bien, no debe confundirse la situación de la política eclesiástica de un Estado con su situación jurídica. Normalmente, las constituciones permiten configurar de varias formas —dentro de un marco establecido— las relaciones entre Iglesia y Estado. Así por ejemplo, en muchos países la garantía constitucional de libertad religiosa estaba en abierta contradicción con la realidad jurídica. Hubo incluso algunos Estados en los que la libertad religiosa no existía (o al menos no sin cortapisas) ni siquiera como derecho al ejercicio de la libertad personal y privada. Cuando se trataba de Estados de derecho, la Iglesia no podía renunciar a una moderada inserción en el Estado, porque de esta manera se ponían a salvo sus posibilidades de actuación en el seno de la sociedad. A juicio de la Iglesia, la calidad de una corporación de derecho público era una manera relativamente más adecuada para poder cumplir su misión en la esfera del derecho (estatal).

Hubo una serie de países que se inclinaron por la separación jurídica y constitucional entre Iglesia y Estado. Pero la implantación práctica de dicha separación presentaba enormes diferencias de unos países a otros. El concepto de separación entre Iglesia y Estado es sumamente equívoco y, por consiguiente, inutilizable sin unas explicaciones complementarias que definan bien las relaciones en el ámbito del derecho religioso de un país. Puede invocarse la separación para liberar a la Iglesia de la presión del Estado, pero también para debilitar su posición como defensora y portavoz de los valores religiosos. Cuando un Estado de derecho opta por la separación, lo hace con la idea de poner fin, en la medida de lo posible, a las relaciones con las sociedades religiosas, pero esto no quiere decir que deba también poner fin a la actuación de estas sociedades; esta separación ni siquiera excluye el reconocimiento jurídico y formal de una o de varias iglesias ni tampoco, por ende, la conclusión de acuerdos con ellas.

La legislación de numerosos países en el tema de la separación siguió, de forma más o menos consciente, el modelo de la ley francesa de 9 de diciembre de 1905 [1] que, ciertamente, no estaba dictada por un espíritu de buena voluntad hacia la Iglesia católica.

1. Giacometti, *Quellen* 272-286.

Por otra parte, un sistema unitario de política eclesiástica de un Estado puede suponer un pesado lastre para la Iglesia, puede comprometerla y hasta paralizarla. Ni siquiera un concordato que mantenga el adecuado equilibrio entre los intereses de la Iglesia y los del Estado y que sirva tanto al establecimiento como a la promoción de una adecuada colaboración entre ambos garantiza ya por sí solo y automáticamente, unos resultados favorables para la vida de la Iglesia. En la práctica, que la relación jurídica entre Iglesia y Estado favorezca o perjudique a la religión depende mucho de las multiformes fuerzas configuradoras y de los factores de poder de un país. El CIC no analizó a fondo el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, de modo que sólo se refería a él ocasionalmente, cuando la materia así lo exigía. Se mantenían en vigor las disposiciones jurídicas concertadas con los Estados, incluso cuando eran opuestas a las dictadas por el CIC (canon 3). Se respetaron hasta cierto punto las circunstancias vigentes en los Estados religiosamente neutrales, por ejemplo respecto de la legislación matrimonial.

Al finalizar la primera guerra mundial, en numerosos países surgió la imperiosa necesidad de proceder a una *reordenación de las relaciones con la Iglesia.* El mapa político europeo había sufrido profundas modificaciones, sobre todo en el este y sudeste. La masa territorial de la Rusia zarista y de la doble monarquía austrohúngara se había desmembrado en un gran número de nuevos Estados. En otros países se produjeron notables transformaciones territoriales y cambios en las formas de gobierno. La inflación provocó enormes convulsiones financieras. La Sede Apostólica intentó hacer frente a la nueva situación sobre todo mediante el recurso de entablar relaciones diplomáticas y concluir acuerdos a nivel estatal. En la alocución ante el consistorio del 21 de noviembre de 1921 [2] declaraba el papa Benedicto xv (1914-1922) que muchos de los antiguos concordatos habían perdido su vigencia y su aplicabilidad en razón de los grandes cambios estatales de los últimos años. Según el pontífice, debería considerarse extinguido un concordato cuando la personalidad jurídica de un Estado no coincidía con la autoridad que firmó, en su tiempo, el concordato con

2. AAS 13 (1921) 521s.

la Santa Sede. Y añadía que la Iglesia estaba dispuesta a entablar negociaciones con los gobiernos, dejando siempre a salvo su dignidad y libertad. El papa daba así a conocer su disposición a concluir nuevos concordatos que respondieran a las nuevas y modificadas situaciones.

De hecho, este discurso de Benedicto XV provocó una oleada de concordatos y de otros convenios, de tal modo que está justificado hablar de una *era concordataria* en el período entre guerras e incluso después. Con la firma de estos concordatos la Santa Sede pretendía, ante todo, garantizar la libertad de la vida religiosa y la de la Iglesia misma, al contraer con los estados unas mutuas obligaciones jurídicas. Tenía, además, interés en que los estados reconocieran la posición de la Iglesia y su ordenamiento. Por otra parte, era preciso difundir e implantar el CIC, y esto no podía conseguirse sin una actitud tolerante de los estados. Había toda una serie de cuestiones en el ámbito de las *res mixtae*, tales como la educación escolar, la enseñanza religiosa, el matrimonio, la vida de las asociaciones y de las órdenes religiosas y los bienes de éstas, que sólo podía regularse de forma satisfactoria de mutuo acuerdo con las autoridades estatales. En estas cuestiones era de primordial importancia para la Santa Sede asegurar la educación religiosa de los niños, sobre todo mediante la garantía de la institución de escuelas católicas.

Había que proceder también a una circunscripción y organización eclesiástica acorde con las nuevas realidades políticas y jurídicas. La nueva delimitación de fronteras trazada por los tratados de paz había creado, por otra parte, numerosos problemas de minorías que entrañaban, para la Iglesia, la amenaza de graves conflictos con las mayorías — imbuidas de sentimientos nacionalistas — de los nuevos estados. De ahí que no pocos de los concordatos de la postguerra se enderezaran a la protección religiosa de estas minorías. La Santa Sede procuraba, como norma, consignar en concordatos de la máxima amplitud posible las iniciativas y deseos de los gobiernos sobre los puntos concretos discutidos en las negociaciones. Aunque muchas veces la normativa establecida no era satisfactoria o el contenido del tratado era exiguo, la Santa Sede estimaba que ya el simple hecho de haber llegado a un acuerdo con un Estado era un punto positivo. De hecho, en no pocos Es-

tados existía una radical oposición a todo tipo de convenios con la Iglesia. Cuando las circunstancias fueran más favorables, resultaría más fácil avanzar a partir del estadio ya conseguido.

Por la otra parte, algunos nuevos estados procuraban consolidar y acrecentar su recién lograda existencia mediante la firma de acuerdos con el más antiguo soberano de Europa. La pérdida de los estados pontificios no sólo no había disminuido el prestigio del papado, sino que incluso lo había aumentado. También la Santa Sede estaba dispuesta a contribuir a la consolidación de los nuevos estados a su alcance, con la convicción de que así servía a la causa de la paz. La oración litúrgica en favor del país consolidaba, por ejemplo, la vinculación de Iglesia y Estado y equivalía a proclamar el interés de la Iglesia por el bienestar de la nación. Los estados estaban interesados en una organización clara y permanente de la Iglesia católica en su territorio, en la coincidencia de las demarcaciones eclesiásticas con las fronteras estatales, en el nombramiento de obispos leales y en la formación de un clero en el que poder confiar desde el punto de vista de los sentimientos nacionales. Pero, sobre todo, los nuevos estados ponían gran empeño en que no se sometieran regiones o monasterios de su territorio a obispos o superiores de otros países, o en que se pusiera fin a esta situación, si existía con anterioridad. El CIC, en cuanto fuente clara y precisa del derecho de la Iglesia, facilitó a los estados la tarea de firmar tratados con la Iglesia. Sabían bien a qué se obligaban y quedaba considerablemente simplificada la interpretación y la aplicación de las normas concordatarias.

Los concordatos son sistemas de concesiones mutuas entre la Iglesia y el Estado. En la mayoría de los casos, la Iglesia recibía mucho más que daba. De ahí que, acabada la primera guerra mundial, los Estados para quienes el principio de separación procedía de una ideología hostil a la Iglesia, se negaran en general a firmar estos convenios. De hecho, sólo se establecieron, de ordinario, con aquellos Estados que reconocían a la Iglesia una posición de derecho público.

Cada una de las normas contenidas en los concordatos son, aisladamente consideradas, derecho particular eclesial, pero, contempladas en su conjunto, configuran, en virtud de su repetida presencia, el sustrato de un derecho común, el *ius concordatarium*,

sobre unas cuestiones determinadas. El derecho concordatario del período entre guerras fue relativamente homogéneo; las formas e instituciones jurídicas utilizadas en él mostraban amplias coincidencias. Esta similitud procedía de una doble raíz. En primer lugar, para sus negociaciones la Iglesia partía del derecho canónico, cuya codificación acababa de llegar a feliz término y ofrecía, por consiguiente, una base de partida esencialmente uniforme. En segundo lugar, la conclusión de un concordato venía sólidamente influida por los anteriores. De hecho, los concordatos ya existentes servían, en mayor o menor medida, de modelo para los siguientes.

En concreto, la Iglesia buscaba poner a salvo, a través de los concordatos, un mínimo de aquellas *garantías y prerrogativas* que le competen según el derecho canónico. De ahí que los tratados repitan en diversas formas los principios y garantías ya expresadas por las constituciones de cada país respectivo. La Iglesia ponía particular énfasis en su independencia frente al Estado en el tema de la provisión de los cargos y oficios eclesiásticos. Por consiguiente, numerosos concordatos estipulaban que los obispos serían libremente nombrados por el papa (CIC, c. 329, párrafo 2). A los gobiernos se les concedía de ordinario (en parte en sustitución de su antiguo derecho de presentación) el derecho a expresar reservas de índole política general (la llamada cláusula política) antes del nombramiento de obispos residenciales o de coadjutores con derecho a sucesión.

A tenor de los anteriores principios, los concordatos firmados por Pío XI contenían de ordinario normas sobre el nombramiento de canónigos y párrocos, sobre las escuelas y facultades teológicas, sobre la vigilancia de los obispos en el campo de la educación religiosa y moral de la juventud, sobre las libertades y la capacidad jurídica de las órdenes religiosas. Para poder enseñar en nombre de la Iglesia se requería la *missio* canónica [3]. Se garantizaba a los clérigos una especial protección jurídica en el ejercicio de sus ministerios. Las necesidades de la pastoral indujeron a la Santa Sede a prohibir en algunos casos a los eclesiásticos la adscripción a

3. H. Fiatien, *Missio canonica*, en Th. Filthaut - J.A. Jungmann (dirs.), *Verkundigung und Glaube, Festgabe für Franz X. Arnold*, Friburgo de Brisgovia 1958, 123-141.

partidos políticos. Quedó garantizado el derecho de las minorías a recibir instrucción religiosa en su lengua materna [4].

Muchos concordatos reconocían la capacidad legal de las personas jurídicas eclesiásticas para adquirir, poseer y administrar bienes. En algunos casos, se aludía en ellos a cánones concretos del CIC o se mencionaban expresamente otras normas eclesiásticas. Pero, de ordinario, se hacía una referencia genérica al derecho (o a los principios básicos) de la Iglesia, por ejemplo en el sentido de que los problemas referentes a personas o cosas eclesiásticas, no expresamente reguladas en el concordato, se resolverían según el derecho eclesiástico. Finalmente, fue norma frecuente introducir en los tratados una cláusula según la cual, en caso de producirse diferencias de interpretación, ambas partes se comprometían a buscar, de mutuo acuerdo, una solución amistosa. De este modo, se dificultaba la denuncia o la ruptura por una de las partes y, al mismo tiempo, se mantenía abierta la puerta a nuevas negociaciones.

Puede decirse que, desde la primera guerra mundial, se fueron considerando, cada vez más acentuadamente, los concordatos como la forma más adecuada para regular las relaciones entre la Iglesia y los estados. En el curso de las negociaciones la Santa Sede consultaba regularmente al episcopado del país afectado, cuyos deseos y puntos de vista se tenían en cuenta siempre que las circunstancias lo permitían. En las negociaciones participaban directamente algunos destacados representantes del episcopado. De ordinario, la Santa Sede procuraba que la firma de los acuerdos tuviera lugar en el Vaticano.

Con mirada retrospectiva puede comprobarse que los concordatos no consiguieron plenamente sus objetivos. Las circunstancias y la evolución de los acontecimientos dificultaron en muy buena parte su implantación y ejecución. En su inmensa mayoría quedaron anulados por la segunda guerra mundial y sus consecuencias. Al firmarlos, la Santa Sede tenía de ordinario excelente información sobre la realidad del país signatario. Con todo, en algunos

4. Th. Grentrup, *Religion und Muttersprache*, Münster de Westfalia 1932, 458-524. W Hasselblatt, *Reichskonkordat und Minderheitenschutz*, en «Nation und Staat» 6 (1932-1933) 690-695.

casos parece que sobreestimó la capacidad real de las fuerzas dispuestas a la cooperación.

De todas formas, la política concordataria era correcta y necesaria. Con ella, la Santa Sede daba a entender que, en sus relaciones con los estados, no apostaba a todo o nada, sino que reconocía las situaciones reales y estaba dispuesta a aceptar soluciones de compromiso. La firma del acuerdo, en cuanto tal, testificaba ante todo el mundo la pretensión y la capacidad de la Santa Sede para representar a la Iglesia católica al más alto nivel y de forma decisoria. Por otra parte, los concordatos confirmaban la conciencia de que los católicos estaban protegidos y defendidos por la dirección suprema de la Iglesia y eran tomados en serio por los gobiernos de sus países. Estos convenios marcaban límites que no se podían traspasar; proporcionaron a la Iglesia una base jurídica indiscutible y, en numerosos casos, impidieron que las cosas adquirieran peor sesgo. La legislación que establecía la separación entre la Iglesia y el Estado y la política concordataria de la Santa Sede contribuyeron a superar, desde diversos puntos de partida, los sistemas de iglesias nacionales y del dominio del Estado sobre la Iglesia, y a conferir a la Iglesia una auténtica autonomía, para cuya regulación el CIC demostró ser, considerado en su conjunto, un eficaz instrumento.

Los concordatos particulares con los nuevos estados

Por razones de política tanto interior como exterior, la mayoría de los nuevos estados de Europa oriental y sudoriental estaban bien dispuestos a concluir acuerdos con la Sede Apostólica. Con todo, la firma contaba también de ordinario con obstáculos, procedentes casi siempre del laicismo, de los crispados nacionalismos y de la actitud hostil de las comunidades religiosas no católicas, sobre todo de las ortodoxas.

El 30 de mayo de 1922 concluyó Pío XI un concordato con Letonia [5], país cuya población era predominantemente no católica.

5. A. VAN HOVE, *Le Concordat entre le Saint-Siège et le gouvernement de Lettonie (3. novembre 1922)*, en NRTh 50 (1923) 132-143; A. GIANNINI, *Il Concordato con la Lettonia*, en «L'Europa Orientale» 5 (1925) 653-658.

Su vigencia se fijaba en tres años, aunque era tácitamente prorrogable, de año en año, con un plazo de denuncia de seis meses. Se creó un arzobispado exento en Riga. Para poder ocupar su cargo, el arzobispo debía jurar fidelidad al régimen. Esta cláusula reaparecía también en los siguientes concordatos.

En Polonia, cuyas fronteras territoriales fueron controvertidas hasta finales de 1924, hasta el 10 de febrero de 1925 no pudo cumplirse el mandato constitucional de regular, mediante un concordato con la Santa Sede, las futuras relaciones entre la Iglesia y el Estado [6]. El concordato polaco significó una reorganización de la Iglesia en este país (cinco provincias eclesiásticas de rito latino, con 21 obispados, una provincia de rito bizantino y una archidiócesis de rito armenio) y reguló concretamente los problemas referentes a la provisión de cargos eclesiásticos, la enseñanza religiosa y los bienes eclesiásticos. La Santa Sede dio muestras de particular generosidad y benevolencia respecto de Polonia. El art. 19, párrafo 2, punto 2 del concordato privaba del cargo de párrocos a todos los eclesiásticos cuyas actividades pudieran amenazar la seguridad del Estado. Esta cláusula confería al gobierno polaco un derecho — hasta entonces excepcional — sobre la provisión de las parroquias [7].

El 10 de mayo de 1927 se firmó el concordato con Rumania [8], aunque, dada la resistencia de los círculos ortodoxos, no pudo ser ratificado hasta el año 1929. En su virtud, la Iglesia católica rumana se organizaba en una provincia eclesiástica griega y otra latina, con cuatro obispados sufragáneos cada una, además de un jerarca espiritual para los armenios. Al igual que en Polonia, también aquí el Estado puso particular énfasis en que los párrocos

6. A. SÜSTERHENN, *Das polnische Konkordat von 10. Februar 1925*, tesis jurídica, Colonia 1928; FR. GRÜBEL, *Die Rechtslage der römich-katholischen Kirche in Polen nach dem Konkordat von 10. Februar 1925*, Leipzig 1930; H. BEDNORZ, *Le Concordat de Pologne de 1925. Nomination aux Sièges Episcopaux et aux Paroisses. Commentaire avec comparaison aux autres Concordats d'après-guerre*, París 1938; R. SOBAŃSKI, *Das erste polnische Plenarkonzil — seine Bedeutung für den Integrationsprozess der Bevölkerung Polens zwischen den beiden Weltkriegen*, en OAfKR 26 (1975) 143-158.

7. Cf. R. JACUZIO, *Il diritto di opposizione riservato al governo nella nomina dei parrocci*, en «Il Diritto concordatario» 2 (1937) 56-58.

8. I. MATEIU, *Valoarea Concordatului incheiat cu Vaticanul*, Sibiu 1929; L. HONORÉ, *Une Église servante de l'État. L'Église orthodoxe roumaine*, en NRTh 56 (1929) 56-66; N.N., *De concordato inter Sanctam Sedem et Rumaniam*, en «Apollinaris» 3 (1930) 581-600.

fueran del todo fiables desde el punto de vista de los intereses nacionales (art. XII, párrafo 2). Las dos partes firmantes se reservaban el derecho —excepcional— de denunciar el concordato, tras un preaviso de seis meses de antelación (art. XXIII, párrafo 2).

El 27 de septiembre de 1927 concluyó Lituania un tratado con la Santa Sede [9]. En él se concedían amplias facultades a la Iglesia en materia de enseñanza, se encomendaba a los clérigos la dirección del registro civil y se confería eficacia civil a los matrimonios canónicos. A los fieles se les garantizaba asistencia espiritual en su lengua materna. Con todo, no tardaron en producirse fricciones permanentes en torno a la interpretación del concordato.

El gobierno de Checoslovaquia mostró, de ordinario, un talante hostil respecto de la Iglesia católica y cultivó contra ella la política de los continuos alfilerazos. Las conmemoraciones en honor de Hus, el año 1925, llevaron al borde de la ruptura de las relaciones diplomáticas. El 2 de febrero de 1928 se concertó un precario *modus vivendi* [10]. En él se determinaba la circunscripción de las diócesis y el nombramiento de obispos. El tratado eliminaba toda una serie de puntos de fricción y preveía negociaciones en el futuro. La ejecución de las normas acordadas en el *modus vivendi* tropezó con continuas y considerables dificultades. Siete años necesitó el gobierno checoslovaco para llevar a la práctica la condición fundamental puesta por la Santa Sede para proceder a una nueva delimitación de las diócesis (art. 1), es decir, la devolución de los bienes eclesiásticos de Eslovaquia. Y no pudo conseguirse ya nada más, hasta el hundimiento del Estado, en 1938-1939.

Ofrecía, en cambio, una regulación global, el concordato firmado con Austria el 5 de junio de 1933 [11]. El artículo 30, párrafo 3, de la Constitución federal elevaba a la categoría de parte constitutiva de la Constitución algunos artículos del concordato y les confería, por consiguiente, carácter constitucional. En parte, el concordato austríaco respondía al espíritu del recién firmado concordato con el Reich alemán. En él se acordaba la erección del obispado de Innsbruck-Feldkirch y de la prelatura *nullius* de Burgeland (art. III, párrafo 2). También se intentaba crear, mediante prudente fomento y la promesa de apoyo financiero a las escuelas católicas libres, la base de una evolución hacia la escuela confesional católica pública (art. III, párrafos 3 y 4). Pero el gobierno carecía de la mayoría necesaria y del poder requerido para llevar a la práctica las cláusulas estipuladas. En especial, la adscripción de los matrimonios contraídos según las normas de la Iglesia a la jurisdicción del derecho canónico (art. VII) concitó la dura oposición conjunta del liberalismo, el marxismo y el nacionalsocialismo.

Tras largas y difíciles negociaciones, el año 1935 se llegó a la firma de un amplio concordato con Yugoslavia [12]. Pero la oposición de los ortodoxos servios [13] fue tan enconada que el gobierno se negó a llevar adelante el proyecto, a pesar de que había sido aprobado por la Cámara, mediante la táctica de no presentarlo a la aprobación del Senado. Este concordato incluía las importantes cláusulas generales de que, una vez entrara en vigor, quedaban abolidas las normas contrarias de la monarquía yugoslava (art. XXXV) y de que las cuestiones no expresamente abordadas en él se regularían por el derecho canónico vigente (art. XXXII, párrafo 1).

9. L. MASER, *Das Konkordat zwischen dem Apostolischen Stuhle und der Republik Litauen vom 27. September 1927 in rechtsvergleichender Betrachtung*, tesis jurídica en Colonia, Lippstadt 1931; A. OTTAVIANI, *Concordatum Lithuanicum*, en «Apollinaris» 1 (1928) 53-64; 140-149.

10. I. PASQUAZI, *Modis vivendi inter Sanctam Sedem et Rempublicam Cechoslovachiae*, en «Apollinaris» 1 (1928) 149-155; N.N., *Der «Modus vivendi» in der Tschechoslowakie*, en «Ecclesiastica» 13 (1933) 353-356; FR. KOP, *Modus vivendi. Nyněj*[illegible] *stav jeho provedeni*, Praga 1937; E. HOYER, *Das Schicksal des tschechoslovakischen Modus vivendi*, en M. GRABMANN - K. HOFMANN (dirs.), *Festschrift Eduard Eichmann zum 70. Geburtstag*, Paderborn 1940, 373-400; D. FALTIN, *La crisi della Chiesa en Cecoslovacchia e il Modus vivendi del 1927. L'opera del Card. Pietro Ciriaci*, en «Divinitas» 9 (1965) 600-605.

11. A. VAN HOVE, *Le concordat entre le Saint-Siège et l'Autriche*, en NRTh 61 (1934) 785-803, 897-913; R. KÖSTLER, *Das neue österreichische Konkordat*, en «Zeitschrift für öffentliches Recht» 15 (1935) 1-33; id., *Das österreichische Konkordats-Eherecht*, Viena 1937; G. STUTZINGER, *Das österreichische Konkordat von 5. Juni 1933*, tesis jurídica, Colonia 1936; J. HOLLNSTEINER, *Das österreichische Konkordat in seiner kirchen- und staatsrechtlichen Bedeutung, unter besonderer Berücksichtigung der eherechtlichen Bestimmungen*, Leipzig - Viena ²1937; E.K. WINTER, *Christentum und Zivilisation*, Viena 1956, 370-402.

12. J. MASSARETTE, *Um das Konkordat in Jugoslawien*, en ThprQS 90 (1937) 733-735; A. GIANNINI, *Un concordato mancato (Il Concordato Iugoslavo del 1935)*, en «L'Europa Orientale» 22 (1942) 245-269.

13. Servia había ya concertado un concordato con la Santa Sede el 24 de junio de 1914, pero el estallido de la guerra impidió su firma.

la Iglesia. Se abría así el camino hacia la solución global de las materias en conflicto entre la Iglesia y el Estado. El año 1929 se llegó a la solución de la cuestión romana en virtud de los Tratados de Letrán. El 11 de febrero de 1929 se firmaron tres convenios: El tratado de Estado, el convenio financiero (como anexo IV del tratado de Estado) y el concordato [19]. El 27 de marzo de 1929 estos convenios quedaban incorporados al derecho interno de la nación.

Por el tratado de Estado, el Estado italiano reconocía a la religión católica como «única religión del Estado» (art. 1). Se confirmaba también la soberanía de la Santa Sede (art. 2) y se le garantizaba un territorio propio, la *Città del Vaticano* (art. 3), cuya neutralidad quedaba expresamente asegurada (art. 24). La persona del papa era sagrada e inviolable (art. 8). Se reconocía el derecho activo y pasivo de embajada en favor de la Santa Sede (art. 12). Ésta, por su parte, declaraba definitiva e irrevocablemente superada la cuestión romana y reconocía al reino de Italia, con capital en Roma (art. 26).

En el acuerdo financiero se fijaba el pago de una indemnización por las pérdidas que se le derivaron al papa con ocasión y como consecuencia de los acontecimientos de 1870. El concordato completaba el Tratado y añadía una regulación para los

19. L. LAGHI - G. ANDREUCCI, *Il trattato lateranense. Commentato*, Florencia 1929; N.N., *De Concordato inter S. Sedem et Italiam*, en «Apollinaris» 2 (1929) 458-494; H. FERRAND, *La question Romaine et les Accords de Latran*, en «Revue Apologétique» 48 (1929) 569-591; A. HAGEN, *Die Rechtsstellung des Heiligen Stuhles nach den Lateranverträgen*, Stuttgart 1930; K. STRUPP, *Die Regelung der römischen Frage durch die Lateranverträge vom 1. Februar 1929*, en «Zeitschrift für Völkerrecht» 15 (1930) 531-622; Z. GIACOMETTI, *Zur Lösung der römischen Frage*, en «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft» 90 (1931) 8-50; A. GIANINI, *Il cammino della Conciliazione*, Milán 1946; W. VON BERGEN, *Der Einfluss der Lateranverträge auf die staatliche Gesetzgebung Italiens mit besonderer Berücksichtigung des Eherechts*, Düsseldorf 1954; A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia dal Risorgimento ad oggi*, Turín 1955; G. MIGLIORI, *Codice concordatario*, Milán ^{3}1959; F. PACELLI, *Diario della Conciliazione con verbali e appendice documenti*, Ciudad del Vaticano 1959; U. DEL GIUDICE, *I Patti Lateranensi*, Roma 1960; F.M. MARCHESI, *Il concordato italiano dell'11 febbraio 1929*, Nápoles 1960; A. MARTINI, *Studi sulla Questione Romana e la Conciliazione*, Roma 1963; R. MOTSCH. *Die Konkordatsehe in Italien*, Francfort del Meno, Berlín 1965; W. GAMBER, *Die Konkordatsehe in Italien*, en K. SIEPEN - J. WEITZEL - P. WIRTH (dirs.), *Ecclesia et lus Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Gerburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern*, Munich - Paderborn - Viena 1968, 393-404; P. CIPROTTI, *Atti della Commissione mista dei delegati della Santa Sede e del Governo Italiano per predisporre l'esecuzione del Concordato (11 aprile-25 novembre 1929) e altri documenti connessi*, Milán 1968; G. SALVEMINI, *Stato e Chiesa in Italia*, Milán 1969.

asuntos que afectaban a la Iglesia y el Estado (art. 45). El Estado garantizaba a la Iglesia católica su posición especial en Italia y los derechos inherentes a esta posición. Se le aseguraba el libre ejercicio del poder espiritual, de los actos religiosos públicos y de la jurisdicción en materias de su competencia. Se reconocía y protegía el carácter sagrado de la ciudad de Roma (art. 1, párrafo 1). Se restablecía el principio de libertad para el nombramiento de sedes episcopales y otros cargos (art. 19, 24, 25). A ningún eclesiástico se le permitía ocupar un cargo o un puesto en el Estado italiano o en los organismos y corporaciones de él dependientes, o permanecer en él, sin previa autorización de su obispo. Los sacerdotes renegados o castigados con censura no podrían en ningún caso dedicarse a la enseñanza o desempeñar cargos en la administración estatal que les pusieran en contacto directo e inmediato con el público (art. 5).

Al sacramento del matrimonio, contraído según las normas canónicas, se le reconocía plena validez civil. Los casos de nulidad matrimonial y de dispensa de matrimonios no consumados quedaban bajo la competencia de las autoridades y los tribunales eclesiásticos. Los tribunales civiles sólo eran competentes en los procesos de separación de mesa y lecho (art. 34). Se calificaba a la enseñanza de la religión católica como «fundamento y coronación» de la enseñanza pública y se preveía que, en adelante, esta enseñanza se impartiría también en los centros superiores (art. 36). El Estado prometía proceder a la revisión de su legislación, para acomodarla a las estipulaciones de los tratados de Letrán (art. 29).

También la Iglesia hacía, por su parte, importantes concesiones. Se preveía una revisión de la circunscripción de los obispados y una disminución de su número (art. 16 y 17). En el nombramiento de obispos, se otorgaba al Estado el derecho a oponer reparos políticos (art. 19). También en el nombramiento de párrocos se le daba derecho a manifestar sus reservas. Singular importancia parecía revestir la concesión en virtud de la cual las autoridades estatales podían exponer ante los obispos las razones que indicaban ser nociva la permanencia de un párroco en su puesto. En tal caso, el obispo estaba obligado a adoptar, en el plazo de tres meses, y de común acuerdo con el gobierno, las medidas pertinentes (art. 21) Se prohibía a los clérigos todo tipo

de actividad en los partidos políticos (art. 43, párrafo 2). La Santa Sede se obligaba a la condonación en favor de cuantos habían adquirido bienes eclesiásticos (art. 28). Mención expresa merece la concesión, en virtud de la cual, en el caso de mala administración de los bienes, el Estado quedaba facultado, previo acuerdo con las autoridades eclesiásticas, para proceder al secuestro de las temporalidades de las prebendas (art. 26, párrafo 2).

Los tratados lateranenses pusieron fin a la oposición —de muchos años de duración— entre la Iglesia y la Italia unificada y fueron, para ambas partes, una honrosa firma de paz. Por un lado, daban satisfacción al sentimiento nacional del pueblo y, por otro, aseguraban a la Iglesia la posibilidad de ejercer su influencia. Los acuerdos aportaban una solución que, tal como se afirma en el preámbulo del *Trattato*, está en armonía con la dignidad de ambas partes contratantes. En términos generales, eran unos tratados bien ponderados, que tenían en cuenta la tradición católica del pueblo, sin violar los derechos del Estado ni de las otras confesiones religiosas, y satisfacían las aspiraciones estatales, sin recortar excesivamente la libertad de la Iglesia. La Santa Sede no buscaba una restauración, sino un nuevo comienzo. En él veía la garantía de permanencia. Renunciaba a los estados de la Iglesia, ya superfluos, y ponía todo su empeño en cumplir su misión universal desde el territorio de un Estado minúsculo. Era, en realidad, la única posibilidad que le quedaba para asegurar, al menos en circunstancias normales, la independencia necesaria para el cumplimiento de sus tareas. Es cierto que en el futuro se produjeron algunos roces entre la Iglesia y el Estado, debidos casi siempre a la intromisión y los abusos del régimen fascista. De todas formas, Mussolini no permitía que los conflictos se prolongaran por mucho tiempo, sino que busca siempre un arreglo satisfactorio para ambas partes.

Con los estados iberoamericanos

La precaria situación socioeconómica y las inestables circunstancias políticas prevalentes en la mayoría de los países iberoamericanos venían despertando, desde tiempo atrás, una especial

preocupación en la Santa Sede. El pueblo, en su gran mayoría tradicionalmente católico, no pudo en múltiples aspectos imponer sus sentimientos frente a las oligarquías masónicas y hostiles a la Iglesia. Así se explica el sorprendente hecho de que sólo en ocasiones relativamente muy escasas se concluyeran acuerdos satisfactorios entre la Santa Sede y aquellos estados que pudieran servir de base para un sistema concordatario o que llevaran adelante los ya concluidos en el siglo precedente[20]. La única excepción la ofrece Colombia, país que, entre 1918 y 1928, firmó varios acuerdos, el más importante de ellos el de 5 de mayo de 1928 sobre las misiones. Al ininterrumpido *Kulturkampf* desencadenado por Guatemala sólo pudo ponerse fin con el convenio de 1928. También este año se llegó a un acuerdo con Perú para el nombramiento de obispos[21]. Tras los decretos hostiles a la Iglesia, promulgados por Ecuador en los años veinte, se consiguió, el 24 de julio de 1937, un *modus vivendi*[22], en virtud del cual el gobierno garantizaba la libertad de enseñanza y el Estado y la Iglesia aunaban sus esfuerzos para promover la misión de los indios y ayudarlos en todos los terrenos. Se prohibía a los clérigos todo tipo de actividad política (cf también el tomo complementario).

Alemania

La primera guerra mundial acarreó al *Reich* alemán graves pérdidas territoriales. La Iglesia católica alemana perdió, por el tratado de Versalles, los obispados de Estrasburgo y Metz, la mayor parte de Gnesen-Posen y Kulm y una porción considerable de Breslau. En la Ciudad Libre de Danzig, separada de Alemania, se creó en 1922 una administración apostólica y en 1925 un obispado exento.

El *Reich* pasaba de monarquía constitucional a democracia

20. F.B. PIKE, *The Conflict between Church and State in Latin America* (Nueva York 1964); J.L. MECHAM, *Church and State in Latin America. A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, edición revisada, Chapel Hill 1966; C.H. HILLEKAMPS, *Staat und Kirche in Südamerika*, en «Hochland» 58 (1956) 409-419.

21. F.B. PIKE, *Church and State in Peru and Chile since 1840: A Study in contrasts*, en «American Historical Review» 73 (1967) 30-50.

22. J.I LARREA, *La Iglesia y el Estado en el Ecuador*, Sevilla 1954.

parlamentaria. El 11 de agosto de 1919 entraba en vigor la Constitución aprobada por la Asamblea Nacional en Weimar (WRV). A diferencia de la situación vigente en el Reich alemán desde 1871, esta constitución daba competencias al Estado para regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado y entre la Iglesia y la enseñanza (art. 10, párrafos 1 y 2). La Ley fundamental del *Reich* garantizaba a la Iglesia, en toda Alemania, unos límites, bien fijados, de libertad y de posibilidad de acción. El sistema político de la WRV en materia eclesiástica corresponde al modelo de separación en el terreno de la organización, junto con una simultánea cooperación entre la Iglesia y el Estado. El fundamento de la situación de las comunidades religiosas en la constitución de Weimar es la libertad religiosa (art. 135, 136, 137, 140, 141). La idea de la separación aparece expresada en el art. 137, párrafos 1 y 7; a ella responde también el art. 138, párrafo 1. El mencionado art. 137 párrafo 1 declara que no hay una «Iglesia estatal». Se abandonaba así, de una vez por todas, el principio de la Iglesia nacional (protestante), pero al mismo tiempo se afirmaba, en términos expresos, el secularismo radical, la neutralidad y la paridad del Estado. La WRV concebía el principio de la separación como garantía constitucional de defensa del Estado frente al poder de la Iglesia y de la Iglesia frente a las injerencias del Estado y veía en él el medio para el establecimiento de un orden libre y armonioso. No obstante, las Iglesias seguían siendo corporaciones de derecho público y se admitía la posibilidad de conceder a otras comunidades religiosas este mismo estatuto (art. 137, párrafo 5). Se reconocía así la significación de las iglesias y de las comunidades religiosas para la vida del pueblo y se admitía su capacidad de ser titulares de competencias y de derechos públicos. La garantía del derecho de autodeterminación en favor de las comunidades religiosas (art. 137, párrafo 3) protegía la libertad del conjunto de actuaciones de las iglesias en el mundo, siempre que fuera «asunto de su competencia». El art. 137, párrafo 3, garantizaba, pues, a las comunidades religiosas un ámbito de libertad, dentro del cual podían crear su propio poder jurídico (por ejemplo la potestad eclesiástica) y, a través de él, también su propia e independiente organización jurídica. El sistema de relaciones entre la Iglesia y el Estado creado por la constitución del *Reich*

no era ya compatible con las regalías estatales, aunque los gobiernos y administraciones de algunos *Länder* o regiones las siguieron practicando. Quedaba básicamente garantizada la escuela confesional pública, que para los católicos alemanes era cuestión de vida o muerte (art. 146). En todas las universidades populares se mantenía la enseñanza religiosa, como especialidad normal, salvo aquellas que se declaraban expresamente aconfesionales (artículo 149).

Los artículos sobre temas eclesiásticos de la WRV eran, dada la situación del poder político, lo mejor que podía conseguirse. Con todo, no pudo superarse, durante la existencia de la República de Weimar, el mutuo distanciamiento entre la Iglesia y el Estado. Aun así, el año 1920 el anterior enviado prusiano fue sustituido por una embajada del *Reich* alemán ante la Santa Sede, en la que los católicos alemanes tenían depositadas grandes esperanzas. De hecho, no estaba clara la obligatoriedad jurídica de los concordatos y convenciones suscritos con la Santa Sede durante el pasado siglo. Los cambios territoriales derivados del tratado de paz pedían una acomodación de los límites de las diócesis. Por estas razones, y también con la intención de aprovechar al máximo las posibilidades ofrecidas por las constituciones y traducirlas en seguridades prácticas — sobre todo en la cuestión de la enseñanza católica confesional — intentó la Iglesia firmar un concordato con el *Reich*. También la república de Weimar estaba, en principio, interesada en el tema. El convenio con la Santa Sede podía proporcionar a la república un respaldo moral y político contra el frente de las potencias victoriosas. El gobierno del *Reich* se prometió por algún tiempo (1921) que un concordato tendría repercusiones estabilizadoras sobre las fronteras nacionales, amenazadas en el Este por afanes anexionistas y en el Oeste por deseos de separación. Pero la lucha de partidos impidió que se discutieran en el Parlamento proyectos sobre esta materia. Se negaban a un acuerdo tanto las fuerzas liberales y protestantes como los elementos hostiles a la Iglesia incrustados en las filas del SPD (Partido Socialdemócrata). Ni siquiera pudo salvarse el obstáculo de una ley estatal sobre la enseñanza, que necesariamente debía preceder a la firma del concordato.

Con todo, la Santa Sede no se resignó ante esta situación. Al

contrario, utilizó el campo de tensiones creado entre el gobierno central y los *Länder*, por la estructura federalista del Estado, para impulsar una política concordataria que discurría por varios carriles. La amplia autonomía de los *Länder* en política cultural daba incluso primacía a los concordatos regionales sobre el concordato con el Reich. Tanto desde el punto de vista del Estado como de la Iglesia, Baviera parecía ser la región que mejores perspectivas ofrecía para abrir este camino hacia las negociaciones. La Santa Sede quería que el concordato con Baviera fuera el primero, porque era aquí donde cabía esperar unas cláusulas más favorables para los intereses de la Iglesia, que luego podrían servir de modelo para los restantes *Länder* alemanes. El Estado libre de Baviera, por su parte, veía en la firma de un concordato un medio para reafirmar de enérgica manera su (amenazada) autonomía. Y así, el 24 de marzo de 1924 pudo firmarse el concordato bávaro, en términos favorables para la Iglesia [23]. Pero, precisamente en razón de las amplias concesiones estatales en materia escolar, provocó más disgusto que agrado en la mayoría de la opinión pública.

El concordato con Prusia, de 14 de junio de 1929 [24], tenía mucho menor contenido, ya que no se mencionaban en él las cues-

23. C. MIRBT, *Das bayerische Konkordat vom 24. März 1924*, en «Neue Kirchliche Zeitschrift» 36 (1925) 371-411: FR.X. KIEFL, *Kritische Randglossen zum Bayerischen Konkordat unter dem Gesichstpunkt der modernen Kulturideale und der Trennung von Staat und Kirche*, Ratisbona 1926; I.A. BREIN, *Der publizistische Kampf um das bayerische Konkordat vom 29. März 1924 und die Verträge mit den evangelischen Kirchen*, en HJ 47 (1927) 547-554; A. GEIGER, *Bekenntnisschule und Religionsunterricht nach dem Bayerischen Konkordat*, tesis jurídica en Wurzburgo, Coburgo 1928; H. ZENGLEIN, *Religionsunterricht und Religionslehrer nach dem Bayerischen Konkordat 1924*, tesis jurídica, Wurzburgo, Hassfurt del Meno 1928; CHR. SCHWARZMEIER, *Das Bayerische Konkordat vom 29.3.1924 und der CIC*, tesis jurídica, Wurzburgo 1929; H. RUST, *Die Rechtsnatur von Konkordaten und Kirchenverträgen unter besonderer Berücksichtigung der bayerinschen Verträge von 1924*, tesis jurídica, Munich 1964.

24. O. ZSCHUCKE, *Der Vertrag zwischen dem Freistaate Preussen und dem Heiligen Stuhle*, en «Deutsche Juristen-Zeitung» 34 (1929) 1097-1100; J.V. BREDT, *Das preussische Konkordat*, en «Preussische Jahrbücher» 217 (1929) 137-150; J. DANZIGER, *Beiträge zum preussischen Konkordat von Jahre 1929*, tesis jurídica, Breslau 1930; R. LEIBER, *Das Preusische Konkordat*, en StdZ 118 (1930) 17-31; A. PERUGINI, *Inter Sanctam Sedem et Borussiae Rempublicam sollemnis Conventio seu Concordatum*, en «Apollinaris» 5 (1932) 38-53; E. WENDE, C.H. BECKER, *Mensch und Politiker*, Stuttgart 1959, 268-292; R. MORSEY, *Zur Geschichte des Preussischen Konkordats und der Errichtung des Bistums Berlin*, en «Wichmann-Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin» 19-20 (1965-66), 64-89; D. GOLOMBEK, *Die politische Vorgeschichte des Preussenkonkordats (1929)* (Veröffenlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern», B. «Forschungen» 4), Maguncia 1970.

tiones de la enseñanza, el matrimonio y las órdenes religiosas. Como índice de la caldeada atmósfera creada en los círculos protestantes, baste citar el hecho de que tanto en el curso de las negociaciones como en la redacción del texto se evitó, a ciencia y conciencia, la palabra concordato. Aun así, el concordato prusiano constituía un importante factor político.

En 1932 se firmaron dos convenios con el Estado libre de Anhalt [25]. El 12 de octubre de este mismo año se concluía también el concordato con Baden [26] Aunque este concordato estaba muy lejos de ofrecer un programa maximalista para los intereses eclesiásticos, sólo obtuvo la aprobación de una débil y preocupante mayoría parlamentaria.

Ninguno de los restantes Estados alemanes firmó concordatos con la Santa Sede. En ellos, las relaciones entre la Iglesia y el Estado se regían por las normas legales, por ejemplo, en Württemberg, por la ley general de 3 de marzo de 1924.

Los concordatos de los tres *Länder* citados buscaban, ante todo, crear un nuevo ordenamiento en aquellos ámbitos que habían sido afectados por la modificación de fronteras, por las nuevas formas del Estado y de la constitución, o que se habían visto alterados por la codificación del derecho canónico. Estos acuerdos garantizaban las reclamaciones de la Iglesia, basadas en antiguos títulos jurídicos (dotación de los obispados, creación de nuevos obispados o parroquias), así como el interés del Estado en determinados presupuestos exigibles a las personas investidas de dignidades eclesiásticas (trienio, nacionalidad), o en la provisión de las sedes episcopales y de los cabildos catedralicios. A excepción de Baviera, la elección de obispos quedó reservada en los *Länder* alemanes a estos cabildos, aunque dicha elección debía hacerse de entre una terna propuesta por la Santa Sede. Se re-

25. N. HILLING, *Die beiden Vereinbarungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Anhalt von 4. Januar 1932*, en AfkKR 115 (1935) 457-463.

26. A. VAN HOVE, *Le Concordat entre le Saint-Siège et l'État libre de Baden*, en NRTh 60 (1933) 769-782; E. FÖHR, *Das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und dem Freistaate Baden von 12. Oktober 1932*, Friburgo de Brisgovia 1933; E. WILL, *Das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Baden von 12. Oktober 1932*, tesis jurídica, Friburgo de Brisgovia 1953; E. FÖHR, *Geschichte des Badischen Konkordats*, Friburgo de Brisgovia 1958; G. MAY, *Mit Katholiken zu besetzende Professuren für Philosophie und Geschichte an der Universität Freiburg nach dem Badischen Konkordat vom 12. Oktober 1932*, en U. MOSIEK - H. ZAPP (dirs.), *Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram*, Friburgo de Brisgovia 1972, 341-370.

glamentó detalladamente la participación de la Iglesia en el nombramiento del profesorado de las facultades de teología católica de las universidades estatales y de otros centros de instrucción religiosa. El concordato con Baviera contenía además mayores concesiones a la Iglesia en materia de garantía de la escuela popular confesional y de la formación de los maestros (art. 5 y 6). Se establecía el derecho de las órdenes religiosas a mantener escuelas privadas (que podían, en algunos casos, ser reconocidas como públicas, art. 9). En los concordatos de Baden y Prusia no se fijaba —contra los deseos de la Iglesia— una regulación de la cuestión de la enseñanza, aunque en un anejo o respectivamente en un intercambio epistolar relativo al concordato se hacía referencia a la observancia y la aplicación de las normas de la constitución del *Reich* relativas a la escuela y a la enseñanza religiosa.

En Prusia se crearon, junto a Colonia, las provincias eclesiásticas de Paderborn y Breslau, los obispados de Aquisgrán y Berlín y la prelatura exenta de Schneidemühl. Los concordatos de Baviera, Prusia y Baden indujeron a la conclusión de convenios de corte similar con las Iglesias protestantes. Los concordatos y acuerdos eclesiásticos aseguraban mediante tratado el status público de las Iglesias, y, por consiguiente, las situaban a un nivel superior al círculo de las restantes asociaciones religiosas de derecho público y ponían los cimientos para una relación de *coordinación* entre la Iglesia y el Estado. Surgió así en Alemania un nuevo tipo de relaciones entre ambas instancias, a saber, el de «Iglesia separada y autónoma, garantizada mediante tratado o concordato» (Ulrich Stutz).

El nombramiento de Adolf Hitler como canciller del Reich, el 30 de enero de 1933, introdujo una nueva fase en la política eclesiástica. En su declaración programática del 23 de marzo de 1933 afirmaba que las dos confesiones «eran factores de primera fila para la conservación de nuestra nación» y se comprometía a respetar los convenios firmados con ellas y a no atentar contra sus derechos. Prometía, en particular, «concederles y asegurarles» la influencia debida a las confesiones cristianas en el ámbito de la escuela y de la educación. Hitler dio a conocer muy pronto que abrigaba la intención de llegar a un acuerdo con la Iglesia

católica. Contando ya con la base de los trabajos previos desarrollados en los años 1920-1921, el 20 de julio de 1933 se firmaba en la Ciudad del Vaticano el concordato con el *Reich*[27]. El 10 de septiembre del mismo año se intercambiaban los instrumentos de ratificación. La ley de 12 de septiembre de 1933 facultaba al ministro del interior del *Reich* para promulgar las normas jurídicas y administrativas necesarias para la aplicación del concordato. Nunca se promulgaron.

El concordato con el *Reich* mantenía y complementaba los concordatos con Baviera, Prusia y Baden e incluía además en su ámbito de aplicación a todos los *Länder* en los que no se había llegado a un acuerdo (art. 2). De este modo, los católicos que se hallaban en una situación minoritaria y desamparada, gozaban en adelante de una cierta seguridad en cuanto súbditos del *Reich*.

27. A. ROTH, *Das Reichskonkordat vom 20-7-1933*, Munich 1933; A. VAN HOVE, *Le Concordat entre le Saint-Siège et le Reich allemand*, en NRTh 61 (1934) 158-185; R. OESCHEY, *Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933*, en «Bayerische Gemeinde- und Verwaltungszeitung» 44 (1934) 526-532; R. BUTTMANN, *Das Konkordat des Deutschen Reichs mit der römish-katholischen Kirche vom 20. Juli 1933*, en H. FRANK (dir.), *Nationalsozialistische Handbuch für Recht und Gesetzgebung*, Munich ²1935, 407-424; J. SCHMITT, *Ablösung der Staatsleistungen an die Kirchen unter Berücksichtigung der Weimarer Verfassung, des Reichskonkordats und der drei Länderkonkordate*, en AfkKR 115 (1935) 3-52, 341-388; G. OHLEMÜLLER, *Reichskonkordat zwischen Deutschland und dem Vatikan vom 20. Juli 1933. Urkunden und geschichtliche Bemerkungen*, Berlín ²1937; K. KRÜGER, *Kommentar zum Reichskonkordat*, Berlín 1938; H.G. GERMANN, *Fünf Jahre Reichskonkordat mit der römischen Kirche*, Berlín sin fecha, W. WEBER, *Das Nihil obstat*, en «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft» 99 (1939) 193-244; W. HAUSMANN, *Reichskonkordat und Weimarer Verfassung*, en «Nationalsozialistische Monatshefte» 10 (1939) 145-149; M. MACCARRONE, *Il Nazionalsocialismo e la Santa Sede*, Roma 1947; G. SCHREIBER, *Deutsche Kirchenpolitik nach dem ersten Weltkrieg*, en HJ 70 (1951) 296-333; F. VON PAPEN, *Der Wahrheit eine Gasse*, Munich 1952, 313-318; E.H. FISCHER, *Die politische Klausel des Reichskonkordates und ihre rechtliche Tragweite*, en ThQ 134 (1954) 352-376; W. GROPPE, *Das Reichskonkordat von 20. Juli 1933. Eine Studie zur staats- und völkerrechtlichen Bedeutung diseses Vertrages füt die Bundesrepublik Deutschland*, Colonia 1956; H.J. BECKER, *Zur Rechtsproblematik des Reichskonkordats*, Munich ²1956; E. DEUERLEIN, *Das Reichskonkordat*, Düsseldorf 1956; F. SCHULLER, *Das grundsätzliche Veráltnis von Staat und Kirche nach dem Reichskonkordat vom 20-7-1933*, en AfkKR 128 (1957-58) 13-79, 346-404; R. MORSEY, *Zur Vorgeschichte das Reichskonkordats aus den Jahren 1920 und 1921*, en ZSavRG, Kan. Abt. 44 (1958) 237-267; id. (dir.), L. KAAS, F. VON PAPEN, *Briefe zum Reichskonkordat*, en StdZ 167 (1960-61) 11-30; A. KUPPER (dir.), *Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen* («Veröffenlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern», A. «Quellen» vol 2), Maguncia 1969, L. VOLK (dir.), *Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933* («Veröffenlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern», A. «Quellen» 11), Maguncia 1969; id., *Das Reichskonkordat von 20. Juli 1933. Von den Ansätzen in der Weimarer Republik bis zur Ratifizierung am 10. September 1933* («Veröffenlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern», B. «Forschugen» 5), Maguncia 1972.

Se confirmaban una vez más, mediante tratado, las garantías de la Constitución de la república de Weimar (WRV) en favor de la libertad de religión y culto y de la autonomía de la Iglesia (art. 1). Se concedía una especial protección al ejercicio de las actividades espirituales (art. 5 y 6). Se protegía también a las asociaciones católicas dentro de unos límites establecidos (art 31). En el art. 31, párrafo 3, se mencionaba al episcopado alemán como interlocutor válido para un convenio, a tratar en el futuro, con el gobierno del *Reich*. Se abría así un camino de amplio futuro. Con todo, no se tomó el acuerdo de insertar de forma inequívoca en el concordato, como parte integrante del mismo, los principios que deberían seguir los obispos alemanes y el gobierno del *Reich* para la interpretación de este artículo. Las concesiones más importantes del Estado aparecían consignadas en los artículos 21-25, que respondían, en lo esencial, a los deseos de la Iglesia en materia de enseñanza religiosa y de escuelas confesionales y privadas[28]. La enseñanza religiosa sería una asignatura normal en las escuelas públicas, incluidas las de formación profesional (art. 21). Se garantizaba, con ciertas condiciones, el mantenimiento o la nueva creación de las escuelas confesionales católicas (art. 23). Se concedía igualdad de trato a las escuelas privadas de las órdenes religiosas (art. 25). La Santa Sede, por su parte, prohibía a los clérigos y religiosos la actividad dentro de los partidos políticos, atendidas «las peculiares circunstancias existentes en Alemania» y las garantías contenidas en el concordato del *Reich* (art. 32). Este *artículo de despolitización* era la condición *sine qua non* puesta por el *Reich* para la firma del concordato. Hitler tenía la mirada puesta en la despolitización del clero, para poder acabar así con el catolicismo político. Este objetivo coincidía con la intención de la Santa Sede de mantener a los eclesiásticos alejados, por razones pastorales, de todo compromiso político partidista. Las materias de competencia eclesiástica no tratadas en el concordato

28. E. Dackweiler, *Reichskonkordat und katholische Schule*, en «Juristische Wochenschrift» 62 (1933) 2487-2490; Meyer-Lülmann, *Reichskonkordat und Schule*, en «Der Gemeindetag» 27 (1933) 446-448; Schulte, *Die Schulartikel des Reichskonkordats*, en «Reichsverwaltungsblatt und Preussisches Verwaltungsblatt» 54 (1933) 821-824; J. Schröteler, *Das katholische Schulideal und die Bestimmungen des Reichskonkordats*, en StdZ 126 (1934) 145-154; Fr. Pitzer, *Die Bekenntnisschule des Reichskonkordats. Eine rechtsgeschichtliche Studie und zugleich ein Beitrag zum Schulrecht*, Colonia - Berlín 1967.

se regularían «en el ámbito eclesiástico» según el vigente derecho canónico (art. 33, párrafo 1). Respecto del derecho matrimonial, el gobierno no estaba dispuesto a hacer ninguna concesión (art. 26).

En su conjunto, el concordato del *Reich* creaba un *sistema de equilibrio y de cooperación* mesurado y duradero entre la Iglesia y el Estado. Sus normas esenciales aparecían cortadas por el patrón del Estado constitucional democrático de la república de Weimar. Son muy pocas las prescripciones debidas a la evolución hacia el sistema totalitario de partido único en que se hallaba inserto por entonces el *Reich* alemán (art. 16.31.32). La Santa Sede hizo todo lo posible por acercar el concordato con el *Reich* al esquema de los convenios recientemente firmados — con Italia y Austria — para conseguir de este modo un tipo de concordato unitario en sus líneas esenciales.

La gran desventaja del concordato del *Reich* era que el estadista que lo formó probablemente no actuó con honradez y, en todo caso, no lo tomó en serio. Tal como había sucedido con los concordatos regionales, el Estado, ya desde el primer momento, esquivó, reinterpretó, violó y quebrantó los convenios[29]. Los derechos que la Constitución y los concordatos garantizaban a la Iglesia quedaron en muy buena parte vaciados de contenido, no tanto en razón de legislaciones estatales contrarias, cuanto por el camino de disposiciones y prácticas de la administración. Se pusieron considerables impedimentos a la libertad de la acción de

29. E. Rosa, «*Condizione concordataria*» *o persecuzione in Germania?*, en «La Civiltà Cattolica» 89 (1938) IV, 305-318; W. Weber, *Das Reichskonkordat in der deutschen Rechtsenwicklung*, en «Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht» 5 (1938) 532-536; R. Jestaedt, *Das Reichskonkordat von 20. Juli 1933 in der nationalsozialistischen Staats- und Verwaltungspraxis unter besonderer Berücksichtigung des Artikels 1*, en AfkKR 124 (1949-50) 335-430; W. Corsten (dir.), *Kölner Aktenstücke zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1933-1945*, Colonia 1949; W. Conrad, *Der Kampf um die Kanzeln*, Berlín 1957; A. Kupper, *Zur Geschichte des Reichskonkordats*, en StdZ 163 (1958-59) 278-302, 354-375; D. Albrecht (dir.), *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Regierung*, 2 vols. («Veröffenlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern» A. «Quellen» 1 y 10), Maguncia 1965-69; B. Schneider, con P. Blet y A. Martini (dirs.), *Die Briefe Pius'XII. an die deutschen Bischöfe 1939-1944* («Veröffenlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern» A. «Quellen» 4), Maguncia 1966; B. Stasiewski (dir.), *Akten deutschen Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*, I: *1933-1934* («Veröffenlichungen der Kommision für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern» A. «Quellen» 5), Maguncia 1968; F. Pauly, *Zur Kirchenpolitik des Gauleiters J. Bürckel im Saargebiet (März-August 1935)*, en «Rheinische Vierteljahrsblätter» 35 (1971) 414-453.

la Iglesia. El objetivo era la implantación de la ideología totalitaria y nacionalsocialista del Estado. Si no se llegó en esta época a la supresión del concordato (tal como durante algún tiempo intentó el ministro del interior del *Reich*, Hanns Kerrl) y a una total separación entre Iglesia y Estado, se debió exclusivamente al hecho de que el régimen opinaba que con el sistema vigente podría controlar mejor a la Iglesia y a que, además, tenía que mantener ciertas apariencias, por razones de política tanto interior como exterior.

Similares y aún peores medidas persecutorias se pusieron en marcha en los países ocupados y anexionados. En el territorio polaco ocupado por Alemania, el llamado *Gobierno general*, se desató una furiosa persecución religiosa que diezmó al clero. Se consideraron extinguidos el concordato polaco, el concordato austríaco, el *modus vivendi* alcanzado con Checoslovaquia y el concordato napoleónico hasta entonces en vigor en Alsacia y Lorena. Respecto de Austria, el gobierno del *Reich* partía del supuesto de que el concordato austríaco había quedado abolido en virtud de la anexión al *Reich* de la *Ostmark*, porque el país había dejado de existir como Estado independiente y había perdido, por tanto, su posición como sujeto de derecho internacional. En Austria existía, pues, según el gobierno del *Reich*, una «situación aconcordataria» [30]. En la demarcación del Warta, incorporada al *Reich*, la Iglesia recibió el trato de una asociación privada. Se rechazó la ampliación del concordato con el *Reich* a las regiones conquistadas.

La Santa Sede había intentado influir sobre el régimen nacionalsocialista por canales diplomáticos, pero cuando hubo comprobado la ineficacia del intercambio de notas, se dirigió a la opinión pública. En la encíclica *Mit brennender Sorge*, de 4 de marzo de 1937, el papa Pío XI fustigó enérgicamente las intromisiones y los ataques estatales [31].

A pesar de las hostiles medidas que se acaban de mencionar, los concordatos no fueron del todo inútiles. Su misma existencia

30. KL. SCHOLDER, *Osterreichisches Konkordat und nationalsozialistische Kirchenpolitik 1938-39*, en ZevKR 20 (1975) 230-243.

31. S. HIRT (dir.), *Mit brennender Sorge. Das päpstliche Rundschreiben gegen den Nationalsozialismus und seine Folgen in Deutschland*, Friburgo de Brisgovia 1946; R. LEIBER, *Mit brennender Sorge. März 1937 bis März 1962*, en StdZ 169 (1961-62) 417-426.

impidió, en varios aspectos, la acción de los opresores, sirvió para que, de una u otra forma, la Iglesia pudiera conservar una posición —aunque muy débil— desde la que poder anunciar el evangelio y ejerció cierta influencia incluso en los campos de concentración. Por otra parte, al estar el Estado obligado por las cláusulas concordatarias, sus medidas opresoras significaban una violación del derecho internacional y, por tanto, le obligaban a adoptar ciertas precauciones, al mismo tiempo que ofrecía a la Santa Sede base para sus reclamaciones. No podía ya borrarse el hecho de que mediante la firma del concordato el régimen nacionalsocialista había reconocido a la Santa Sede como parte contratante. En virtud de la firma del concordato, el régimen del *Reich* reconocía en un convenio internacional la legitimidad de la competencia de la Santa Sede sobre la Iglesia católica de Alemania. Toda violación del concordato contribuía a disminuir la credibilidad del régimen nacionalsocialista.

Durante la segunda guerra mundial

El estallido de la segunda guerra mundial hizo imposible, como es obvio, la conclusión de concordatos con las naciones beligerantes. Sólo con los países que estaban al resguardo de la política mundial o que acertaron a mantenerse alejados del tremendo choque, pudieron firmarse algunos convenios.

En el Portugal de Salazar se dictaron normas favorables, aunque cautelosas, para los intereses de la Iglesia. El 7 de mayo de 1940 firmaba esta nación un concordato de rico contenido y un acuerdo misional con la Santa Sede [32], que el propio Salazar calificó de «concordato de la separación entre la Iglesia y el Estado». El documento firmado por ambas partes partía del sistema vigen-

32. A. PERUGINI, *De novis Conventionibus Lusitanis*, en «Apollinaris» 13 (1940) 205-217; PH. AGUIRRE, *Ecclesia et Status in Lusitania secundum recens concordatum*, en «Periodica» 29 (1940) 289-302; A. GIANNINI, *Il concordato portoghese*, en «Rivista di Studi Politici Internazionali» 10 (1943) 3-28; L. SCHEUBER, *Die Glaubens- und Gewissensfreiheit in Portugal*, en OAfKR 7 (1956) 211-231; B.J. WENZEL, *Portugal und der Heilige Stuhl*, Lisboa 1958; TH. KREPPEL, *Dis Trennung von Staat und Kirche in Portugal. Das Konkordat zwischen Portugal und dem Heiligen Stuhl als Beispiel einer neuen Ordnung von Kirche und Staat, tesis jurídica*, Francfort del Meno 1962; L. RENARD, *Salazar, Kirche und Staat in Portugal*, Essen 1968.

te de delimitación y cooperación de la Iglesia y el Estado en libre acuerdo y mutuo respeto. Se reconocía la personalidad jurídica de la Iglesia católica y se concertaba el mantenimiento de relaciones diplomáticas (art. I). Mediante una serie de garantías quedaban asegurados los bienes y las actividades de la Iglesia (art. II-VIII). Los clérigos gozaban de una especial protección y de ciertas inmunidades (art. XI-XV). Se estipulaba la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en las escuelas del Estado, así como el principio de que la totalidad de las enseñanzas impartidas se orientaría a tenor de los dictados de la fe cristiana (art. XXI). Se permitía la creación de escuelas privadas de la Iglesia (art. XX). El derecho matrimonial se regía por el principio del matrimonio civil facultativo (art. XXII-XXV).

El Estado se obligaba a proteger las misiones de las regiones de Ultramar (art. XXVII-XXVIII). El acuerdo misional preveía la admisión de misioneros extranjeros en las colonias portuguesas (art. 2). Las órdenes y congregaciones misioneras serían apoyadas por el gobierno (art. 9-14). Se garantizaba la libertad de acción de los misioneros (art. 15).

Con estos dos convenios parecía quedar asegurada por mucho tiempo la paz y la cooperación entre la Iglesia y el Estado en Portugal y en sus posesiones ultramarinas. En el momento de la firma, pertenecían todavía al ignoto futuro las repercusiones de la segunda guerra mundial. La conclusión del concordato de 1940 exigió una nueva redacción del (en adelante) art. 45 de la Constitución, llevada a cabo el 11 de junio de 1951.

Peores tiempos le tocó vivir a la Iglesia española en la década de los años treinta. La constitución republicana de 9 de diciembre de 1931 adoptó una actitud hostil frente a la Iglesia y la religión. En los años siguientes se produjo un conflicto abierto con la Iglesia. El año 1933, el gobierno español declaraba extinguido el concordato de 1851. La calamitosa situación económica y el terror imperante provocó la sublevación de una parte del ejército. Durante varios años hizo estragos el azote de la guerra civil (1936-1939). El nuevo jefe de Estado, Franco, procuró restablecer el carácter católico de la nación[33]. Fueron abolidas leyes

33. J. Soto de Gangoiti, *Relaciones de la Iglesia católica y el Estado español*, Madrid 1940; id., *La Santa Sede y la Iglesia Católica en España*, Madrid 1942.

hostiles a la Iglesia. El 7 de junio de 1941 concluía el gobierno español un acuerdo con la Santa Sede que regulaba el ejercicio del derecho de presentación para la provisión de sedes episcopales[34]. Según este acuerdo, el nuncio apostólico confeccionaba, de mutuo acuerdo con el gobierno, una lista de seis personas idóneas para el cargo y la remitía a la Santa Sede. Ésta, a su vez, previa valoración de la lista, pero sin la obligación de atenerse a ella, proponía una terna al gobierno. El jefe del Estado elegía uno de los miembros de la terna, siempre que no existieran reparos de índole política general. Se prevía, además, un concordato.

El 25 de enero de 1940 se llegó a un acuerdo muy pormenorizado con Haití, sobre cuestiones relativas a los bienes de la Iglesia. El 22 de abril de 1942 firmaba la Santa Sede un convenio con Colombia[35], básicamente consagrado a la regulación del derecho matrimonial (art. 4-10), que, en el nuevo acuerdo, coincidía en numerosos puntos con el derecho canónico. Un funcionario civil asistiría a la celebración del matrimonio canónico, si bien su presencia no era condición indispensable para que el matrimonio surtiera todos sus efectos civiles. Se sustituía el derecho de propuesta del gobierno para el nombramiento de obispos por el derecho a manifestar reservas «de índole política» (art. 1). Se ponía así el punto final al tradicional derecho de patronato.

En la época de postguerra

Las repercusiones de la segunda guerra mundial fueron mucho más amplias y profundas que las causadas por la primera. El mapa político europeo sufrió una considerable transformación. En Asia y África llegó a su fin la época colonial. La situación interna de numerosos países registró notables modificaciones, que afectaban también al derecho religioso. Se suprimió, o al menos se suavizó en buen número de naciones la anterior estrecha unión de Iglesia y Estado. Descendió el número de países dotados de

34. R.S. de Lamadrid, *El convenio entre el Gobierno español y la Santa Sede*, en «Boletín de la Universidad de Granada» 13 (1941) 371-385; A. Giannini, *La convenzione tra la S. Sede e la Spagna per la provvista delle diocesi*, en «Il Diritto Ecclesiastico» 53 (1942) 137-145.

35. J.A. Eguren, *Derecho concordatario colombiano*, Bogotá 1960

sistemas unitarios de Iglesias oficiales o nacionales, sobre todo en los Estados con población mayoritariamente cristiana. El orden concordatario de la Europa del Este sufrió un colapso total. Se iniciaba una nueva fase en la historia de la política concordataria de la Santa Sede [36].

Concordatos en los países socialistas

Para la Iglesia y la religión, las repercusiones más nefastas de la segunda guerra mundial fueron el avance, hasta las riberas del Elba, de la Unión Soviética, la más formidable potencia militar eurasiática, dominada por el partido bolchevique, y la implantación de un régimen comunista en China, el país más poblado de la tierra. Para el comunismo, la religión es un prejuicio científicamente insostenible. A esta concepción respondió la política eclesiástica de los Estados socialistas. Su objetivo principal consistía en acelerar la desaparición total de la religión, por otra parte inevitable, limitando o prohibiendo totalmente las posibilidades de acción de la Iglesia. En definitiva, los regímenes socialistas pretendían desmontar pieza a pieza la Iglesia no sólo como custodia de la fe religiosa, sino también como garantía de las libertades cívicas. El aparato estatal actuó, de forma encubierta unas veces, a plena luz otras, al servicio de los objetivos antirreligiosos y anticlesiásticos del partido comunista. Las pausas de opresión o de persecución respondían siempre y únicamente a consideraciones tácticas y eran motivadas por presiones del exterior o por alteraciones en el interior. Nunca ha sido más brutal la diferencia entre el derecho y la realidad constitucionales como en los países socialistas. Lo que es inviolable es el proceso histórico, no la Constitución. Ésta se limita a señalar el estadio evolutivo alcanzado por la revolución en el momento de promulgarse. Los derechos fundamentales, tal como se entienden en los países occidentales, son, por sistema, imposibles dentro de la ideología soviética.

Hubo algunas diferencias, en los diversos países socialistas, en cuanto al modo y la rapidez del proceso. En términos generales, puede comprobarse que el espacio de libertad conservado por la

36. J. Salomon, *La politique concordataire des États depuis la fin de la deuxième guerre mondiale*, en «Revue Générale de Droit International Public» 59 (1955) 570-623.

Iglesia es tanto mayor cuanto más cerca de Occidente se hallan los países afectados. Siempre dentro de unos términos relativos, la mayor capacidad de movimiento es la poseída —o la reclamada— por la Iglesia católica de Polonia [37] y la concedida a las Iglesias ortodoxas de Rumania [38] y Bulgaria [39]. Es, en cambio, totalmente desesperada la situación de Checoslovaquia [40]. El «josefinismo marxista» de este país deja a la Iglesia tan sólo un mísero espacio vital y una mínima libertad de configuración. No es mucho más favorable la situación de Hungría [41].

Con todo, el modelo de los países socialistas es, también en ámbito de la política eclesiástica, la Unión Soviética. En este país está vigente, desde 1918, el principio de la separación, concebida en términos hostiles, entre la Iglesia y el Estado, entre la enseñanza y la Iglesia [42]. El ámbito de acción de la Iglesia queda estrictamente limitado al culto. De acuerdo con este principio, se establece en las constituciones de las llamadas democracias populares de Rumania, Bulgaria, Hungría, Checoslovaquia, Albania y

37. Kl. Weber, *Der moderne Staat und die katholische Kirche. Laizistische Tendenzen im staatlichen Leben der Dritten Französischen Republik, des Dritten Reiches und der Volksrepublik Polens*, Essen 1967.

38. G. Rosu - M. Vasiliu - G. Crisan, *Church and State in Romania*, en Vl. Gsovski (dir.), *Church and State behind the Iron Curtain*, Nueva York 1955, 253-299; F. Popan - Č. Draskovic, *Orthodoxie in Rumänien und Jugoslawien*, Viena 1960; G. Podskalsky, *Kirche und Staat in Rumänien*, en StdZ 185 (1970) 198-207.

39. G. Podskalsky, *Kirche und Staat in Bulgarien*, en StdZ 189 (1972) 112-124.

40. F. Cavalli, *Governo Comunista e chiesa cattolica in Cecoslovacchia*, Roma 1950; L. Němec, *Episcopal and Vatican Reaction to the Persecution on the Catholic Church in Czenchoslovakia*, Washington 1953; id., *Church and State in Czechoslovakia*, Nueva York 1955; V. Chalupa, *Situation of the Catholic Church in Czechoslovakia*, Chicago 1960; E. Schmied, *Die rechtliche Stellung der Kirche in der Tschechoslowakei*, en «Jahrbuch für Ostrecht» (1960) 129-136; K. Rabl, *Die tschechoslowakische Verfassungsurkunde von 11. Juli 1960 in Theorie und Praxis*, en «Jahrbuch des öffenlichen Rechts», nueva serie 12 (1963) 353-416.

41. A. Bedö - H. Kálnoky - L. Le Nard - G. Torzsay-Biber, *Church and State in Hungary*, en V. Gsovski (dir.), *Church and State behind the Iron Curtain*, Nueva York 1955, 69-157; L. Mezöfy, *Staat und Kirche in Ungarn*, en «Jahrbuch für Ostrecht» 3 (1962) 249-271; A. Emmerich - J. Morel, *Bilanz des ungarischen Katholizismus*, Munich 1969.

42. E. Jacobi, *Staat und Kirche in der Sowjetunion, en* «Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe» 4 (1954-55) 325-344; W. De Vries, *Kirche und Staat in der Sowjetunion*, Munich 1959; J. Chrysostomus, *Kirche und Staat in Sowjetrussland. Das Schicksal des Moskauer Patriarchates von 1917-1960*, en «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», nueva serie, vol. 11 (1963) 13-36; G. Schweigl, *Il nuovo Statuto della Chiesa russa et l'art. 124 della Costituzione sovietica*, Roma 1965; G. Zanarini, *Le Saint Siège et Moscou*, París 1967; D. Konstantinow, *Die Kirche in der Sowjetunion nach dem Krieg. Entfaltung und Rückschläge*, Munich - Salzburgo 1973.

Yugoslavia la separación de Iglesia y Estado. Esta separación se aplicó en la práctica a ciencia y conciencia, en abierta contradicción con la base popular religiosa todavía existente en los respectivos países. El principio de libertad de conciencia y de religión, que suele proclamarse a una con el de separación de Iglesia y Estado, nunca se ha interpretado en beneficio de la Iglesia católica. Al contrario, fue perseguida con mayor saña que todas las restantes comunidades religiosas. La Iglesia perdió su posición de ente de derecho público y, en la medida de lo posible, se intentó eliminarla totalmente del ámbito de la vida pública. Se registró por doquier el intento de limitarla al ejercicio de las funciones cúlticas y a impedirle toda posible influencia sobre las personas, y en particular sobre la juventud. Al mismo tiempo, se vio sometida a constante controles. En todos los países socialistas existen departamentos para los asuntos eclesiásticos, cuyas injerencias en los nombramientos de los cargos de la Iglesia son claras y constantes. Controlan la formación del clero y determinan el número y la capacidad de sus centros educativos. En las regiones en que existen varias comunidades religiosas, los gobiernos intentan enfrentarlas entre sí, aunque siempre se considera a la Iglesia católica como el enemigo principal. En cada una de las iglesias los gobiernos procuran lanzar a unos grupos contra otros, para sembrar división y conseguir, por este medio, mayor influencia sobre ellos.

El contacto entre los obispos y la Santa Sede quedó interrumpido o fue sometido a férreos controles; se suspendieron las relaciones diplomáticas y se denunciaron los concordatos: el de Lituania el 1.º de julio de 1940, el de Polonia el 12 de septiembre de 1945, el de Rumania el 17 de julio de 1948. El régimen checoslovaco rescindió, sin denuncia previa, el *modus vivendi* y en 1950 cortó sus relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Yugoslavia siguió el mismo ejemplo en 1952. Allí donde la religión no ha sido totalmente desarraigada, el comunismo intenta servirse de sus fieles, y en particular de los clérigos, para sus propios fines e instituciones. A cambio de ello, se muestra dispuesto a proteger a la Iglesia dentro de ciertos límites. Aunque los regímenes comunistas poseen los medios de poder necesarios para imponer prácticamente, en todos los campos las medidas que deseen contra la Iglesia, se muestran muy interesados en conseguir (aunque sea mediante

presión) el asentimiento de los dirigentes eclesiásticos para sus prescripciones. Los comunistas saben bien que el camino más seguro para ganarse a los católicos de un país pasa por Roma. Por otra parte, confían en que la firma de un concordato pueda ganarles la simpatía de algunos círculos católicos de fuera del país. Caso que no consigan llegar a un convenio con la Santa Sede, se dirigen a los obispos. Si también éstos se niegan, recurren a los sacerdotes. Así se explican las repetidas tentativas de llegar a un convenio con la Santa Sede y también la serie de acuerdos concluidos con el episcopado en la década de los años cincuenta. Los regímenes de Checoslovaquia y Yugoslavia tantearon respectivamente en 1949 y 1952 las posibilidades de un concordato. Respecto de Checoslovaquia, la Santa Sede no secundó la tentativa, porque, atendidas las circunstancias imperantes en el país, juzgaba la situación totalmente perdida, pero se mostró en cambio dispuesta a iniciar el diálogo con Yugoslavia. Los contactos no llevaron a la firma de un acuerdo, porque este país no estaba dispuesto a conceder el mínimo de condiciones puestas por la Iglesia.

El gobierno polaco no quiso dirigirse a la Santa Sede. Esperaba conseguir mejor sus fines mediante acuerdos con el episcopado del país. El 14 de abril de 1950 y el 8 de diciembre de 1956 concluyó un acuerdo con los obispos polacos [43]. Estos convenios no constituyen un concordato, sino pactos administrativos a nivel del derecho público intraestatal. Su contenido supone una acusada desviación respecto del concordato anulado tras la victoria del socialismo. Con ello, el Estado pretendía poner a la Iglesia al servicio de sus metas políticas y económicas. En aras de la anhelada distensión, los obispos mostraron una amplia voluntad de cooperación. Pero el gobierno no cumplió sus promesas, por otra parte muy modestas. Sobre todo en el ámbito de la enseñanza, retiró todas las concesiones, prometidas o ya implantadas.

Los acuerdos con Hungría, Rumania y Checoslovaquia son mucho más desfavorables para la Iglesia que el concluido con Polonia. El episcopado húngaro hizo, en el convenio de 30 de agosto

43. L. PÉREZ MIER, *El acuerdo entre el episcopado polaco y el gobierno de Varsovia*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 6 (1951) 185-255; «Ost-Probleme» 9 (1957) 237; K. HARTMANN, *Über die Verständigung zwischen Kirche und Staat in Polen*, en «Aussenpolitik» 8 (1957) 571-582.

de 1950, grandes concesiones al Estado, y se obligaba a apoyar la política del gobierno. A cambio, el régimen prometía subvenciones a la Iglesia por una duración de 18 años. Pero la firma del acuerdo no puso fin a las perturbaciones de la vida eclesial. En Rumania, una asamblea, de clérigos progresistas firmó, el 15 de marzo de 1951, el acuerdo propuesto por el gobierno. En Checoslovaquia, una parte del clero admitió la ley de 14 de octubre de 1949, que regulaba unilateralmente la situación de la Iglesia.

Concordatos con los países del mundo libre

Las relaciones de la Santa Sede con los países del mundo libre después de la guerra no fueron, en términos generales, desfavorables para la Iglesia. De hecho, en la época de postguerra, se establecieron relaciones diplomáticas con un considerable número de países, sobre todo de África y Asia. Pero no pudo abrirse una era concordataria similar a la del período entre guerras. La preocupación principal de un gran número de gobiernos se centraba en la reconstrucción material tras las devastaciones bélicas. En los nuevos países de África y Asia el número de católicos era, de ordinario, demasiado reducido para poder llegar a la firma de acuerdos con la Santa Sede, aun prescindiendo de la tumultuosa situación y de las penurias vitales a que se veían sujetas muchas de estas regiones. El nacionalismo reciente y el sentimiento susceptible de la propia sensibilidad de los jóvenes Estados africanos se resistían a solucionar los problemas pendientes entre la Iglesia y el Estado mediante acuerdos e insistían en solucionarlos unilateralmente por su parte mediante leyes. La mayoría de los Estados establecieron fuertes controles sobre los asuntos externos de la Iglesia. Los regímenes en el poder se atribuían la competencia última para decidir en los asuntos mixtos. La mayoría de estos países no habían desarrollado con anterioridad ningún sistema jurídico entre la Iglesia y el Estado. Las relaciones entre las comunidades religiosas y los poderes estatales se basaban en muy buena parte en soluciones improvisadas. La inestabilidad e inseguridad de las situaciones políticas aconsejaba, tanto al Estado como a la Iglesia, evitar la conclusión de tratados cuya fuerza vinculante podía estar en contradicción con nuevas y súbitas modificaciones y crear, por tanto, nuevos focos de tensión y de conflicto. Parecía más aconsejable limitarse a entablar relaciones diplomáticas a través de las cuales podían solucionarse con mayor rapidez y facilidad los temas pendientes.

En otros países seguían vigentes las razones tradicionales que impedían la firma de concordatos con la Santa Sede. Así por ejemplo, las leyes constitucionales brasileñas de 18 de septiembre de 1946 (art. 31, n.º 3), y 24 de enero de 1967 (art. 9, n.º 2), seguían manteniendo, al igual que la del 16 de julio de 1934 (art. 17, n.º 3), la prescripción de que no podían concluirse acuerdos con una Iglesia o una comunidad cúltica. Tampoco pudieron transformarse en acciones políticas concretas ciertas corrientes francesas, que propugnaban una situación religiosa con base concordataria. Y si, a pesar de las circunstancias, se firmaron algunos concordatos, figuraban en ellos rasgos individuales mucho más acusados que en la época anterior.

Los países católicos de Europa meridional — Italia, España y Portugal — habían reanudado, tras duras luchas, la vinculación tradicional entre la Iglesia y Estado. Una vez acabada la guerra, los pactos lateranenses dieron muestras de ser un instrumento eficaz. Lograron superar la etapa del derrumbamiento del fascismo y la caída de la monarquía y fueron confirmados en el art. 7 de la constitución republicana de 27 de diciembre de 1947 [44], con lo que obtenían una garantía constitucional directa. La Santa Sede firmó con Portugal un acuerdo, el 18 de julio de 1950, sobre la provisión de sedes episcopales en las Indias portuguesas [45]. El gobierno renunciaba al privilegio de presentación por parte del presidente y liberaba a la Santa Sede de la obligación de nombrar obispos de nacionalidad portuguesa para determinadas sedes episcopales. Se iniciaba así una actitud que más tarde fue fomentada por el concilio Vaticano II.

44. S. LENER, *I patti lateranensi e la nuova Italia*, en «La Civiltà Cattolica» 101 (1950) II, 609-621; id., *I precedenti legislativi e storici dell'articolo 7 della costituzione*, ibid. III. 248-260; G.B. ARISTA, *La Costituzione Italiana*, Roma ³1963, 61ss, 348ss.

45. J. DAMIZIA, *Annotaciones ad conventionem inter S. Sedem et Rempublicam Lusitaniam*, en «Apollinaris» 23 (1950) 261-263; J.M. LOURENÇO, *Portugal e a Santa Sé*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 6 (1951) 171-183; A. DA SILVA REGO, *Le patronage portugais de l'Orient*, Lisboa 1957; B.J. WENZEL, *Portugal und Heilige Stuhl. Das portugiesische Konkordats- un Missionsrecht. Ein Beitrag zur Geschichte der Missions- und Völkerrechtswissenschaft*, Lisboa 1958.

El nuevo régimen instalado en España intentaba alcanzar un punto máximo en el ámbito de los acuerdos concordatarios. El Fuero de los españoles de 17 de julio de 1945 declaraba a la religión católica religión del Estado y ponía su ejercicio bajo la tutela oficial (art. 6, párrafo 1). A las restantes confesiones religiosas sólo se les concedía derecho al ejercicio privado del culto (art. 6, párrafo 2). Con esta normativa, España resucitaba su tradicional unidad nacional y religiosa. En España, la religión católica es parte constitutiva de su cultura. De ahí que la acción de los grupos protestantes se enderezara de ordinario tanto contra la religión como contra el Estado. El régimen se consideró, pues, autorizado a prohibirles todo tipo de actividades. Se despejaba así el camino hacia el previsto concordato. El acuerdo de 16 de julio de 1946 regulaba la provisión de oficios no consistoriales [46]. En su virtud, la mitad de las dignidades de los cabildos serían ocupadas por nominación del jefe del Estado, hecha de entre una terna propuesta por el gobierno competente. Respecto del nombramiento de párrocos, el gobierno se reservaba el derecho de poner objeciones de índole política.

El 5 de agosto de 1950 se firmó un acuerdo sobre asistencia pastoral a las fuerzas armadas [47]. Este y otros convenios posteriores no fueron sino la introducción al gran concordato de 27 de agosto de 1953 [48], que significaba la coronación de la política concordataria de Pío XII. Según este concordato, la religión católica

46. L. PÉREZ MIER, *El Convenio español para la provisión de beneficios no consistoriales*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 1 (1946) 729-775.

47. M. GARCÍA CASTRO, *El Convenio entre la Santa Sede y el Estado español sobre la jurisdicción castrense y asistencia religiosa a las fuerzas armadas*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 5 (1950) 1107-1171; 6 (1951) 263-301, 701-771.

48. A. GIANNINI, *Il Concordato con la Spagna*, en «Il Diritto Ecclesiastico» 64 (1953) 417-449; P. MIKAT, *Das spanische Konkordat* en «Kirche in der Welt» 6 (1953) 323-328; S. PAPPALARDO, *Inter Sanctan Sedem et Hispaniam sollemnes conventiones. Adnotationes*, en «Monitor Ecclesiasticus» 79 (1954) 247-288; M. USEROS CARRETERO, *A propósito de la neutralidad confesional del Estado y el Concordato español*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 9 (1954) 225-239; E.F. REGATILLO, *Il valore del nuovo Concordato spagnuolo per la vita religiosa della Spagna*, en «La Cività Cattolica» 106 (1955) II, 378-392; III, 265-276, 499-507; R. BIDAGOR, *Das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und Spanien*, en OAfKR 6 (1955) 3-13, 173-188; 7 (1956) 5-17; I. MARTÍN MARTÍNEZ, *Concordato de 1953 entre España y la Santa Sede*, Madrid 1961; E.F. REGATILLO, *El Concordato español de 1953*, Santander 1961; S. ÁLVAREZ-MENÉNDEZ, *El Concordato español de 1953* en «Angelicum» 41 (1964) 63-86; L. GUTIÉRREZ MARTÍN, *El privilegio del nombramiento de obispos en España*, Roma 1967; J. PÉREZ-ALHAMA, *La Iglesia y el Estado español*, Madrid 1967.

era «la única religión de la nación española» y gozaba de todos los derechos que le competían según el derecho divino y canónico (art. I). Para la provisión de sedes episcopales y el nombramiento de obispos coadjutores seguían en vigor las prescripciones del acuerdo de 7 de junio de 1941 (art. VII). Se admitían, con algunas modificaciones, los tribunales eclesiásticos para los clérigos (art. XVI). El Estado se obligaba a conceder a la Iglesia importantes subvenciones financieras (art. XIX). El matrimonio celebrado según las prescripciones del derecho canónico tenía plena validez en el ámbito civil (art. XXIII). Las causas de nulidad y separación caían bajo la competencia de los tribunales eclesiásticos (art. XXIV). En todas las escuelas debía impartirse la instrucción religiosa en armonía con la doctrina católica (art. XXVI). La enseñanza de la religión católica era asignatura obligatoria en todos los centros de estudio y formación (art. XXVII). A la Iglesia se le garantizaba espacio en todos los órganos de formación de la opinión pública para la exposición y defensa de la verdad religiosa (art. XXIX). Quedaba asegurada la libertad de las universidades y facultades eclesiásticas, así como la posibilidad de creación de escuelas de todo tipo (art. XXX y XXXI).

En virtud del concordato, la Iglesia conseguía en España una posición de absoluto dominio. El concordato respondía a la tradición católica del pueblo español y creaba un sistema de relaciones entre la Iglesia y el Estado en un país católico que, en el plano teórico, casi podría calificarse de ideal. Apenas cabe imaginar una posición más favorable a los intereses de la Iglesia y una cooperación más intensa del Estado con ella. Con todo, no puede hablarse, más que con ciertas restricciones, de un sistema de Iglesia estatal nacional. En efecto, aunque el concordato proclamaba a la religión católica como la religión del Estado, no la convertía en Iglesia del Estado. Al contrario, a la Iglesia se le garantizaba expresamente la independencia y el libre ejercicio de su soberanía espiritual (art. II). Su independencia en España era incomparablemente superior a la del protestantismo en los países escandinavos. Por otra parte, el concordato no rozaba para nada el núcleo esencial de la libertad religiosa individual. No suponía una capitulación del Estado frente a la Iglesia, sino que reflejaba el intento, acometido por mutuo interés de ambas partes, de llevar

a la práctica la más íntima unidad posible entre la Iglesia y el Estado. El sistema español de relaciones entre la Iglesia y el Estado, tal como fue estructurado en el concordato, partía del principio de que la religión católica, por ser la única verdadera, es también la única que tiene derecho objetivo a la existencia y posee libertad social; por consiguiente, los seguidores de otras religiones sólo tienen derecho a la protección de su conciencia (errónea). La propagación del error significa, en cambio, un peligro para la fe de los católicos y para la seguridad pública y, por ende, era preciso prohibirla. El Estado asumía la obligación de apoyar y proteger a la Iglesia católica como custodia y proclamadora de la verdad. El concordato se esforzaba por crear en favor de la Iglesia los presupuestos jurídicos y económicos necesarios o convenientes para el desempeño de su misión. En la firma del concordato, el ejemplo de los países islámicos, con sus sistemas unitarios, tuvo tanta eficacia como el recuerdo de la guerra civil, que, frente al dominio del terror en la parte republicana de España y las atrocidades cometidas contra la Iglesia, adquirió en parte el carácter de cruzada. La descatolización del país, intentada por el régimen republicano, se consideraba como una traición a la tradición nacional.

Pero no es menos cierto que en la firma del concordato influyeron algunas consideraciones que los sucesos posteriores mostraron ser erróneas. Las partes contratantes no se equivocaron, ciertamente, en sus valoraciones de la situación religiosa real del pueblo español. Las dos sabían muy bien que estaba muy difundida la mentalidad socialista, comunista y anarquista y conocían la letargia y la antipatía religiosa de amplios círculos de la población. No pasaron por alto el hecho de que en España existía un considerable número de personas que eran a la vez —o querían ser— católicos y anticlericales y que, sobre todo en las universidades, había amplios círculos liberales que no aceptaban de buen grado la posición dominante de la Iglesia. Si, a pesar de todo ello, insistieron en conceder a la religión católica y a la Iglesia una posición tan destacada, fue debido a que tenían confianza en el poder de la Iglesia para desarrollar su misión de forma convincente y atrayente, siempre que se dieran las condiciones extrínsecas necesarias para desarrollar sus tareas. Lo que no podían prever era que en

el curso de un solo decenio la Iglesia estaba llamada a experimentar un debilitamiento radical, y no desde fuera, sino desde dentro. Confiaban en la estabilidad de la Iglesia y en su función estabilizadora para la sociedad y el Estado. No sospechaban que esta solidez se apoyaba, en una parte muy considerable, en factores que estaban llamados a desaparecer por el cambio de pontificado.

Las partes contratantes minusvaloraron también el poder del protestantismo sobre los medios publicitarios. Aunque el número de protestantes era muy reducido en España, se emplearon a fondo para influenciar en la opinión pública mundial —sustancialmente guiada por el protestantismo— y lograron el apoyo de muchos países de mayoría protestante, sobre todo de Estados Unidos. El concordato ofreció el pretexto para aislar a España en el campo económico, cultural y político. Los incansables ataques del protestantismo mundial contra el concordato no podían, a la larga, resultar ineficaces; poco a poco fueron minando la capacidad de resistencia de algunos políticos y obispos, que tenían la obligación de defender el concordato. En definitiva, pudo verse que resultaban fallidas las esperanzas de que la firma del concordato español pudiera servir de modelo para los restantes países católicos. Fue un caso único, con una sola excepción que se citará en las líneas siguientes.

También se firmaron acuerdos con tres de los países iberoamericanos, a los que Pío XII dedicaba una particular preocupación espiritual. El 29 de enero de 1953 se concluyó un convenio misional con Colombia. El gobierno prometía protección y apoyo a la labor misionera, entre otras cosas en el ámbito de la formación del clero indígena (art. 7). El 16 de junio de 1954 la República Dominicana concluía un amplio concordato con la Santa Sede, muy similar al concertado con España[49]. También aquí, se declaraba a la religión católica religión oficial del Estado (art. 1). El poder público renunciaba al derecho de patronato (art. V) y garantizaba la actividad de los sacerdotes y religiosos extranjeros en el país

49. J. Damizia, *Annotationes ad sollemnes Conventiones inter S. Sedem et Rempublican Dominicanam*, en «Apollinaris» 27 (1954) 243-276; A. Giannini, *Il concordato Dominicano*, en «Il Diritto Ecclesiastico» 65 (1954) 288-298; P Mikat, *Zur neuesten Konkordatspraxis des Heiligen Stuhles. Das Konkordat zwischen dem Heiligem Stuhl und der Dominikanischen Republik*, en «Die Kirche in der Welt» 8 (1955) 177-182.

(art. X). Este concordato ha sido, hasta ahora (1974), el último de los que regulan en profundidad todos los problemas de interés común. El 21 de enero de 1958 se llegaba a un acuerdo sobre asistencia espiritual a las fuerzas armadas, en cumplimiento de lo previsto en el art. XVII del concordato.

El 4 de diciembre de 1957 se firmó un acuerdo misional con Bolivia [50] y el 29 de noviembre un convenio sobre asistencia a las fuerzas armadas [51]. Se encomendaba a los misioneros, además de la obra de evangelización, el fomento del bienestar temporal de los indígenas (art. VII).

En los convenios con la República Dominicana (art. XIX) y con Bolivia de 4 de diciembre de 1957 (art. XIV) se tenía en cuenta y se acentuaba la actividad caritativa de la Iglesia en términos distintos a los de épocas anteriores.

Perú no cumplió el mandato constitucional de 9 de abril de 1933 y respectivamente de 5 de septiembre de 1940 (art. 234), de concluir un concordato con la Santa Sede.

En Alemania pudo cumplirse finalmente un deseo largamente acariciado por Pío XII. Los estados sucesores de Prusia en la República Federal admitieron, no sin largas vacilaciones en algunos puntos, el principio del mantenimiento del concordato prusiano. También Baviera y Baden-Württenberg respetaron la vigencia de sus correspondientes concordatos [52]. Para completar el concordato

50. J. DAMIZIA, *Annotationes ad conventionem inter Apostolicam Sedem et Boliviana Rempublicam*, en «Apollinaris» 31 (1958) 220-227; F. CAVALLI, *La recente convenzione missionaria tra la Santa Sede e la Bolivia*, en «La Civiltà Cattolica» 109 (1958) I, 502-516.

51. A. PUGLIESE, *Adnotationes*, en «Apollinaris» 34 (1961) 309-312.

52. El art. 182 de la constitución bávara de 2 de diciembre de 1946 declara que seguían vigentes los acuerdos con las iglesias cristianas de 24 de enero de 1925. El art. 35, párrafo 2 de la constitución del Sarre reconoce que forman parte del derecho los acuerdos y convenios concertados con las iglesias. El art. 23 de la constitución de Renania del Norte - Westfalia, de 28 de junio de 1950, admite, como derecho vigente, los acuerdos firmados entre las iglesias y el antiguo Estado libre de Prusia. El art. 8 de la constitución de Baden - Württenberg de 11 de noviembre de 1951 declara que permacen intactos los derechos y deberes derivados de los acuerdos con las iglesias. Cf. A. ERLER, *Die Konkordatslage in Deutschland*, en «Süddeutsche Juristen-Zeitung» 1 (1946) 197-200; M. GEBHART, *Die Rechtslage des Reichskonkordates und der Länderkonkordate nach 1945*, tesis jurídica, Munich 1951, mecanog.; O. BORN, *Das Problem der Weitergeltung des Reichskonkordats und der Läanderkonkordate nach dem Zusammenbruch des Reiches in Jahre 1945*, tesis jurídica, Münster 1953, mecanog.; G. OSTERMANN, *Die Fortgeltung des Badischen Konkordates von 1932*, tesis jurídica, Colonia 1962; A. HERZIG, *Die Systematik und Problematik des konkordatären Rechts in Nordlrhein-Westfalen*, tesis jurídica, Colonia 1965; K. ORYWALL, *Die Geltung der neuren Konkordate und Kirchenverträge im Saarland*, tesis jurídica, Colonia 1969.

prusiano, el *Land* de Renania del Norte - Palatinado y la Santa Sede llegaron, el 19 de diciembre de 1956, a un acuerdo para la creación del obispado de Essen [53]. Con esta medida, se pretendía garantizar una acción pastoral global y unitaria para toda la región del Ruhr.

LOS CONVENIOS EN LOS PONTIFICADOS DE JUAN XXIII Y PABLO VI

Significación del concilio Vaticano II para las relaciones jurídicas entre la Iglesia y el Estado

La muerte de Pío XII significó el fin de una época en el gobierno y en la política de la Iglesia. El acontecimiento de más hondo contenido del pontificado de Juan XXIII fue, indudablemente, la convocatoria de un concilio ecuménico. El concilio Vaticano II tuvo repercusiones especialmente graves en el ámbito de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y, en general, en todo lo relativo a la política de la Santa Sede [54].

Aquí nos limitaremos a mencionar tres importantes afirmaciones del concilio. La declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa promociona la libertad religiosa del individuo y de las comunidades en el Estado, sin entrar en el problema de la verdad. La libertad religiosa es, según esta declaración, un derecho

53. E. HEGEL, *Kirchliche Vergangenheit im Bistum Essen*, Essen 1960, 275-295; W. HAUGG, *Staat und Kirche ni Nordrhein-Westfalen*, Berlín - Neuwied - Darmstadt 1960; P. MIKAT, *Das Verhältnis von Kirche und Staat im Lande Nordrhein-Westfalen in Geschichte und Gegenwart* («Veröffenlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen» 129), Colonia - Opladen 1966; J. BAUER, *Das Verhältnis von Staat und Kirche im Land Nordrhein-Westfalen*, tesis jurídica, Münster 1968.

54. A. SCHWAN, *Katholische Kirche und pluralistische Politik. Politische Implikationen des II. Vatikanischen Konzils* (= «Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart» 330). Tubinga 1966; P. MIKAT, *Kirche und Staat in nachkonziliarer Sicht*, en K. ALAND - W. SCHNEEMELCHER (dirs.), *Kirche und Staat. Festschrift für Bischof D. Hermann Kunst D.D. zum 60. Geburtstag am 21. Januar 1967*, Berlín 1967, 105-125; H. BARION, *«Weltgeschichtliche Machtform»? Eine Studie zur Politischen Theologie des II Vatikanischen Konzils*, en H. BARION - E.W. BÖCKENFÖRDE - E. FORTHOFF - W. WEBER (dirs.), *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, I, Berlín 1968, 13-59; D. GRIMM, *Die Staatsiehre der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, en «Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften» 8 (1969) 11-30; P. MIKAT, *Nachkonziliare Überlegungen zum gewandelten Verhältnis von Staat und Kirche*, en «Militärseelsorge» 14 (1972) 206-227; J. WÖSSNER (dir.), *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart 1972.

fundamental del hombre, que deriva de la dignidad humana, del anhelo de conocimiento de la verdad inserto en esta naturaleza humana, de las diferentes funciones de la Iglesia y del Estado y de la finalidad del Estado de servir al bien común. El ordenamiento jurídico debe incorporar este derecho humano al derecho civil (art. 2 y 3). Por consiguiente, el Estado debe garantizar fundamentalmente a todas las religiones la posibilidad de una libre actuación. El único límite de esta libertad es el peligro de alteración del orden público *(iustae exigentiae ordinis publici:* art. 4; *iustos ordo publicus:* art. 2; también el art. 7).

El concilio se limitó a tomar nota de la situación peculiar que se da en algunos países, en los que existe el sistema de religión del Estado. Pero se abstuvo de recomendarla. Allí donde se dé, debe reconocerse y garantizarse a todos los ciudadanos y corporaciones el derecho a la libertad religiosa (art. 6). Parecía, pues, destruirse el ideal del Estado católico. Cierto que el art. 1 de la mencionada declaración establece la cláusula de salvedad, según la cual se mantenía intacta la doctrina tradicional de la obligación moral del hombre y de los grupos humanos respecto de la religión verdadera y de la única Iglesia de Cristo. Pero esta alusión abstracta a una doctrina que ni siquiera se expone en el documento, no podía prevalecer frente a las afirmaciones claras y concretas de los mencionados artículos. Las afirmaciones conciliares transcritas han tenido una gran importancia para las relaciones jurídicas existentes en algunos países entre la Iglesia y el Estado.

La constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual puso de relieve que la Iglesia no se vincula a ningún sistema político, si bien mantiene una actitud de fundamental apertura a la cooperación con todos ellos. Aunque se sirve de las cosas temporales en la medida en que su misión lo requiere, no pone su esperanza en los privilegios que las autoridades estatales puedan ofrecerle. Está incluso dispuesta a renunciar al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos, cuando se compruebe que su utilización puede sembrar dudas sobre la credibilidad de su testimonio o cuando así lo pida el cambio de las situaciones (art. 76). Aunque estas afirmaciones son de suyo evidentes y fácilmente comprensibles, chocaron con una mentalidad ampliamente difundida, que consideraba que la renuncia, por parte de la Iglesia, a seguridad terrenas y medios temporales ofrecía una oportunidad para una mejor difusión de la fe. Se dio así la señal de partida a un movimiento, incubado desde tiempo atrás en numerosos países, que de la renuncia a las posiciones jurídicas esperaba una profundización y una mayor eficacia del servicio de la Iglesia.

Finalmente, el decreto *Christus Dominus* sobre la misión pastoral de los obispos expresaba el deseo de que, en el futuro, no se concederían a las autoridades estatales más derechos ni privilegios en la elección, nombramiento, propuesta o recomendación de obispos. Se rogaba a estas autoridades que, en virtud de convenios en vigor, o por costumbre, poseyeran estos derechos, que renunciaran a ellos, de mutuo acuerdo con la Santa Sede (art. 20). Con esta invitación se proseguía un movimiento iniciado mucho antes del concilio [55], pero que en España, y debido a las peculiares condiciones de este país, había conocido una llamativa excepción.

Aunque estas y otras similares manifestaciones e indicaciones del concilio Vaticano II tuvieron una gran importancia para las relaciones entre la Iglesia y el Estado, no puede pasarse por alto, en orden a la comprensión de los cambios que se han venido produciendo en este ámbito desde el concilio, el camino que la Iglesia misma ha emprendido desde aproximadamente el inicio de la década de los sesenta. En efecto, la unidad, la vitalidad y el ímpetu misionero de la Iglesia son los factores que determinan su irradiación sobre la sociedad y los que determinan, de ordinario, su influencia sobre los Estados y sobre sus actividades. Concretamente en los países democráticos, la Iglesia tiene que actuar sobre el Estado a través de sus miembros, en orden a conseguir aquel espacio de libertad y aquel apoyo que necesita para el éxito de sus actividades. La importancia de la Iglesia en los Estados democráticos y pluralistas depende en muy buena parte de la sustancia espiritual, de la fuerza interior y de la credibilidad que es capaz de desarrollar e irradiar. Ahora bien, todas estas cualidades están experimentando en la Iglesia católica un constante y rápido retroceso. Desde hace ya varios años se viene combatiendo, desde sus

55. Art. 1 del concordato con Colombia, de 22 de abril de 1942, art. 1 del acuerdo con Portugal, de 18 de julio de 1950; art. v del concordato con la República Dominicana, de 16 de junio de 1954.

propias filas, la fe, fundamento de la Iglesia y de toda su actividad. A consecuencia de esta actitud, son innumerables los católicos que se sienten inseguros, que abandonan sus vivas convicciones de fe y que, en definitiva, se tornan incapaces de dar un testimonio eficaz de sus creencias.

Se ha debilitado considerablemente la autoridad del papa y de los obispos. El clero aparece cada vez más desorientado y dividido. La disciplina eclesial sufre notables retrocesos. Se violan sin el menor reparo las leyes eclesiásticas, o se rechazan con actitud de clara desobediencia. Se difunde entre amplios círculos católicos la fe en los valores terrenales y el talante antijerárquico. En nombre del pluralismo se afirman puntos de vista absolutamente contradictorios en casi todas las cuestiones de la Iglesia. Los responsables del magisterio se contradicen en puntos importantes. Muchos teólogos ignoran el magisterio auténtico de la Iglesia. El principio de la licitud del pluralismo de opiniones entre los católicos, fijado por el concilio Vaticano II (constitución pastoral *Gaudium et spes*, art. 43) apenas permite ya la unidad de acción de los creyentes en la vida pública y pone sobre el tapete la capacidad funcional de la autoridad eclesiástica en el ámbito político. Disminuyen con ritmo creciente los temas y situaciones en los que la Iglesia interviene con unidad de criterio. Se hace cada vez más difícil la síntesis y agrupación de las fuerzas eclesiales.

Como consecuencia del debilitamiento y de la desunión en el seno de la Iglesia, se advierte claramente un creciente retroceso del influjo de los católicos en la sociedad. Los fenómenos de disgregación interna hacen que la Iglesia sea un polo cada vez más débil como colega del Estado. Estos fenómenos facilitan a las fuerzas hostiles a la Iglesia su intención de ignorarla o de enfrentar entre sí a la jerarquía eclesiástica y a los teólogos. Incluso los regímenes favorables a la Iglesia se preguntan preocupados si ésta es ya capaz de llevar a término su misión de formación de la moral y de educación de los hombres. Algunos sectores de la jerarquía, siguiendo el ejemplo de otras comunidades religiosas cristianas, sobre todo del protestantismo alemán y de la ortodoxia rusa, están adquiriendo en los últimos tiempos compromisos políticos, no raras veces con notable parcialidad.

Entre los miembros de la Iglesia surgen a veces tumultuosas

declaraciones contra la vinculación de la Iglesia al Estado «autoritario» o «capitalista», mientras que promueven por otra parte la alianza de la Iglesia con los regímenes socialistas, cooperan con los cuadros socialistas y comunistas y apoyan los movimientos en pro de la libertad — reales o supuestos — en los países europeos o extraeuropeos. Algunos grupos, movidos por un espiritualismo sectario, ponen en tela de juicio todo tipo de relaciones entre la Iglesia y el Estado y piden la supresión de los concordatos vigentes.

Aumenta la desunión política de los católicos lo que, en los países en que constituyen minoría, les condena de ordinario a la total incapacidad de influencia. A los políticos cristianos les faltan cada vez más claras directrices de la Iglesia. En términos generales, es preciso confesar que en los últimos años ha decrecido considerablemente la fuerza de la Iglesia católica. Los fenómenos antes descritos amenazan desde el interior las actuales posiciones jurídicas de la Iglesia. Una Iglesia que ya no responde ni a las exigencias que le son exigibles ni a las promesas que hace, carece, a los ojos de los ciudadanos, que juzgan según las reglas democráticas, de toda justificación para pedir un puesto destacado en el entramado de la sociedad.

Se ha observado con acierto «que en la democracia prescribe todo derecho que no sea mantenido y renovado a través de fuerzas políticas vivas» (Hans Maier). Allí donde retrocede el vigor espiritual de los cristianos, más pronto o más tarde, y a tenor de lo que enseña la experiencia, se derrumbarán también las garantías constitucionales en favor de la Iglesia. La Iglesia es una potestad esencialmente pública, con irrenunciables exigencias frente al Estado. Pero cuanto más disminuyen la fortaleza de la fe y el nivel moral de la Iglesia, cuanto más desciende el número de católicos practicantes, menor será la comprensión que despertarán sus «privilegios» en el ámbito del derecho público. A largo plazo, el Estado sólo se mostrará dispuesto a concluir acuerdos con aquellas agrupaciones o asociaciones que desempeñen una importante función en la vida del pueblo. De donde se deduce que, en el momento presente, y durante un futuro previsible, no se dan ni se darán condiciones favorables para la firma de concordatos. Desde

esta perspectiva, no es muy diferente la situación entre los países libres y los Estados socialistas.

Básicamente, los concordatos son convenios de larga duración entre la Iglesia y el Estado. Pero el momento actual no es favorable a estas duraciones. En la mayoría de los países libres se advierten, y cada vez más claramente, fenómenos de crisis, o se están viviendo cambios cada vez más rápidamente en el ámbito del derecho y hasta de las instituciones, que dejan entrever un futuro incierto. Ante esta inestabilidad, los gobiernos contemplan con comprensible recelo toda decisión que los obligue durante mucho tiempo o que, a la inversa, les fuerce a entablar nuevas negociaciones a corto plazo. Cuando se produce una auténtica necesidad de concertar acuerdos, se prefiere de ordinario ceñirse a convenios en puntos concretos, con una normativa mínima. En lugar de los concordatos, aparecen nuevas posibilidades de colaboración entre la Iglesia y el Estado, por ejemplo mediante contactos, permanentes o concertados para cada ocasión. El deseo de una configuración institucional de las relaciones entre la Iglesia y el Estado ha sido desplazado, en cierto sentido, por la decisión de conformarse con una regulación funcional. En vez de una definición y delimitación de derechos y competencias, se juzga preferible la cooperación sobre puntos concretos, concertada para corto o medio plazo. Los Estados socialistas no consideran necesario establecer convenios globales con una estructura condenada a la extinción, como ocurre, desde su punto de vista, con la Iglesia. Y, cuando se muestran dispuestos, todo se reduce a una normativa sobre cuestiones parciales, de la que se prometen ventajas tácticas. Hasta ahora no se han visto cumplidas las esperanzas de una lenta desaparición de la hostilidad religiosa en los países socialistas. «El elemento esencial del marxismo es la hostilidad enconada contra la religión» (Alexander Solschenizyn).

Es bien cierto que, al igual que en épocas anteriores, también hoy día la Santa Sede concede gran importancia al establecimiento de acuerdos con los Estados y que muestra en este punto una acreditada flexibilidad. Concierta también acuerdos con Estados ateos o no cristianos y está dispuesta a la firma de convenios de escaso contenido jurídico. Reconoce, sin reservas, la estructura pluralista de las democracias de derecho público. Pero no es menos

cierto que, en algunos sectores al menos de la Iglesia, se observa un difuso cansancio frente a los concordatos. La elevada conciencia de los obispos halla su expresión en la exigencia, planteada por algunos círculos, de que los concordatos deben sustituirse por acuerdos sobre temas concretos, fácilmente revocables, que deben ser concertados por los obispos y presentados a la Santa Sede, como máximo, a efectos de simple confirmación.

Los convenios particulares

Los protocolos con Estados socialistas

Desde el pontificado de Juan XXIII, la diplomacia vaticana intentó llegar a un acuerdo con los Estados socialistas, sobre todo de Europa oriental, a costa de grandes sacrificios y con notables concesiones previas [56]. A partir de unos primeros contactos en las asambleas internacionales, se acordó el inicio de negociaciones, de las que se esperaba que cristalizarían en soluciones concertadas, al menos en problemas concretos de vital importancia para la Iglesia. Por otra parte, desde el concilio Vaticano II y la elevación de Montini al pontificado, también los regímenes comunistas buscaban el contacto con la Santa Sede, para conseguir, por este medio, ejercer influencia sobre la Iglesia y poder inclinar más fácilmente, los católicos de sus países, a la aceptación de sus programas políticos.

El 15 de septiembre de 1964 se firmaba el primer protocolo entre la Santa Sede y un país socialista, Hungría [57]. En él se concedía al régimen la cláusula política y el juramento de fidelidad de los obispos. El protocolo fue complementado con un segundo acuerdo en 1968. El 25 de junio de 1966 se firmaba también un

56. N.N., *Konkordatsexperimente im Ostblock*, en «Ost-Probleme» 17 (1965) 194-200; G. SIMON, *Die katholische Kirche und der kommunistische Staat in Osteuropa* (= «Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien» 31/1971), Colonia 1971; H. STEHLE, *Die Ostpolitik des Vatikans 1917-1975*, Munich 1975.

57. M. CSIZMÁS, *Staat und Kirche in Ungarn seit 1945*, en *Ungarn zehn Jahre danach, 1956-1966. Ein wissenschaftliches Sammelwerk*, public. por W. FRAUENDIENST, a instancias del Círculo Cultural húngaro-alemán, Maguncia 1966, 285-322; S. ORBÁN, *Das Abkommen zwischen Staat und Kirche in der Volksrepublik Ungarn*, en «Jahrbuch für Geschichte der UdSSR und der volksdemokratischen Länder Europas» 9 (1966) 27-54.

protocolo con Yugoslavia [58]. El régimen reconocía la competencia de la Santa Sede en el ejercicio de su jurisdicción sobre la Iglesia católica de Yugoslavia para los asuntos espirituales, eclesiásticos y religiosos —salvando siempre el ordenamiento interno del Estado—. La Santa Sede, por su parte, garantizaba que la actividad de los sacerdotes se reduciría estrictamente al ámbito religioso-eclesial y desautorizaba toda forma de violencia política. Mediante estas cláusulas, el Estado yugoslavo esperaba poder mantener alejados de los movimientos nacionales del pueblo al clero de Croacia y ganarse a la Santa Sede como aliado contra los brotes de rebeldía croatas. En el protocolo se acordaba además proceder al intercambio de un enviado ante la Santa Sede y de un delegado apostólico (no de un nuncio) en Yugoslavia, a quien, desbordando las competencias establecidas en el canon 267 párrafo 2 del CIC, se le encomendaba la misión de mantener contactos con el gobierno. Yugoslavia reanudó las relaciones diplomáticas con la Santa Sede el año 1970.

Estos protocolos sitúan los convenios en el último nivel de la actividad diplomática y presentan un contenido mínimo. Se trataba, en realidad, de unos primeros pasos de tanteo por un camino inseguro. Su firma apenas si mejoró en nada la situación de la Iglesia en Hungría y muy poco en Yugoslavia. Además, las leves facilidades conseguidas estuvieron expuestas a constantes amenazas de suspensión.

Los contactos de la Santa Sede con otros países socialistas no han cristalizado aún en nuevos protocolos. El gobierno polaco estaba fuertemente interesado en llegar a un acuerdo con la Santa Sede, con la esperanza de poder eliminar o reducir al silencio al incómodo primado, el cardenal Wyszyński [59]. Por estas mismas razones, los obispos polacos no deseaban llegar a un arreglo con

58. ILLYRICUS, *Erstmals Zeit zum Atemholen. Die Entspannung zwischen Kirche und Staat in Jugoslawien*, en «Wort und Wahrheit» 20 (1965) 132-137; *L'Attività della Santa Sede nel 1966*, Ciudad del Vaticano 1967, 1272-1274. Respecto de la Iglesia y el Estado en Bulgaria y Yugoslavia, existe una traducción alemana de las leyes y disposiciones sobre la materia, a cargo de un grupo de especialistas, editada por R. STUPPERICH («Schriftenreihe des Studienausschusses der EKU für Fragen der Orthodoxen Kirche» 3) Witten 1971.

59. K. HARTMANN, *Staat und Kirche nach dem Machtwechsel in Polen*, en «Osteuropa» 22 (1972) 119-129; S. LAMMICH, *Die Rechtsstellung der römishh-katholischen Kirche in der Volksrepublik Polen*, en OAfKR 23 (1972) 3-15.

el gobierno, comprado al precio de precipitadas concesiones. Sin firmar un tratado, pero de mutuo acuerdo con el Estado polaco, Pablo VI estableció, mediante la constitución apostólica *Episcoporum Poloniae*, de 28 de junio de 1972, la organización de la Iglesia católica en la región situada al otro lado de la línea Oder-Neisse. Se creaban cuatro nuevas diócesis (Oppeln, Landsberg, Stettin-Kammin, Köslin-Kolberg), el obispado de Ermland pasaba a la provincia eclesiástica de Varsovia, y el de Danzig a la de Gnesen.

Tras largas negociaciones, de algunos años de duración, interrumpidas varias veces, fueron consagrados en Praga, a fines de febrero de 1973, cuatro nuevos obispos. Se estableció también un convenio escrito, que no fue dado a la publicidad. En mayo de 1973 la Santa Sede rechazó la oferta de nuevas conversaciones hecha por el régimen de Checoslovaquia, porque la situación de la Iglesia había llegado a ser tan desesperada que no se veía ninguna salida.

La Unión Soviética, potencia hegemónica de los países socialistas, siguió rechazando, al igual que en épocas pasadas, todo tipo de relaciones institucionales con la Santa Sede, porque estaba dispuesta a mantener una política religiosa regulada según su propio y exclusivo arbitrio.

El «modus vivendi» con Túnez

El 27 de junio de 1964, y por vez primera en la historia de los Estados cuya religión oficial es el islamismo (art. 1 de la Constitución tunecina de 25 de julio de 1957), un país islámico firmaba un convenio con la Santa Sede, conocido bajo el nombre de *modus vivendi* con Túnez [60]. El acuerdo pretendía garantizar a los católicos la libre profesión de su fe. No se les autorizaba, en cambio, el ejercicio público del culto ni la predicación fuera de recintos privados. La Iglesia quedaba sometida a un severo régimen policial. No puede afirmarse con certeza que este acuer-

60. S. SANZ VILLALBA, *El «modus vivendi» entre la Santa Sede y la república de Túnez*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 20 (1965) 49-56; F. ROMITA, *Adnotazioni*, en «Monitor Ecclesiasticus» 90 (1965) 15-32.

do, con sus humillantes condiciones (supresión del arzobispado de Cartago) y sus grandes sacrificios, sirva de modelo para que en el futuro la Iglesia católica puede llegar a acuerdos similares con otros Estados afroasiáticos.

Modificaciones concordatarias en los estados en que la Iglesia católica goza de situación privilegiada

La unidad del sistema de iglesias oficiales está hoy más o menos alterada o amenazada en toda Europa. El secularismo y el pluralismo han socavado los cimientos sobre los que se apoyaban las religiones del Estado y las iglesias oficiales. Aumenta el número de países que se rigen según sistemas de coordinación y separación. La existencia de una Iglesia oficial del Estado presupone de ordinario una población religiosa homogénea, con una postura totalmente positiva respecto de la religión y de la Iglesia. Ahora bien, esta condición previa no se da hoy en ninguna de las Iglesias del llamado mundo occidental. Una gran mayoría de sus miembros no se sienten ya espiritualmente enraizados en sus respectivas iglesias. Como consecuencia de los graves enfrentamientos en materia de teología y de fe, los teólogos y los eclesiásticos no forman ya una sólida unidad. Es cierto que el fundamento religioso del ordenamiento de la Iglesia oficial del Estado es más amplio y más estable en los países católicos de Europa meridional que en los países protestantes de Escandinavia [61], pero asoman ya peligrosas grietas y, como consecuencia de la evolución de la Iglesia a partir del concilio Vaticano II, este fundamento se torna cada vez más débil. No es probable que este ordenamiento pueda mantenerse en vigor durante mucho tiempo con ayuda de los medios jurídicos constitucionales. No puede excluirse la posibilidad de que en algunos países se produzcan cambios eruptivos, alimentados por pasiones nunca extinguidas.

61. E. BERGGRAV, *Norwegen: Krise zwischen Kirche und Staat*, en «Frankfurter Hefte» 9 (1954) 695-698; P.-O. AHRÉN, *Staat und Kirche in Schweden*, en ZevKR 10 (1963) 22-45; L.St. HUNTER (dir.), *Scandinavian Churches*, Londres 1965; G. GARONSON, *Reform des Staats kirchenrechts in Schweden*, en ZevKR 15 (1970) 60-76; G. WEITLING, *Kirche und Volk in Dänemark. Kirchliche Gesetzgebung und kirchliches Leben in Dänemark im 19. und 20. Jahrhundert*, en OAfKR 22 (1971) 85-109.

La política de Pablo VI se orientaba hacia un debilitamiento de los vínculos existentes entre la Iglesia y el Estado, sobre todo en la península Ibérica, y a una renuncia de los privilegios otorgados a la Iglesia que tropezaban con crecientes críticas. Esta política se daba la mano con la presión, mantenida desde años atrás, de la mayoría de los obispos españoles, que pedían una revisión del concordato. En contra de su propia voluntad, el Estado cedió a este deseo e inició las pertinentes negociaciones con la Santa Sede. La revisión pretendía garantizar «la mutua independencia, el recíproco respeto y la necesaria colaboración». La Iglesia debería renunciar, en concreto, a ciertos privilegios, tales como la representación en las Cortes, en el Consejo de Estado y el Consejo del Reino, así como a las exenciones de que gozaba el clero en el derecho penal. El Estado, por su parte, renunciaría a sus privilegios en el nombramiento de obispos. El gobierno español se había inclinado ya con anterioridad a lo que consideraba ser manifestación de la voluntad del concilio Vaticano II. El 10 de enero de 1967 se modificó el art. 6, párrafo 2, del Fuero de los españoles y se proclamaba el principio de la libertad religiosa, reproduciendo literalmente la declaración *Dignitatis humanae*. El 26 de junio de 1967 se aprobaba la ley sobre libertad religiosa. Tras la muerte del general Franco, se firmó, el 28 de julio de 1976, un acuerdo por el que España renunciaba al derecho de presentación de que gozaba el jefe del Estado (el rey) en la provisión de sedes episcopales, mientras que la Santa Sede, por su parte, renunciaba a los privilegios otorgados al clero en materia de derecho penal (art. 16 del concordato de 1953). Las conversaciones para la revisión del concordato se llevaron adelante con ritmo acelerado.

Portugal siguió un proceso evolutivo similar al español. La ley sobre libertad religiosa de 21 de agosto de 1971 y el art. 45 de la constitución, revisada el 23 de agosto de 1971, aseguraban la igualdad jurídica de todas las confesiones religiosas. Se produjeron discusiones sobre el concordato y sobre el acuerdo misional. El derrocamiento del Estado autoritario, en el año 1974, introdujo un proceso que venía, con toda seguridad, a debilitar la posición de la Iglesia católica. En la convención del 15 de febrero de 1975 renunciaba la Santa Sede, modificando el art. 24

del concordato de 7 de mayo de 1940, al principio de la indisolubilidad civil del matrimonio contraído según la Iglesia.

En Italia se vienen celebrando desde hace algún tiempo conversaciones para la revisión de algunos artículos concordatarios [62]. Sin previo acuerdo con la Santa Sede, se introdujo el 1970 el divorcio civil, en contra de lo establecido en el art. 34 del concordato. El plebiscito solicitado con la intención de anular aquella decisión supuso una grave derrota para los católicos. A finales de 1976 el gobierno italiano y la Santa Sede se pusieron de acuerdo sobre un documento, redactado con la intención de acomodar el concordato a la realidad constitucional italiana y al espíritu del concilio Vaticano II. De acuerdo con esta idea, la religión católica no será en adelante la religión oficial del Estado. Se declararán asimismo abolidas las cláusulas restrictivas contra los sacerdotes secularizados. Se suprimirán también las obligaciones que, para el Estado derivaban del carácter sacro de la ciudad de Roma.

En el Estado libre de Irlanda (Eire), cuyas relaciones con la Iglesia nunca habían presentado ningún tipo de problemas y que no necesitaban de garantías concordatarias, se decidió, mediante plebiscito celebrado en 1972, suprimir en la constitución irlandesa la llamada cláusula de la Iglesia (art. 44), que concedía a la Iglesia católica una posición especial como «guardiana de la fe que confiesa la mayoría de la población».

Concordatos y acuerdos recientes con los países libres

También en época reciente ha firmado la Santa Sede acuerdos con numerosos Estados. En su inmensa mayoría, se limitan a regular cuestiones concretas y casi ninguno ofrece una normativa global en torno a los problemas que afectan por igual a la Iglesia y el Estado. Muchos de estos acuerdos giran en torno a modificaciones o incluso anulaciones de los convenios existentes. Casi

62. P. CIPROTTI, *Divorzio e art. 34 del Concordato italiano*, en «Apollinaris» 40 (1967) 483-488; CH. ROUSSEAU, *Italie et Saint-Siège. Problème de la révision du concordat du 11 février 1929*, en «Revue Générale de Droit International Public» 39 (1968) 451-453; S. LENER, *Sulla revisione del Concordato*, en «La Civiltà Cattolica» 120 (1969) II, 432-446; III, 9-21; IV, 214-217.

siempre, estas adaptaciones significan un retroceso de la posición jurídica alcanzada por la Iglesia en los anteriores concordatos. En algunos acuerdos afloran las referencias al concilio Vaticano II. En lugar de las garantías constitucionales, figuran ahora, con creciente frecuencia, las garantías de la libertad religiosa en favor de los individuos y de los grupos.

Una de las cuestiones más espinosas con que se enfrentaban los Estados del centro y oeste europeo a la hora de configurar las relaciones entre la Iglesia y el Estado fue, de ordinario, al igual que en épocas anteriores, la regulación de la enseñanza, es decir, la garantía de creación y mantenimiento de escuelas libres (privadas, no estatales). Para el concilio, la forma escolar óptima era la escuela confesional católica y libre, reconocida por el derecho público y financiado o subvencionado con los recursos de la Administración (declaración *Gravissimum educationis* sobre la educación cristiana, art. 9). La Santa Sede se esforzó, por consiguiente, por asegurar, mediante convenios, que se reconociera a la Iglesia el derecho a mantener sus propios centros educativos y la financiación de los mismos a cargo del Estado.

El *concordato austriaco* de 5 de junio de 1933, cuya validez fue al principio impugnada por los socialistas [63], fue complementado por una serie de convenios, entre los que merece la pena mencionar los que llevaron a la creación de las dos nuevas diócesis de Burgenland (1960) y Feldkirch (1964), así como los que aseguraban la subvención financiera de los centros educativos de la Iglesia (1962 y 1972) [64].

63. FR. JACHYM, *Kirche und Staat in Österreich*, Viena ³1955; D. MAYER-MALY, *Zur Frage der Gültigkeit des Konkordates von 5. Juni 1933*, en OAfKR 7 (1956) 198-211; L. LEITMAIER, *Das verweigerte Konkordat. Staat und Kirche im neuen Österreich*, en «Wort und Wahrheit» 11 (1956) 169-171; J. SCHMIDT, *Entwicklung der katholischen Schule in Österreich*, Viena 1958; BR. PRIMETSHOFER, *Ehe und Konkordat. Die Grundlinien des österreichischen Konkordats-Eherechtes 1934 und das geltende österreichische Eherecht*, Viena 1960; I. GAMPL, *Oberster Gerichtshof — Konkordat 1933 — Katholikengesetz*, en OAfKR 15 (1964) 126-130; A. KOSTELECKY, *Die Anerkennung des österreichischen Konkordates vom 5. Juni 1933 und die Verträge der Republik Österreich mit dem Heiligen Stuhl von 1960 und 1962*, en A. BURGHARDT - L. LUGMAYER - E. MACHEK - G. MÜLLER - H. SCHMITZ (dirs.), *Im Dienste der Sozialreform. Festschrift für Karl Kummer*, Viena 1965, 431-441; I. GAMPL, *Österreichisches Staatskirchenrecht*, («Rechts- und Staatswissenschaften» 23) Viena - Nueva York 1971.

64. S. SANZ VILLALBA, *Las convenciones entre Austria y la Santa Sede del año 1960*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 16 (1961) 531-539; J. DAMIZIA, *Convenzione fra la Santa Sede e la Republica Austriaca al fine di regolare quiestioni attinenti l'ordinamento scolastico*, en «Apollinaris» 35 (1962) 76-115.

En el convenio de 5 de abril de 1962, España prometía un generoso reconocimiento a efectos civiles de los estudios no teológicos cursados en los centros de enseñanza superior de la Iglesia [65].

El 26 de noviembre de 1966 [66] concluía la Santa Sede una convención con Paraguay sobre la creación de un vicariato para las fuerzas armadas.

La convención concluida con Venezuela el 6 de marzo de 1964 [67] se mueve, en términos generales, dentro de los carriles marcados por la tradición. Como ya había ocurrido en los concordatos con Letonia (art. 12) y con la República Dominicana (art. 10), también en el convenio venezolano se dedicaba especial atención a la actividad de los sacerdotes y laicos extranjeros en todo lo referente a la acción pastoral y los servicios sociales (art. 13). El Estado renunciaba al derecho de patronato en el nombramiento de obispos (art. 6) y en la provisión de canonjías y parroquias (art. 8-10). Con todo, en el primer punto, se concedía al Estado —a diferencia de otros países— un derecho de veto en los procesos referentes a las cláusulas políticas.

El protocolo de 15 de agosto de 1966 con Haití confirmaba —una vez superados anteriores conflictos— la voluntad del gobierno de ofrecer especial protección a la Iglesia católica, según el art. 1 del concordato de 1860 y de garantizar el libre ejercicio de la acción pastoral, a tenor del citado concordato, del derecho canónico y del concilio Vaticano II.

También el convenio de 10 de octubre de 1966 con Argentina [68] menciona, en el preámbulo, los principios establecidos por el concilio Vaticano II. En este acuerdo se otorga a la Iglesia libertad para proceder a la modificación de la organización de

65. J. MALDONADO Y FERNÁNDEZ DEL TORO, *El convenio de 5 de abril de 1962 sobre el reconocimiento, a efectos civiles, de los estudios de ciencias no eclesiásticas realizados en España en Universidades de la Iglesia*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 18 (1963) 137-198; A. DE FUENMAYOR, *El Convenio entre la Santa Sede y España sobre Universidades de Estudios civiles*, Pamplona 1966.

66. A. PUGLIESE, *Adnotationes*, en «Monitor Ecclesiasticus» 87 (1962) 385-401.

67. S. SANZ VILLALBA, *Adnotationes*, en «Monitor Ecclesiasticus» 90 (1965) 361-376; M. TORRES ELLUL, *El Convenio entre la Santa Sede y la República Venezolana*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 21 (1966) 485-555.

68. R. DE LAFUENTE, *El acuerdo entre la Santa Sede y la República Argentina*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 23 (1967) 111-125.

las diócesis argentinas (art. 2) y se suprime el derecho de presentación para la provisión de sedes episcopales (art. 3).

El convenio con Suiza, de 24 de julio de 1968, desembocó en la por largo tiempo deseada creación del obispado de Lugano para el cantón del Tessino [69].

El 12 de julio de 1973 se firmó un nuevo concordato con Colombia, ratificado el 2 de julio de 1975. Se trata de un convenio típicamente postconciliar con un país católico. En él figura en primera línea el aspecto humano y social de la actividad eclesial. Se menciona expresamente el servicio de la Iglesia a la persona humana (art. 5). Se reconoce a la Iglesia católica sólo como «elemento básico del bien público y del desarrollo armónico de la nación» y se garantiza la libertad eclesiástica en el ámbito de la libertad religiosa también reconocida a las restantes confesiones (art. 1). Se acentúa vigorosamente la independencia mutua entre el Estado y la Iglesia (art. 2 y 3). También se insiste de forma expresa en el servicio de la Iglesia y en su colaboración con el Estado en el ámbito social y educativo (art. 5 y 6) Los matrimonios contraídos en forma canónica caen básicamente bajo la competencia de la Iglesia, a excepción de la separación de lecho y mesa (art. 7-9). Se regula detalladamente la actividad de la Iglesia en materia de enseñanza y educación (art. 10-13). El papa nombra libremente a los obispos, pero se concede al presidente de la república el derecho a expresar reservas «de carácter civil o político» (art. 14). Se mantiene, bajo fórmulas modernas, la inmunidad de los sacerdotes y religiosos (art. 18-20). Quedan asimismos garantizados los bienes de la Iglesia, con adaptaciones a las circunstancias actuales dignas de mención (art. 23-24).

Dentro del derecho comparado, ocupa una singular posición de situación jurídica establecida en la República federal de Alemania [70]. La segunda guerra mundial concluyó con la ocupación

69. H. KEHRLI, *Interkantonales Konkordatsrecht*, Berna 1968; A.W. ZIEGLER, *Kirche und Staat in der Schweiz*, en MThZ 19 (1969), 269-287; E. KUSSBACH, *Die Errichtung eines selbständigen Bistums Lugano. Übereinkommen zwischen dem schweizerischen Bundesrat und dem Heiligen Stuhl von 24. Juli 1968*, en OAfKR 21 (1970) 96-114.

70. H. QUARITSCH - H. WEBER (dirs.), *Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. Staatskirchenrechtliche Aufsätze 1950-1967*, Bad Homburg von der Hohe - Berlín - Zurich 1967; J. LISTL, *Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland* (= «Staatskirchenrechtliche Abhandlungen», vol. 1, Berlín 1971; E.-L. SOLTE, *Theologie an der Universität. Staats- und kirchenrechtliche Pro-*

del país por las tropas aliadas victoriosas. Las potencias ocupantes occidentales garantizaron, en términos generales, la libertad de acción de las diferentes iglesias. Inmediatamente después del final de la contienda, las iglesias, que pudieron superar el conflicto como organizaciones intactas, fueron solicitadas y reconocidas como garantizadoras de un Estado de derecho. Parecía consolidarse su posición pública y abrirse paso una nueva época de armonía entre la Iglesia y el Estado.

Como primera medida, se les restituyeron a las Iglesias sus antiguos derechos, aunque con sensibles limitaciones en algunos *Länder*, sobre todo en el ámbito de la enseñanza. En el derecho positivo eclesial del Estado sólo cristalizaron en medida relativamente moderada las experiencias de la época del dominio nacionalsocialista. La resistencia de los liberales y los socialistas impidió o dificultó una total reorientación de la política eclesiástica, tanto en la República federal como en muchos de los *Länder*. En uno y otro caso se partió del principio de mantener el derecho eclesiástico fijado en la Constitución de Weimar, con modificaciones de detalle. Fue precisamente la disposición al compromiso, reflejada en la solución dada en la constitución de Weimar a los problemas de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la que demostró ser más realista y permanente.

La ley fundamental de la República federal de Alemania de 23 de mayo de 1949 aceptaba en su tenor literal los art. 136-139 y 141 de la constitución de Weimar y garantizados en el art. 4 la libertad de religión y de culto y en el art. 7 la enseñanza religiosa. Similares caminos recorrieron las constituciones de los *Länder*, aunque en cada uno de ellos se introdujeron ciertas modificaciones o complementaciones, según la fuerza de cada partido político en las asambleas legislativas de las diferentes regiones. En general, los *Länder* con población mayoritariamente católica concedían a la Iglesia una posición más favorable que aquellos otros

bleme der theologischen Fakultat («Ius Ecclesiasticum» 13), Munich 1971, J JURINA, *Der Rechtsstatus der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Bereich ihrer eigenen Angelegenheiten* («Schriften zum offenlichen Recht» 180), Berlin 1972, U SCHEUNER, *Schriften zum Staatskirchenrecht*, dir. por J LISTL, Berlín 1973, P MIKAT, *Religionsrechtliche Schriften. Abhandlungen zum Staatskirchenrecht und Eherecht*, public por J. LISTL, 2 vols., Berlin 1974 E FRIESENHAHN - U SCHEUNER - J LISTL (dirs), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 2 vols , Berlín 1974-1975, E G MAHRENHOLZ, *Kirchen als Korporationen*, en ZevKR 20 (1975) 43 76

con mayoría protestante. Así por ejemplo, la constitución de Renania-Palatinado de 18 de mayo de 1947 reconoce que las Iglesias son instituciones encaminadas a la conservación y consolidación de los fundamentos religiosos y éticos de la vida humana (art 41, párrafo 1). Una similar afirmación contiene la constitución de Baden-Wurttenberg de 11 de noviembre de 1953 (art. 4 párrafo 2). Por el lado opuesto, la constitución de Hesse de 1.º de diciembre de 1946 prevé una clara separación entre la Iglesia y el Estado (art. 50) y la anulación de prestaciones estatales en la futura legislación (art. 52).

A diferencia de la constitución de Weimar, la República federal carece de competencias legislativas para los problemas de política eclesiástica. De todos modos, conserva toda una serie de competencias en este campo, debido a que los fundamentos jurídicos constitucionales referentes a las relaciones entre la Iglesia y el Estado siguen siendo, al igual que en épocas anteriores, parte constitutiva de la ley fundamental (según el art. 140). En esta situación jurídica, recae principalmente sobre los *Länder* la tarea de asumir iniciativas encaminadas a la estructuración y ulterior configuración del ordenamiento entre la Iglesia y el Estado.

Aunque no puede hablarse de una reordenación fundamental de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sí cabe afirmar que se registra un nuevo modo de interpretar las fórmulas tradicionales Como consecuencia del diverso marco jurídico constitucional creado por la constitución de Weimar, las cláusulas relativas a las comunidades o agrupaciones religiosas han experimentado un cambio de sentido, que puede sintetizarse en dos polos: fin de la época de las iglesias nacionales y reconocimiento de un *status* global público en favor de las iglesias. Esta nueva interpretación jurídica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado aparece recogida, reconocida y legislativamente concretada en los acuerdos de las Iglesias evangélicas con los *Länder* de la Baja Sajonia (1955), Schleswig-Holstein (1957) y Hesse (1960). El Estado valora positivamente las reclamaciones y las tareas de las iglesias y considera que deben ser fomentadas y promovidas. Se acepta y afirma la colaboración de las iglesias para la configuración del orden público y hasta para el futuro del Estado y de la sociedad.

Los servicios prestados por la Iglesia al mantenimiento del fun-

damento moral de la vida humana, su lucha por la libertad y la dignidad del hombre y su función estabilizadora han llevado al reconocimiento de que está plenamente justificado el hecho de que tome posición, desde su propia atalaya, en todas las cuestiones relativas a la vida del pueblo. Al reconocer la ley fundamental la existencia de derechos y realidades suprapositivos y anteriores a la legislación del Estado, pone a la Iglesia a cubierto de las injerencias estatales, que todavía eran posibles a tenor de la constitución de Weimar, y le concede una independencia y autonomía que la mencionada constitución no reconocía con tanta claridad. Han quedado casi totalmente eliminadas la tradicional inspección y capacidad de intervención del Estado o bien se encuadran en el marco de mutuos acuerdos. Pero, de ordinario, el Estado no sólo quiere destruir lazos, sino también dejar espacio libre a la Iglesia para el cumplimiento de sus funciones. Se confirma, mediante tratados, su posición de institución de derecho público.

La situación existente entre la Iglesia y el Estado desde 1945 es, según la opinión de la mayoría, la de *coordinación*. La Iglesia y el Estado aparecen como compañeros independientes dotados de su propio derecho que, en razón de su común responsabilidad, regulan mediante tratado las cuestiones que afectan a ambos. El Estado no está ciertamente obligado a ordenar, mediante convenios con la Iglesia, los asuntos comunes. Pero en un sistema constitucional, que responde tanto a la autonomía de la Iglesia como a la secularidad del Estado, el tratado es el medio adecuado. Por otra parte, el moderno Estado social de servicios y prestaciones ha creado, o ha vuelto a acentuar, numerosas relaciones con la Iglesia. De ahí que sea muy elevado el número de tratados concluidos con la Iglesia desde el final de la guerra. La mayoría de los convenios se han llevado a cabo entre los *Länder* federales y las iglesias protestantes o, respectivamente, la Santa Sede o los obispos, mientras que son relativamente pocos los establecidos entre la República federal y las Uniones de las iglesias. En los tratados deben distinguirse dos grupos: los fundamentales, que determinan el *status*, y los que regulan cuestiones concretas.

Ha sido también muy notable el número de convenios administrativos con los obispos, por ejemplo para la regulación de la

provisión de profesores de religión o en cuestiones de derecho de propiedad. Por primera vez en la historia del derecho de las Iglesias nacionales alemanas, la iniciativa para concluir acuerdos entre la Iglesia y el Estado en los diferentes *Länder* partió, después de la segunda guerra mundial, del protestantismo alemán. Los convenios de las Iglesias evangélicas mostraban una doble diferencia respecto a la práctica de la época de la República de Weimar: de una parte, no eran meros complementos paritarios de los concordatos católicos, sino que eran convenios independientes, nacidos de los conceptos y de las necesidades protestantes; por otra parte, no eran seguidos de otros acuerdos con la Iglesia católica basados en principios de paridad, o al menos no de adecuación. Esto hace que resulte aún más llamativo el hecho de que en algunos de dichos acuerdos aparezca, también por vez primera en la historia del derecho de las iglesias nacionales alemanas, expresamente mencionada la cláusula de paridad, en virtud de la cual se garantizaría al protestantismo igualdad de trato respecto de la Iglesia católica [71].

Dado que la Iglesia católica se atuvo al concordato con el Reich, cuya validez jurídica o cuya ulterior vigencia fue combatida por los círculos de la izquierda, y dado sobre todo que mantuvo con firmeza los artículos relativos a la enseñanza, que resultaban molestos para algunas de las partes contratantes estatales [72], no pudieron, en un primer momento, concertarse nuevos convenios. Respecto de la normativa escolar, surgieron conflictos paralizadores en varios *Länder* federales. El *Land* de la Baja Sajonia propuso una legislación sobre la enseñanza que, en opinión

71. Protocolo final al art. 23 del acuerdo con la Iglesia en Hesse. Protocolo final al art. 28 del acuerdo con la Iglesia en Renania-Palatinado; art. VI del acuerdo de Hesse con los obispados católicos. Art. 14 del acuerdo complementario para el convenio eclesial con la Baja Sajonia.

72. K.-O. HÜTTER, *Bindung der Länder an die Schulbestimmungen des Reichskonkordats von 1933. Rechtsnachfolge oder Funktionsnachfolge*, tesis jurídica, Münster 1964; F. MÜLLER, *Landesverfassung und Reichskonkordat. Fragen der Schulform in Baden-Württenberg*, en «Baden-Württenbergisches Verwaltungsblatt» 10 (1965) 177-181; P. FEUCHTE - P. DALLINGER, *Christliche Schule im neutralen Staat*, en «Die Offenliche Verwaltung» 20 (1967) 361-374; F. MÜLLER, *Schulgesetzgebung und Reichskonkordat*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1966; F. PITZER, *Die Bekenntnisschule des Reichskonkordats*, Colonia - Berlín 1967; W. WEBER, *Die Reichweite der Bekenntnisschulgarantie in Artikel 23 des Reichskonkordats*, en H. BRUNOTTE - K. MÜLLER - R. SMEND (dirs.), *Festschrift für Erich Ruppel zum 65. Geburgstag am 25. Januar 1968*, Hannover - Berlín - Hamburgo 1968, 354-374.

de la Iglesia y del gobierno federal, estaba en contradicción con el art. 23 del concordato con el Reich. El gobierno llevó la disputa al Tribunal constitucional federal, que tenía que decidir si el *Land* de la Baja Sajonia estaba obligado a cumplir, en la nueva regulación de su derecho educativo, las cláusulas del concordato. En su sentencia, de 26 de marzo de 1957 [73], el mencionado tribunal afirmó tanto la validez jurídica como la vigencia actual del concordato, pero negó que el gobierno federal tuviera competencias para obligar a los *Länder* a mantener aquellas obligaciones concordatarias en materias cuyo contenido, a tenor de la ley fundamental, fueran competencia exclusiva de los *Länder*. Dado que los *Länder* tienen competencia legislativa exclusiva en el tema de la enseñanza, la desafortunada y contradictoria sentencia del tribunal les concedía libertad para rechazar unilateralmente —y a despecho de las prescripciones constitucionales— unas obligaciones enmarcadas en el derecho internacional. De este modo, se desvalorizaban algunos aspectos esenciales del concordato del *Reich*. De todas formas, la controversia escolar de la Baja Sajonia dio ocasión para buscar una solución concertada de problemas públicos y para restablecer hasta cierto punto en esta región el principio de la paridad, que había sido alterado en virtud del acuerdo de Loccum de 19 de marzo de 1955, muy favorable para las iglesias protestantes de dicho *Land*. Tras prolijas negociaciones, acompañadas de una violenta campaña anticatólica en toda la región, se llegó, el 1.° de julio de 1965, a la firma del concordato con la Baja Sajonia, el primero y el único concluido con un *Land* de la república federal de Alemania [74]. En él se prolongaba el concordato prusiano de 1929, aunque desbordándolo notablemente tanto por la temática como por la densidad de las afirmaciones. Se superaba así la dispersión del derecho estatal relativo

73. *Der Konkordatsprozess*, publ. por F. GIESE y F.A. FRHR. *von der* HEYDTE, 4 vols., Munich 1957-1959; C. HERING - H. LENTZ (dirs.), *Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946*, IV, Berlín 1966, 46-94.

74. J. NIEMEYER, *Kirche und Staat nach dem Konkordat in Niedersachsen*, en «Ordo Socialis» 13 (1965) 205-218; E.-G. MAHRENHOLZ, *Das Niedersächsische Konkordat und der Ergänzungsvertrag zum Loccumer Kirchenvertrag*, en ZevKR 12 (1966-1967) 217-282; E. RUPPEL, *Konkordat und Ergänzungsvertrag zum Evangelischen Kirchenvertrag in Niedersachsen*, en «Deutsches Verwaltungsblatt» 81 (1966) 207-212; D. SCHEVEN, *Das Niedersächsische Konkordat*, en «Juristenzeitung» 20 (1966) 341-347; H.-J. TOEWS, *Die Schulbestimmungen des Niedersächsischen Konkordats*, Gotinga 1967

a las cuestiones eclesiásticas y se ponía fin al conflicto entre la Iglesia y el Estado en el problema de la enseñanza. El *Land* garantizaba, bajo ciertas condiciones, la conservación y la nueva creación de centros educativos confesionales católicos y públicos. La Iglesia reconocía que la escuela mixta era la normal y que la escuela confesional era una oferta educativa adicional (art. 6). Para el caso de una modificación esencial de la estructura de la enseñanza pública, se preveía la apertura de negociaciones en el espíritu del acuerdo (art. 19, párrafo 2) [75]. El Estado prometía fomentar la formación católica de adultos (art. 9). Se respetarían, en las emisiones de radio y televisión, los intereses de la Iglesia (art. 10). Estas dos cláusulas suponían el intento de introducir en la temática concordataria habitual nuevos procesos. El acuerdo de mantener «constantes contactos» sobre todos los problemas de mutuo interés desbordaba la cláusula tradicional del «espíritu de amistad» (art. 19, párrafo 1).

El concordato con la Baja Sajonia no fue seguido de otros acuerdos similares. Algunos *Länder*, como el de Hesse y el de Renania-Palatinado, sólo se mostraron dispuestos a concluir acuerdos con los obispos de la región. La actual situación de la República federal no ofrece condiciones favorables para la firma de concordatos. La creación de nuevas facultades teológicas (Bochum, Ratisbona, Augsburgo, Passau) o de especialidades (Osnabrück) y de cátedras (Saarbrücken) en las universidades estatales, así como la creciente desaparición del carácter confesional de las escuelas populares públicas y de la formación del magisterio hicieron necesario un buen número de acuerdos entre cada uno de los *Länder* (Baviera, Renania-Palatinado, Renania del Norte-Westfalia, Sarre, Baja Sajonia) y la Santa Sede. Es innegable la tendencia a reducir al ámbito privado las escuelas y la formación de maestros regidas por criterios confesionales. En virtud de este proceso, han quedado prácticamente obsoletos los art. 23 y 24 del concordato del Reich.

Con todo, algunos regímenes regionales se han mostrado dis-

75. Ya el 21 de mayo de 1973 se pedía la adaptacion de varias cláusulas a la nueva situación (AAS 65 [1973] 643-646). El intercambio de notas entre la Santa Sede y las autoridades de la Baja Sajonia de 22 de diciembre de 1972 contempla una regulación total del tema de la enseñanza estatal confesional.

puestos a seguir prestando apoyo y protección a las escuelas privadas católicas. El convenio con Baviera, de 4 de septiembre de 1974, confirmó la posibilidad, ya concertada el 7 de octubre de 1968, de formar, bajo ciertas condiciones, en las escuelas públicas del Estado clases y grupos de estudio para los alumnos católicos. En ellos se impartiría la enseñanza y la educación siguiendo los principios de la religión católica (art. 6, párrafos 2 y 3). El Estado libre de Baviera se obligaba a prestar apoyo tanto de tipo financiero como respecto del personal, a las escuelas dirigidas por católicos «en el marco de la promoción general de las escuelas privadas» (art. 8, párrafo 1). Se prometía también a las escuelas populares católicas privadas, así como a las escuelas especiales, con ciertas limitaciones, una compensación por los gastos y los necesarios costes de construcción (art. 8, párrafos 2 y 3). También el acuerdo con Renania-Palatinado, de 15 de mayo de 1973, daba seguridades en el problema de la creación y financiación de las escuelas privadas católicas. El convenio contiene generosas promesas de ayudas estatales en los gastos relativos a la construcción de centros dirigidos por católicos (art. 7) y en el tema de la asignación de maestros estatales para las escuelas privadas católicas (art. 10). Es también similar, en sus puntos esenciales, el acuerdo firmado el 21 de febrero de 1975 entre la Santa Sede y el Sarre sobre estas mismas materias.

En los últimos años, parece abrirse paso una nueva fase en las relaciones de la Iglesia y el Estado en la República federal de Alemania. La Iglesia está sujeta a una creciente dependencia respecto de los pendulares movimientos de la sociedad. Los cambios de la opinión pública repercuten sobre la interpretación de las normas, en un sentido cada vez más desfavorable a los intereses de la Iglesia. La interpretación de la normativa estatal referente a los temas eclesiásticos depende cada vez más de las tendencias y de las concepciones políticas e ideológicas de la opinión pública prevalentes en un momento determinado y rápidamente cambiantes. Desde aproximadamente la conclusión del concilio Vaticano II, ciertos ambientes doctrinales, algunos partidos políticos y determinadas organizaciones discuten cada vez más tanto la posición pública como la influencia política, social y cultural de las iglesias en la República federal. El proceso de secularización avanza con renovada intensidad tras la convulsión de la derrota de la segunda guerra mundial y el «impacto de la primera época de postguerra» (Siegfrid Grundmann)[76]. Una influyente corriente contempla a las iglesias, cada vez más acentuadamente, desde la perspectiva de su relación con otras fuerzas sociales y las mide con el mismo rasero que las restantes asociaciones y grupos de interés. Pero esta perspectiva desconoce aspectos esenciales de la Iglesia. Se hacen más débiles los lazos institucionales entre la Iglesia y el Estado, desplazados en beneficio de una orientación más acentuadamente social de ambas instancias. La Iglesia se ve obligada a insertarse en un proceso de formación de la voluntad estatal no tanto como institución cuanto más bien en razón de la presencia de sus fieles en la sociedad.

La jurisprudencia se ve parcialmente arrastrada por la tendencia a acentuar demasiado el aspecto negativo del principio de libertad religiosa, es decir, se muestra más inclinada a garantizar el derecho de los disidentes al no ejercicio de la religión que a proteger el derecho al ejercicio de acciones religiosas. Siguiendo esta tendencia, se corre el peligro de reducir el ejercicio de la religión al interior de las iglesias y al seno de la familia. Esta orientación aflora en las sentencias de los tribunales supremos de Brema de 23 de octubre de 1965[77], y de Hesse de 27 de octubre de 1965[78] sobre las cuestiones de la enseñanza de la religión y de la práctica de la oración en la escuela.

La evolución de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en las zonas de ocupación soviética y en la República democrática de Alemania siguió derroteros muy distintos a los mantenidos en las zonas de ocupación de las potencias occidentales y de la Re-

76. S. GRUNDMANN, *Laizistische Tendenzen im deutschen Staatskirchenrecht?*, en *Festschrift Kunst* 126-133; J. LISTL, *Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Wandlungen und neuere Entwicklungstendenzen im Staatskirchenrecht*, en StdZ 191 (1973) 291-308, I. GAMPL - CHR. LINK, *Deutsches und österreichisches Staatskirchenrecht in der Diskussion* («Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffenlichungen der Görres-Gesellschaft»), nueva serie, Paderborn 1973; H. MAIER, *Die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland*, en «Internationale katholische Zeitschrift "Communio"» 2 (1973) 547-558; 3 (1974) 63-74; P. RATH (dir.), *Trennung von Staat und Kirche? Dokumente und Argumente* (= rororo aktuell), Reinbek bei Hamburg 1974, E.G MAHRENHOLZ, *Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik*, Hanover ²1972, 132, califica la enseñanza religiosa de «cuerpo extraño» en el tejido de la ley fundamental.

77. C.J. HERING - H. LENTZ (dirs.), *Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946*, VII, Berlín 1970, 260-275.

78 Ibid., 275-299.

pública federal[79]. En un primer momento, la potencia ocupante soviética se abstuvo de intervenir en el ámbito eclesiástico interno. Los artículos 41-49 de la constitución de la República democrática de 7 de octubre de 1949 recogían en gran parte las fórmulas de los art. 135-141 de la constitución de Weimar. Pero al poco tiempo estas normas sufrieron una radical transformación en virtud del principio, aplicado con gran rigidez, de separación de Iglesia y Estado. La constitución garantizaba la libertad religiosa (art. 41) y reconocía a las comunidades religiosas como instituciones o corporaciones de derecho público, incluido el derecho tradicional a recabar contribuciones (art. 43, párrafos 3 y 4). Se les concedía la facultad de impartir enseñanza religiosa en los centros escolares (art. 40, 44). Pero la enseñanza, en su conjunto, quedaba sujeta al control y dominio exclusivo del Estado (art. 34-40). La realidad constitucional era mucho más negativa que el derecho constitucional. Mediante una serie de leyes, reglamentos y medidas administrativas, se fue reduciendo cada vez más la esfera de acción de la Iglesia y se impulsó la descristianización planificada del pueblo. La nueva constitución de la República democrática de 6 de abril de 1968 refleja relativamente con mayor fidelidad el nivel actual de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En ella se garantiza la libertad de conciencia y de religión y la igualdad de todos los ciudadanos, sin discriminación por razón de sus creencias religiosas (art. 20, párrafo 1), así como la libertad de religión y el ejercicio de la misma (art. 39, párrafo 1). El ordenamiento de los asuntos eclesiásticos y de las comunidades religio-

79. E. JACOBI, *Staat und Kirche nach der Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik*, en ZevKR 1 (1951) 113-135; W. MEINECKE, *Dir Kirche in der Volksdemokratischen Ordnung der Deutschen Demokratischen Republik*, Berlín 1952; U. KRÜGER, *Das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche in Deutchland*, en *Festschrift für Erwin Jacobi*, Berlín 1957, 260-286; W. MEINECKE, *Die Kirche in der volksdemokratischen Ordnung der Deutschen Demokratischen Republik*, Berlín 1962; CHR. MEYER, *Das Verhältnis zwischen Staatsgewalt und Kirche im Lichte der Glaubens— und Gewissensfreiheit in der sowjetischen Besatzungszone Deutschland*. Tesis jurídica, Maguncia 1964; H. BAHL, *Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik*, en «Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe» 15 (1966) 315-323; H. JOHNSEN, *Staat und Kirche in der DDR*, en «Im Lichte der Reformation. Jahrbuch des Evangelischen Bundes» 10 (1967) 51-70; K. RICHTER, *Katholische Kirche in der DDR. Wandel kirchlicher Strukturen unter den Bedingungen einer sozialistischen Gesellschaft*, en «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften» 13 (1972) 215-245; S. MAMPAL, *Die sozialistische Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik. Text und Kommentar*, Francfort 1972.

sas, así como el ejercicio de sus actividades, deben atenerse a lo establecido por la constitución y las leyes (art. 39, párrafo 2). Ya no se garantiza, pues, la independencia de las iglesias para la regulación y la administración de sus propios asuntos. Tampoco existe ningún tipo de protección constitucional contra las injerencias en su esfera interior. No se dice una sola palabra sobre los derechos de las iglesias. La acción eclesial está atada de pies y manos por las «normas legales» (manipulables a voluntad) de la República democrática. A tenor de la Constitución de 1968, las Iglesias y agrupaciones religiosas no son ya corporaciones de derecho público. A partir de ahora, se mueven exclusivamente en el ámbito del derecho privado y han perdido toda potestad.

También en otros campos jurídicos, por ejemplo el derecho penal, ha perdido la Iglesia los derechos que le competían en razón de su carácter público. Ha desaparecido la garantía de la enseñanza religiosa y la posibilidad del ejercicio pastoral en los centros públicos. Tampoco existe una garantía constitucional en favor de los bienes eclesiásticos. No se menciona ya el derecho de la Iglesia a recabar contribuciones, ni se habla de servicios y prestaciones públicas.

De todas formas, la constitución de la República democrática Alemana es la única, en el ámbito de los países socialistas, que menciona los convenios y negociaciones como medio para regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado (art. 39, párrafo 2). Da a entender que, en cierto sentido, admite la independencia de la Iglesia. Al parecer, los dirigentes de la República democrática han comprendido que los acuerdos pueden ser un medio útil para impulsar la política eclesiástica socialista. Respecto sobre todo de la Iglesia católica, la República democrática ha insinuado ciertos deseos que sólo la Santa Sede puede satisfacer, por ejemplo una nueva circunscripción de las diócesis. En este sentido, se han entablado ya los primeros contactos con la Santa Sede. Pero es muy poco probable que la República democrática esté dispuesta a firmar un concordato en el que se fijen garantías para la actividad de la Iglesia. Considera como inexistentes los concordatos con Prusia y con el *Reich* alemán. El nombramiento de administradores apostólicos para la República democrática, el 23 de julio de 1973, no fue precedido por acuerdos previos.

BIBLIOTECA

Parte segunda

LA VIDA INTERNA DE LA IGLESIA UNIVERSAL

VII. PROBLEMÁTICA DEL ESTADO Y DE LA SOCIEDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE LA IGLESIA

Por Wilhelm Weber

Profesor de la Universidad de Münster

FUENTES: E. MARMY (dir.), *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente* (desde Gregorio XVI hasta Pío XII. 1944), Friburgo de Suiza 1945 (citado por M); A.F. UTZ, O.P. - J.F. GRONER, O.P. (dirs.), *Aufbau und Entfaltung gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII,* 3 vols., Friburgo de Suiza 1954-1961, vols. 1-2, [2]1963 (citado por U-G); *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII,* 20 vols., Ciudad del Vaticano 1941-1959; JUAN XXIII, *Scritti e discorsi,* Siena 1959ss; A.F. UTZ, O.P. (dir.), *La Doctrine Sociale de l'Église à travers les Siècles,* 4. vols., París 1970; H. SCHMATZ (dir. e introductor), *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung,* Darmstadt 1973; I. GIORDANI (dir.), *Pensiero sociale della Chiesa oggi. Documenti di Giovanni XXIII, di Paolo VI e del Concilio Vaticano II,* Roma 1974.

BIBLIOGRAFÍA: *Traducciones y comentarios de documentos eclesiásticos:* G. GUNDLACH, *Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI,* texto y traducción alemana, con índices sistemáticos de contenido y un índice total, Paderborn 1931; O. VON NELL-BREUNING, S.I., *Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius' XI. über die gesellschaftliche Ordnung,* Colonia 1932, reimpresiones 1958 y 1963; G. GUNDLACH, S.I., *Die Kirche zur heutigen Wirtschats- und Gesellschaftsnot. Erläuterungen des Rundschreibens Papst Pius' XI. «Quadragesimo anno»,* Berlín [2]1949; P. JOSTOCK, *Die sozialen Rundschreiben: Leo XIII., Über die Arbeiterfrage. Pius XI., Über die gesellschaftliche Ordnung,* Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1963; F. RODRÍGUEZ, *Doctrina pontificia. Documentos sociales,* BAC. Madrid 1959 (trad. castellana de textos latinos e italianos desde Benedicto XIV hasta Pío XII); P. GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* Acción católica esp., Madrid [6]1962 y [6]1967, 3 vols.; *La encíclica social del papa Juan XXIII «Mater et Magistra»,*

con un detallado comentario y una introducción a la doctrina social de los papas, por E. WELTY, O.P., Herder, Barcelona 1963; *La encíclica de Juan XXIII «Pacem in terris»*, con una introducción de la doctrina de los papas sobre los fundamentos de la política y un comentario a cargo de A.F. UTZ, O.P., Herder, Barcelona 1965; *Der politische Realismus Johannes' XXIII. in der Enzyklika «Pacem in terris»*, en «Die neue Ordnung» 19 (1965) 241-249.

Exposiciones e introducciones generales a la doctrina de la Iglesia sobre el Estado y la sociedad: W. SCHWER, *Katholische Gesellschaftslehre*, Paderborn 1928; J.B. SCHUSTER, *Die Soziallehre der Kirche nach Leo XIII. und Pius XI*, Friburgo de Brisgovia 1935; O. VON NELL-BREUNING, S.I., *Zur christlichen Gesellschaftslehre. Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik* 1, Friburgo de Brisgovia 1947; id., *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1955ss; E. MUHLER, *Die Soziallehre der Päpste*, Munich 1958; N. MONZEL, *Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre*, Munich 1959; F. KLÜBER, *Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre*, Osnabrück 1960; E. WELTY, O.P., *Catecismo social*, 3 vols., Herder, Barcelona ²1962-1963; G. GUNDLACH, S.I., *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, 2 vols., Colonia 1964; W. WEBER, *Kirchliche Soziallehre*, en E. NEUHÄUSLER - E. GÖSSMANN (dir.), *Was ist Theologie?*, Munich 1966, 244-265; J. HÖFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer ⁶1975; N. MONZEL, *Doctrina social*, 2 vols., Herder, Barcelona 1969; J. MESSNER, *Das Naturrecht*, Innsbruck - Viena - Munich ⁵1966; idem, *Sociología moderna y derecho natural*, Herder, Barcelona 1964; J. HÖFFNER, *Gesellschaftspolitik aus christlicher Verantwortung*, publicado por W. SCHREIBER y W. DREIER (Münster 1966); «Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der West. Wilhelms-Universität Münster», publicado por J. HÖFFNER, Münster 1960ss; desde 1968: «Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften», publicado por W. WEBER [Münster 1968]; «Civitas, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung», publicado por Heinrichs-Pesch-Haus (Mannheim 1962ss).

Derecho natural y revelación: M. MANSER, O.P., *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, Friburgo de Suiza 1944; H. ROMMER, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Munich ²1947; J. FUCHS, *Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955; R. HENNING, *Der Massstab des Rechts im Rechtsdenken der Gegenwart*, Münster 1961; E. HAAG, *Die Entwicklung der neueren katholischen Naturrechtslehre*, Zurich 1962; F. BÖCKLE y otros autores, *El derecho natural* («Controversia» 8), Herder, Barcelona 1971; K. PESCHKE, *Naturrecht in der Kontroverse. Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit*, Salzburgo 1967; H.D. SCHELAUSKE, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945-1965*, Colonia 1968; J. DAVID, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung*, Colonia ²1969; J. GRÜNDEL, *Derecho natural*, en *Sacramentum Mundi* II, Herder, Barcelona ³1982, 228-240; TH. HERR, *Zur Frage*

nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart («Abhandlungen zur Sozialethik» 4), publ. por W. WEBER y A. RAUSCHER, Paderborn 1972; F. BÖCKLE - E.-W. BÖCKENFÖRDE (dirs.), *Naturrecht in der Kritik*, Maguncia 1973.

Los principios sociales: G. GUNDLACH, S.I., *Solidarismus, Einzelmensch Gemeinschaft*, en «Gregorianum» 17 (1936) 265ss; O. VON NELL-BREUNING, *Einzelmensch und Gesellschaft*, Heidelberg 1950; id., art. *Solidarismus*, en *Wörterbuch der Politik*, vol. 5/2, Friburgo de Brisgovia 1951, 357-376; A.P. VERPAALEN, *Der Begriff des Gemeinswohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus* («Sammlung Politeia» IV), Heidelberg 1954; A.F. UTZ, O.P., *Der Personalismus*, en «Die neue Ordnung» 8 (1954) 270ss; id., *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, Heidelberg 1956; A. RAUSCHER, S.I., *Subsidiaritätsprinzip und Berufsständische Ordnung in «Quadragesimo anno»*, Münster 1958; G. WILDMANN, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche*, Viena 1961; J. HÖFFNER - A. VERDROSS - F. VITO (dirs.), *Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. Festschrift für J. Messner*, Viena 1961; J. MESSNER, *Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit, Aufgaben* («Fromms Taschenbücher» 21), Osnabrück 1962; G. GUNDLACH, S.I., art. *Solidaritätsprinzip*, en *Staatslexikon*, vol. 7 (⁶1962); id., *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, 2 vols., Colonia 1964; J. SCHWARTE, *Gustav Gundlach SJ (1892-1963). Massgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII.* («Abhandlungen zur Sozialethik» 9), Paderborn 1975.

El Estado y el poder estatal en la democracia: H. ROMMEN, *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*, Paderborn 1935; O. VON NELL-BREUNING, S.I., *Zur christlichen Staatslehre, Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, vol. 2, Friburgo de Brisgovia 1947; H. SCHMIEDEN, *Recht und Staat in der Verlautbarungen der katholischen Kirche*, Bonn ²1961; F.M. SCHMÖLZ, *Kirche und Demokratie*, en «Die neue Ordnung» 6 (1963), 401-415; W.A. PURDY, *Die Politik der katholischen Kirche*, Gütersloh 1967; A. LANGNER, *Die politische Gemeinschaft*, Colonia 1968; H. MAIER, *Der Christ in der Demokratie*, Augsburgo 1968; A. GNÄGI, *Katholische Kirche un Demokratie*, Zurich - Einsiedeln - Colonia 1970; *Demokratie - Kirche - Politische Ethik* («Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften» 10), Münster 1971; H. MAIER, *Kirche und Gesellschaft*, Munich 1973; M. KRÄMER, *Kirche contra Demokratie? Gesellschaftliche Probleme im gegenwärtigen Katholizismus*, con una introducción de W. DIRKS, Munich 1973; *Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft*. Documentos de trabajo de la comisión especial v del Sínodo conjunto de los obispados de la República federal de Alemania, en «Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland», vol. 1 (1973) 45-64.

La Iglesia y las formas politicosociales: a) *Socialismo y comunismo:* G. GUNDLACH, S.I., art. *Sozialismus*, en «Staatslexikon», vol. 4 (⁵1931)

1688-1695; E. WELTY, O.P., *Christlicher Sozialismus,* en «Die neue Ordnung» 1 (1946-1947) 39ss; G. GUNDLACH, S.I., *Das Heilige Offizium und der Kommunismus,* en StdZ 144 (1948-1949) 451ss; J. HÖFFNER, *Sozialismus und Christentum,* en TThZ 57 (1948) 358ss (con una síntesis bibliográfica); O. VON NELL-BREUNING, S.I., art. *Sozialismus,* en «Wörterbuch der Politik», vol. 5/2 (1951) 377-430; H. FALK, *Kirche und Kommunismus. Der dialektische Materialismus und seine Verurteilung. Anmerkungen,* Düsseldorf 1956; K. FORSTER (dir.), *Christentum und demokratischer Sozialismus* («Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern», vol. 3), Munich 1958; *Der Katholik und die SPD,* publ. por la presidencia del SPD, Bonn 1959; G.E. KAFKA, *Der freiheitliche Sozialismus in Deutschland. Das Godesberger Programm der SPD in katholischer Sicht,* Paderborn 1960; *Katholik und Godesberger Programm. Zur Situation nach «Mater et Magistra»,* publ. por la presidencia del SPD, Bonn 1962; G. STAVENHAGEN - J. HÖFFNER, art. *Sozialismus,* en *Staatslexikon,* vol. 7 (⁶1962) 303-324; M. STÖHR (dir.), *Disputation zwischen Christen und Marxisten,* Munich 1966; O. VON NELL-BREUNING, S.I., art. *Socialismo* en *Sacramentum Mundi* VI, Herder, Barcelona ²1978, 396-402; M. SPIECKER, *Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs* («Abhandlungen zur Sozialethik» 7), Paderborn 1974; F. KLÜBER, *Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus,* Bonn - Bad Godesberg 1974; W. POST - A. SCHMIDT, *El materialismo* («Biblioteca de filosofía»), Herder, Barcelona 1976. b) *Fascismo - nacionalsocialismo:* E. VON BECKERATH, *Wesen und Werden des faschistischen Staates,* Berlín 1927; A. MIRGELER, *Der Faschismus in der Geschichte des modernen Staates. Die Selbstdeutung Mussolinis und seiner Mitarbeiterns,* en «Saeculum» 6 (1955) 84ss; id., art. *Faschismus,* en *Staatslexikon,* vol. 3 (⁶1959) 223-231; H. BUCHLEIM, *Totalitäre Herrschaft,* Munich 1962; W. SCHIEDER, art. *Faschismus* en SDG 2, Friburgo de Brisgovia 1968, 438-477; E. NOLTE, *Die faschistischen Bewegungen* (dtv-Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts), dir. por M. BROSZAT y H. HEILER, vol. 3 (⁴1973), con numerosas indicaciones bibliográficas; G. SCHULZ, *Faschismus - Nationalsozialismus. Versionen und theoretische Kontroversen 1922-1927,* Francfort 1974; W. WIPPERMANN, *Faschismutheorien. Zum Stand der gegenwärtigen Diskussion,* Darmstadt 1975; D. ALBRECHT, *Zum Begriff des Totalitarismus,* en GWU 26 (1975) 135-141; volumen en colaboración H.A. TURNER jr. (dir.), *Reappraisals of Fascism,* Nueva York 1975; R. DE FELICE, *Intervista sul fascismo,* Bari 1975; K.D. BRACHER, *Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie,* Munich 1976; H.-U. THAMER y W. WIPPERMANN, *Faschistische und neofaschistische Bewegungen. Probleme empirischer Faschismusforschung,* Darmstadt 1977; K. BUCHHEIM y otros, art. *Nationalsozialismus,* en *Staatslexikon,* vol. 5 (⁶1960) 905-923; B STASIEWSKI, *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945,* vol. 1: 1933-1934 (Maguncia 1968), vol. 2: 1934-35 (Maguncia 1976), vol. 3: 1935-36 (Maguncia 1978); K. GOTTO, art. *Katholische Kirche und Nationalsozialismus,* en *Staatslexikon,* vol. 10 (⁶1970); H. MOMMSEN, art. *Nationalsozialismus,* en SDG 4 (1971); H. BOBERACH, *Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland* 1934-1944, Maguncia 1971; K.D. ERDMANN, *Nationalsozialismus - Faschismus - Totalitarismus,* en GWU 27 (1976) 457-469; volumen en colaboración D. ALBRECHT (dir.), *Katholische Kirche im Dritten Reich,* Maguncia 1976, con bibliografía y síntesis de la investigación.

La familia humana: El Estado mundial: J. SONDER, *Die Idee der Völkergemeinschaft und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts,* Francfort - Berlín 1955, con amplia bibliografía; P. HEINTZ, (dir.), *Soziologie der Entwicklungsländer,* Colonia 1962; H. KRAUSS, S.I., *Die Entwicklungsenzyklika Papst Paulus VI. «Populorum Progressio»* (Herder-Büucherei 286), Friburgo de Brisgovia 1967; *La encíclica de Paulo VI «Populorum progressio»,* con introducción y comentario de los profesores del Instituto latinoamericano de Doctrina y Estudios sociales de Santiago de Chile, Herder, Barcelona 1968; J. SCHMAUCH, *Herrschen oder Helfen? Kritische Überlegungen zur Entwicklungshilfe,* Friburgo de Brisgovia 1967; E.O. CZEMPIEL, *Die Christen und die Auswärtige Politik. Lehre vom gerechten Krieg oder Praxeologie des Friedens?,* en «Civitas» 6 (1967) 20ss; J. BOPP, *«Populorum progressio» - Aufbruch der Kirche?,* Stuttgart 1968.

Sínodo romano de obispos (1971): *Gerechtigkeit in der Welt,* edit. por la Conferencia episcopal alemana; *Der priesterliche Dienst - Gerechtigkeit in der Welt,* con una introducción de K. HEMMERLE y W. WEBER, Tréveris 1972. 71ss; A. WEIDERT, *Elemente einer theologischen Konflikt- und Friedenstheorie. Traditionskritische, biblische und hermeneutische Überlegungen zum Problem des Friedens,* tesis teológica, Münster de Westfalia 1973, fotocopia mecan.

Abreviaturas en el texto: MM = *Mater et Magistra;* PP = *Populorum progressio;* PT = *Pacem in terris;* QA = *Quadragesimo anno;* U-G. = UTZ - GRONER (cf. Fuentes).

La época que se abre con el estallido de la primera guerra mundial (1914-1918), estuvo marcada en sus inicios, en la vida interna de la Iglesia, por el cambio de pontificado de Pío X (1903-1914)[1] a Benedicto XV (1914-1922)[2], y aparece como un período erizado de crisis sociopolíticas y ausencia general de paz. Todavía durante el curso mismo de la contienda, triunfó en Rusia, bajo la dirección de Lenin, la revolución bolchevique (revolución de octubre de 1917). Cinco años más tarde, abría Mussolini, con su marcha sobre Roma (28 de octubre de 1922), la era fascista en Italia. El 30 de enero de 1933 se producía, mediante el llamado

1. ASS 36-41 (1903-1908), ASS (Roma 1909ss), *Acta Pii* X, 5 vols., Roma 1905-1914
2. AAS 6-14 (1914-1922), *Actes de Benoît* (latín y trances), 3 vols, París 1924-1926.

asalto al poder de Hitler, el sometimiento de Alemania a la dictadura del nacionalsocialismo.

Estos tres movimientos revolucionarios, con ideologías más o menos monísticas [3], concluyeron, en el terreno político, en dictaduras totalitarias de corte nacionalista, aunque con pretensiones que desbordaban las fronteras nacionales (bolchevismo: «la revolución socialista mundial»; fascismo: el «mare nostro», con apetencias hegemónicas en torno al Mediterráneo; nacionalsocialismo: «espacio vital para el pueblo alemán» en el Este). Estas ideas, así como el nacionalismo — siempre activo y presente — de los Estados no totalitarios, condenaban al fracaso todos los buenos propósitos y tentativas de comprensión global de los pueblos (Sociedad de Naciones) o al menos de comprensión a nivel europeo entre los antiguos contendientes (Briand - Stresemann). La crisis económica mundial de 1930, con sus ejércitos de millones de hombres sin trabajo, provocó una total desorganización del comercio mundial y graves sacudidas sociales en las naciones industrializadas que, en Alemania, contribuyeron a allanar el camino de Hitler hacia la conquista del poder. La crisis económica mundial marcó el fin de la era de la economía liberal y el inicio de una política monetaria y coyuntural de signo nacionalista. La fiebre con que los diferentes estados reaccionaron frente a la grave depresión, promulgando normas cada vez más restrictivas, no hicieron sino profundizar la crisis. «La crisis coyuntural desencadenó una crisis estructural en la economía del mundo. La crisis en el sistema pasó a ser una crisis del sistema» [4]. A su vez, la crisis provocó un deterioro profundo de la situación de las capas sociales pequeñas y medias, hasta entonces independientes, el ulterior debilitamiento de la economía (capitalismo financiero) y, con ello, una grave perturbación del equilibrio político tanto a nivel mundial como en el seno de las relaciones sociales.

Acabada la segunda guerra mundial (1939-1945), se fue abriendo paso, con creciente fuerza, la idea de los bloques mundiales (NATO, Pacto de Varsovia); aparecieron los problemas de la ca-

3. Bolchevismo: ideología de lucha de clases con base económica; fascismo: *La Nazione* como base ideológica; nacionalsocialismo: ideología de «sangre y suelo», racismo emocional.

4. Cf. sobre este tema A. PREDÖHL, *Das Ende der Weltwirtschtskrise. Eine Einführung in die Probleme der Weltwirtschft*, rde 161, Hamburgo 1962, aquí 9.

rrera de armamento, tanto convencionales como nucleares, la guerra fría y los enfrentamientos bélicos en áreas limitadas, a veces en conexión con el conflicto este-oeste (Corea, Vietnam), a veces vinculados al derrumbamiento de la dominación colonial europea (Argelia, Angola) y otras debido a las más diversas causas (revuelta de Hungría, yugulación del socialismo reformista de Praga, conflictos del Oriente próximo). Junto al conflicto este-oeste se va perfilando, con creciente agudeza, el problema norte-sur, es decir, las tensiones originadas por el desequilibrio entre las naciones industrializadas y desarrolladas del hemisferio norte — primero y segundo mundo — y los países del llamado tercer mundo, de población muy numerosa, pero poco desarrollados y, por consiguiente, empobrecidos y, en muchas regiones, víctimas del hambre.

El cuadro sería, sin embargo, incompleto, si no se añadieran algunos planteamientos y procesos de signo positivo, encaminados a la mutua comprensión, aunque no todos, sino muy pocos, consiguieron llegar a la madurez. Habría que mencionar aquí, en primer término, la ya citada idea de Europa [5], la Organización Internacional del Trabajo (OIT) con sede en Ginebra, que desde su fundación en 1919, ha venido desarrollando una actividad de gran alcance y felices resultados [6], los progresos y conquistas del derecho laboral y social, en Alemania sobre todo en la época entre guerras, los pasos hacia un nuevo orden internacional pacífico fundamentado en el derecho, como la creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) con sus organismos subordinados o coordinados (UNESCO, FAO, UNICEF, etc.), a finales y después de concluida la segunda guerra mundial, la *Declaración de los derechos humanos* por la ONU, el 10 de diciembre de 1948, la fundación de la Comunidad económica europea (CEE), por mencionar sólo algunos de los acontecimientos destacados.

5. El 4 de septiembre de 1929 propuso Briand el plan de los Estados Unidos de Europa (unión económica y aduanera), que fue rechazado por Inglaterra. El conde Coudenhove-Kalergi había hecho ya con anterioridad una activa propaganda de la idea a través de su movimiento paneuropeo.

6. El 19 de noviembre de 1954, Pío XII destacó con vivas alabanzas la actividad de la OIT hablando a los miembros del Consejo administrativo de la Organización Internacional del Trabajo; AAS 46 (1954) 714-718; U-G 6040-6048. En su encíclica *Mater et Magistra* (103) Juan XXIII expresó su alta estima, y Pablo VI hizo, con ocasión de su encuentro con el Consejo Mundial de las Iglesias en Ginebra, el año 1969, una visita a la organización, donde pronunció un discurso que tuvo amplia resonancia. Cf. HK 23 (1969) 7,301s.

La doctrina social católica, revitalizada desde la época de León XIII (1878-1903) [7], experimentó una enorme evolución en las dos postguerras, sobre todo a partir de la encíclica *Quadragesimo anno* (QA, 1931), hasta adquirir los perfiles de un sistema, entendiendo por sistema doctrinal social una serie de afirmaciones lógicas y coherentes sobre los principios que sirven de soporte a la sociedad. Paralelamente también creció en la Iglesia la conciencia de poseer y de tener que proponer su propia doctrina social. En su encíclica *Mater et Magistra* (MM, 1961), el papa Juan XXIII explanaba esta conciencia con las siguientes palabras: «Ante todo, la doctrina social cristiana es una parte integrante de la concepción cristiana de la vida» [8]. «Llamamos, por tanto, la atención sobre la necesidad de que nuestros hijos, además de ser instruidos en la doctrina social, sean también educados socialmente» [9].

Las cuestiones y los problemas más importantes con que tuvo que enfrentarse la proclamación de la doctrina social de la Iglesia fueron los derivados del curso mismo de la evolución, sumariamente descrita en las líneas precedentes. Esta evolución dio lugar al reciente período de expansión de la doctrina social católica.

Pío XI (1922-1939) [10], tuvo que hacer frente a las ideologías totalitarias y a los movimientos dictatoriales del socialismo-comunismo, del fascismo y del nacionalsocialismo. A cada uno de estos temas dedicó una encíclica [11]. En plena crisis económica mundial, que marcaba el fracaso y el fin de la era de la economía liberal con su secuela de graves perturbaciones sociales, apareció la segunda gran encíclica social *Quadragesimo anno* que, desarrollando las ideas de la encíclica *Rerum novarum* (RN, 1891) —casi exclusivamente centrada en el análisis de la cuestión social, clásica del siglo XIX, es decir, la «cuestión obrera» —, analizaba de forma

7. AAS 11-35 (1878-1903); *Leonis XIII. Pont. Max. Acta*, 23 vols., con índices (Roma 1881-1905; reimpresión Graz 1971). Para la actividad magisterial de LEÓN XIII en el campo social, cf. el vol. VIII de MHI, 295-309.

8. Juan XXIII, encíclica *Mater et Magistra* (MM) de 15 de mayo de 1961, 222.

9. Ibid., 227.

10. AAS 14-31 (1922-1939).

11. Encíclica *Non abbiamo bisogno* (contra el fascismo italiano), de 29 de junio de 1931: AAS 23 (1931) 285-312; encíclica *Divini Redemptoris* (contra el comunismo ateo), de 19 de marzo de 1937: AAS 29 (1937) 65-106; encíclica *Mit brennender Sorge* (contra el nacionalsocialismo), de 14 de marzo de 1937: AAS 29 (1937) 145-167.

especial la descomposición del tejido social considerado en su conjunto [12].

Las experiencias vividas bajo las dictaduras totalitarias, y en particular bajo el nacionalsocialismo, convirtieron a Pío XII (1939-1958) [13] en paladín de los derechos de la persona humana. Durante su pontificado se registró una prodigiosa abundancia de declaraciones de diverso tipo —aunque no publicó ninguna encíclica expresamente social— de perfiles cada vez más claros y precisos, que pueden sintetizarse en los conceptos de personalismo y solidaridad cristianos. Desde aquí se explica su casi obstinada insistencia en el principio de la subsidiariedad.

Debemos también a Pío XII ideas profundas e innovadoras en torno a los problemas de la democracia, de la tolerancia y de la opinión pública. En el horizonte de este pontífice estuvieron presentes ya desde época temprana los países subdesarrollados. El bien común universal le dio pie para insistir una y otra vez en la idea de la gran familia humana, objeto de numerosas manifestaciones doctrinales, y para proclamar la idea de un Estado mundial de base federativa.

La era de Juan XXIII (1958-1963) [14] destaca por dos importantes encíclicas sociales, cuyas afirmaciones prolongaban, por una parte, la tradición de la doctrina social católica y, por otra, proporcionaron un gran impulso al concilio. Ya se ha mencionado la *Mater et Magistra*. La encíclica *Pacem in terris* (PT, 1963) [15] causó sensación, tanto en el este como en el oeste. Constituía, como se ha notado con razón, el testamento del papa. En ambas encíclicas acertó el pontífice, por un lado, a sincronizar el pensamiento social de la Iglesia con las necesidades o —como él mismo dijo, con expresión sumamente feliz— las «señales de los tiempos». Utilizando, una vez más, una frase empleada por Juan XXIII en su discurso de apertura del concilio Vaticano II, el 11 de octubre de 1962, estos documentos sociales significaron un

12. El título de la encíclica (de 15 de mayo de 1931) reza así: «Sobre la restauración del orden social y su perfeccionamiento de conformidad con la ley evangélica.»

13. AAS 31-50 (1939-1958).

14. AAS 50-55 (1958-1963).

15. La encíclica aparecía fechada el día de jueves santo, 11 de abril del año 1963, y llevaba el título de: «Sobre la paz entre todos los pueblos, que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad.»

paso decisivo de la Iglesia hacia el *aggiornamento*. Por otra parte, intentó dar al anhelo de justicia y de paz de la humanidad —y recurriendo a su propio lenguaje— los más profundos y definitivos impulsos nacidos de la visión cristiana del hombre y de la sociedad.

Fundamentos y justificación de la doctrina social
Derecho natural y revelación (la «cuestión de la competencia»)

Ya en la RN había proclamado León XIII su derecho a emitir afirmaciones doctrinales relativas al campo social. «Confiadamente y con pleno derecho nuestro atacamos la cuestión» (RN 12). En la QA volvió a insistir Pío XI en este derecho y al mismo tiempo lo precisó frente a posibles malas interpretaciones: «El depósito de la verdad, a Nos confiado por Dios, y el gravísimo deber de divulgar, de interpretar y aún de urgir oportuna e importunamente toda la ley moral, somete y sujeta a nuestro supremo juicio tanto el orden de las cosas sociales cuanto el de las mismas cosas económicas» (QA 41).

A lo largo de tres reflexiones se fundamenta y al mismo tiempo se limita el derecho de la Iglesia en estas materias: 1.º No pueden contemplarse la sociedad y la economía como desvinculadas de la ley moral. 2.º En este exclusivo punto de vista («no ciertamente en materias técnicas, para las cuales [la Iglesia] no cuenta con los medios adecuados ni es su cometido, sino en todas aquellas que se refieren a la moral» (QA 41) compete a la Iglesia y al magisterio eclesiástico la suprema autoridad. 3.º Esta actitud no tiene nada que ver con apetencias de poder, de que muchas veces ha sido acusada la Iglesia [16].

Pío XII no sólo confirmó en repetidas ocasiones este derecho

16. Ya en su encíclica inaugural *Ubi arcano*, de 23 de diciembre de 1922 (AAS 14 [1922] 673-700) había afirmado el papa solemnemente: «La Iglesia considera impropio inmiscuirse sin razón en estos asuntos terrenos.» Esta afirmación reaparece, literalmente, en la *Quadragesimo anno* (QA) 41. Bibliografía sobre el derecho magisterial en cuestiones sociales que la Iglesia reclama para sí: O. v. Nell-Breuning, S.I. *Die soziale Enzyklika*, Colonia 1932, reimpresión 1950, 59s; G. Gundlach, S.I., *Die Kirche zur heutigen Wirtschafts- und Gesellschaftsnot. Erläuterung des Rundschreibens Papst Pius' XI. «Quadragesimo anno»*, Berlín ²1949, 17s.

proclamado por sus predecesores [17], sino que consideró además como base legítima del derecho de la Iglesia el hecho ontológico de la «coexistencia interna» (G. Gundlach) de la Iglesia con la sociedad, expresando esta realidad con la discutida fórmula de la Iglesia como «principio vital de la sociedad humana» [18]. Este mismo derecho reclamó, de forma inequívoca, Juan XXIII, cuando encabezaba su primera encíclica social con palabras que resuenan casi como un toque de clarín: «Madre y maestra de pueblos (es) la Iglesia católica» (MM 1).

Como «indiscutible ámbito de competencia de la Iglesia» describía Pío XII —citando a León XIII— el derecho a emitir su juicio sobre los fundamentos «del orden eternamente válido... que Dios, creador y redentor, ha anunciado a través del derecho natural y de la revelación... Con razón: porque los fundamentos del derecho natural y las verdades de la religión no se oponen entre sí, sino que son a modo de dos corrientes que tienen su fuente común en Dios» (U-G 498).

La idea del derecho natural, que venía siendo indiscutidamente dominante en la nueva doctrina social católica desde la época de León XIII, experimentó bajo Pío XII una importante evolución: la «historicidad del derecho natural», que constituye un problema en toda sociedad dinámica y desarrollada, había sido ya proclamada por Pío XI en conexión con el derecho de la propiedad, en el sentido de que «la historia atestigua» que «no es inmutable» (QA 49). Pero mientras que en la tradición, y ya desde la escolástica, se venía considerando que la historicidad o «mutabilidad» del derecho natural se producía más bien *ab extra*, es decir, por modificación de las circunstancias externas, Pío XII descubría, a partir del estudio de la evolución jurídica, el hecho de que, bajo determinadas circunstancias, algunos derechos podían modificarse *ab intra*, desde su propio contenido. Aunque, ciertamente, existe un núcleo inmutable en el derecho natural.

17. De una manera especialmente nítida en su radiomensaje de pentecostés, de 1.º de junio de 1941: AAS 33 (1941) 195-205; U-G 493-522. El discurso conmemoraba el 50 aniversario de la *Rerum novarum* (RN).

18. Esta afirmación, tomada de C. Gundlach, Pío XII la hizo suya, por vez primera, en su discurso de 20 de febrero de 1946 al Colegio cardenalicio (U-G 4106). Luego la repitió en otras dos ocasiones, ambas en radiomensajes a los *Katholikentage* o día de los católicos alemanes (Bochum, 4 de septiembre de 1949: U-G 611; Berlín, 17 de agosto de 1958: U-G 4520).

Pío XII desarrolló detalladamente estas ideas en uno de sus discursos más ponderados, pronunciado el 13 de octubre de 1955 en el Centro italiano per la Riconciliazione Internationale [19]. Dada su importancia, merece la pena consignar aquí algunas de sus ideas centrales: «El estudio de la historia y de la evolución jurídica desde los tiempos antiguos enseña, por un lado, que una transformación de las circunstancias económicas y sociales (y a veces también políticas) pide una nueva formulación de aquellos postulados del derecho natural que ya no están a la altura de los sistemas dominantes; por otro, se advierte también que en estas modificaciones reaparecen siempre una y otra vez las exigencias fundamentales de la naturaleza y que pasan, con mayor o menor perentoriedad, de una generación a otra» [20].

Ya en su discurso de 7 de septiembre de 1955 a los asistentes al X Congreso Internacional de Historiadores [21] había recabado Pío XII para la Iglesia el derecho a intervenir normalmente, en cuanto «hecho histórico» y «organismo vivo», en el ámbito de la vida pública, «para garantizar el justo equilibrio: entre deberes y obligaciones, de un lado; entre el derecho y la libertad, de otro» [22].

También en Pío XII aflora la problemática, ya presente en la tradición y especialmente destacada por León XIII, de la definición de las relaciones existentes entre el derecho natural, la verdad y la búsqueda de la verdad. El pontífice destacó, en el contexto de la discusión democrática, la función esencial de la opinión pública para la sociedad. En la ausencia total de la opinión pública debe verse «un vicio, una enfermedad, una irregularidad de la vida social» [23]. Pero reclamó en favor de la Iglesia y del magisterio la verdad y el auténtico conocimiento de las normas del derecho natural, considerados a modo de verdad objetiva poseída, de tal suerte que todas las demás instancias, incluida la opinión pública, apenas si pasaban de ser meros oyentes y receptores de segunda fila.

19. AAS 47 (1955) 764-775; U-G 6275-6299. El tema del discurso era la «coexistencia y colaboración de los pueblos en la verdad y el amor».

20. U-G 6286.

21. AAS 47 (1955) 672-682; GALINDO 528ss. El breve espacio temporal que media entre este discurso y el citado en la nota 19 es claro indicio de la gran atención que por aquel tiempo dedicaba Pío XII al problema de la historicidad del derecho.

22. GALINDO 531.

23. Discurso a los asistentes al Congreso Internacional de la Prensa Católica de 17 de febrero de 1950. AAS 42 (1950) 251-257; GALINDO 236ss; aquí 236.

En este contexto sí que puede hablarse —contrariamente a casi todas las demás afirmaciones, en las que se ha empleado con escaso acierto la palabra «cambio» — de una auténtica irrupción de Juan XXIII hacia nuevas fronteras. Cuando habla de la verdad, o de los derechos insertos por Dios en la naturaleza humana, Juan XXIII está presuponiendo toda la teología tradicional de estos derechos, que en León XIII y Pío XI, pero sobre todo en Pío XII, habían sido reducidos a un segundo plano. Y no es sólo esto. En una encíclica dirigida a un mundo totalmente pluralista, no podía el pontífice referirse exclusivamente a una verdad absoluta, eterna e inmutable que, por otra parte, no podía imponer, con su autoridad, a un mundo desgarrado entre diversas ideologías. Para Juan XXIII, la verdad se concreta y el conocimiento de la verdad crece en la «veracidad» de las relaciones humanas recíprocas. Apoyado en la esperanza de un conocimiento y de un amor razonable entre los hombres [24], creía aquel papa optimista en la realización de la veracidad en las relaciones humanas como base de la posibilidad de todo conocimiento de la verdad. La verdad no es ya simplemente un *depositum* objetivo, poseído, protegido y autoritariamente interpretado, sino que es algo que se realiza en la libertad del hombre, como proceso social de búsqueda de la verdad. Hay aquí una genial concepción de la fórmula, por otra parte tan mal aplicada, de la identidad de «teoría y práctica».

Dada la importancia del tema, merece la pena citar aquí literalmente las afirmaciones fundamentales del pontífice: «La sociedad humana... tiene que ser considerada, ante todo, como una realidad de orden principalmente espiritual: que impulse a los hombres, iluminados por la verdad, a comunicarse entre sí los más diversos conocimientos; a defender sus derechos y cumplir sus deberes; a desear los bienes del espíritu; a disfrutar en común del justo placer de la belleza en todas sus manifestaciones; a sentirse inclinados continuamente a compartir con los demás lo mejor de sí mismos; a asimilar con afán, en provecho propio, los bienes espirituales del prójimo. Todos estos valores informan y, al mismo

24. De acuerdo con el axioma, muchas veces repetido por TOMÁS DE AQUINO, *Homo homini naturaliter amicus;* cf. *Contra Gentiles* 3,117; 4,54 y passim.

tiempo, dirigen las manifestaciones de la cultura, de la economía, de la convivencia social, del progreso y del orden político, del ordenamiento jurídico y, finalmente, de cuantos elementos constituyen la expresión externa de la comunidad humana en su incesante desarrollo» [25]. Para que la verdad, así definida, «funcione», debe respetarse el derecho a la libre manifestación de la opinión y a una información verdadera: «Todo ser humano tiene el derecho natural al debido respeto de su persona, a la buena reputación, a la libertad para buscar la verdad y, dentro de los límites del orden moral y del bien común, para manifestar y defender sus ideas, para dedicarse a cualquier arte u oficio, y, finalmente, para tener una objetiva información de los supuestos públicos» [26]. «Exige, además, la verdad que, en las múltiples iniciativas que han hecho posibles los progresos modernos de los medios de información —iniciativas a través de las cuales se difunde el mutuo conocimiento entre los pueblos—, la inspiración se tome de una serena objetividad» [27].

En estas afirmaciones puede verse, a justo título, el fundamento ético básico de la democracia y al mismo tiempo también de una ética adecuada a los tiempos en que imperan los medios de comunicación colectiva. En el clima de la PT, pudo proclamar Pablo VI, en su primera encíclica *Ecclesiam suam*, promulgada el 6 de agosto de 1964, es decir, todavía durante la celebración del concilio, el diálogo como nueva forma de comunicación de la Iglesia con el mundo [28], y pudo admitir asimismo el concilio Vaticano II cuántos conocimientos verdaderos debe la Iglesia al impulso que siente el mundo hacia la verdad. «Las experiencias del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia» [29].

25. Encíclica *Pacem in terris* (PT) 36.
26. Ibid., 12.
27. Ibid., 90. Sobre este tema, especialmente G. DEUSSEN, *Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI* («Abhandlugen zur Sozialethik» 5), dir. por W. WEBER y A. RAUSCHER, Paderborn 1973, 66ss y passim. Para la totalidad del tema, también E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung* («rombach hochschul paperback» 55) Friburgo de Brisgovia 1973, esp. 81ss.
28. Encíclica *Ecclesiam suam:* AAS 56 (1964) 609-659.
29. Constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS), 44,2.

LOS PRINCIPIOS SOCIALES: PERSONALIDAD, SUBSIDIARIEDAD, SOLIDARIDAD, BIEN COMÚN, BIEN UNIVERSAL

Al principio de su encíclica sobre la paz formuló Juan XXIII el principio central de toda configuración humana de la sociedad: «En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío» (PT 9). «Si consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas, es necesariamente que la estimemos todavía mucho más» (PT 10).

1. Ya Pío X, pero de una manera especial Pío XII, habían definido de forma definitiva e irrevocable la doctrina social de la Iglesia como «personalismo». Todos los valores sociales están referidos a la persona y deben estar al servicio de la perfección personal. Dicho de otra forma, la sociedad no es el fin de sí misma, no es un super yo dominante, sino que tiene carácter de servicio. El Estado está al servicio de la seguridad de la persona, en el sentido de que debe garantizar los derechos de la persona en cuanto derechos puestos por Dios en la naturaleza humana. Pero también es cierto que debe ponerse el acento en diversos aspectos según sean las diferentes situaciones sociales. Así, León XIII se esforzó primariamente por defender las estructuras fundamentales del orden existente (el Estado, la autoridad estatal, la propiedad privada) contra los movimientos anarquistas y marxistas. Pío XI habló una y otra vez —bajo la experiencia de las persecuciones contra los católicos en Rusia, México, España, el fascismo y el nacionalsocialismo— en defensa de la libertad y la dignidad humanas y de los derechos de la Iglesia. Pío XII fue el paladín de la libertad humana y de la dignidad de la persona.

Para rechazar ya de antemano toda acusación de individualismo, insistió Pío XII en que los derechos humanos, inviolables e inmutables, no deben proclamarse como valores opuestos al Estado, sino que son «lo más precioso que hay en el bien común» [30]

30. Discurso a los asistentes al Congreso Internacional de Estudios humanistas de 25 de septiembre de 1949: AAS 41 (1949) 555-556; GALINDO 1528ss; aquí, 1529. En

y como tales deben ser defendidos por el Estado. De ahí que «no puedan ser sacrificados al bien común, ya que son una parte constitutiva de este bien» [31]. Esta verdad es tan central en el pensamiento de Pío XII que llegó a proclamar enfáticamente: «Ésta es la concepción católica» (U-G 213).

Para que los derechos de la persona sean eficaces en el ámbito político, requieren una fijación y una promoción en el derecho positivo. Así lo proclamó Pío XII y lo repitieron literalmente Juan XXIII y Pablo VI [32]. «Derecho fundamental de la persona humana es también la defensa jurídica de sus propios derechos: defensa eficaz, imparcial y regida por los principios objetivos de la justicia. El mismo Pío XII, predecesor nuestro, insistía: "Del orden jurídico querido por Dios deriva el inalienable derecho del hombre a su seguridad jurídica y, con esto, a una esfera concreta de derechos protegida de todo ataque arbitrario"» (PT 27) [33].

2. De este principio personal derivan, con lógica consecuencia, todos los restantes principios de la doctrina social católica, y en particular el principio de subsidiariedad, que ya ha cobrado carta de naturaleza en el uso lingüístico general. En cuanto al contenido, puede rastrearse su presencia ya en una época anterior [34], sobre todo en León XIII, en el contexto de la primacía de la familia frente al Estado (cf. RN 9: «Siendo la familia, lógica y realmente, anterior a la sociedad civil, se sigue que sus derechos y deberes son también anteriores y más naturales»; cf. también RN 37 respecto de las agrupaciones sociales y de sus relaciones frente al Estado). Esta idea encuentra su definición clásica en la QA: «Pues si bien es verdad, y la historia lo demuestra claramente, que, por el cambio operado en las condiciones sociales, muchas cosas que en otros tiempos podían realizar incluso las asociaciones pequeñas, hoy son sólo posibles a las grandes corporaciones, sigue, no obstante, en pie y firme en la filosofía social

este discurso, el papa se refirió a la ley natural como fundamento de la doctrina social de la Iglesia.

31. Mensaje al día católico de Berlín, de 10 de agosto de 1952 AAS 44 (1952) 723-727; U-G 203-218; aquí, 213.

32. Para el catálogo de los derechos fundamentales de la persona humana, sólidamente ampliados por Juan XXIII respecto de sus predecesores, cf. PT 11-27.

33. La cita se toma del mensaje de navidad de Pío XII, de 24 de diciembre de 1942: AAS 35 (1943) 9-24; GALINDO 347ss; aquí 357.

34. Cf. J. HÖFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer [5]1968, 50.

aquel principio de suma importancia, inamovible e inmutable, que, como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionárselo y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos... Por tanto, tengan muy presente los gobernantes que, mientras más vigorosamente reine, salvado este principio de función subsidiaria, el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más firme será no sólo la autoridad, sino también la eficiencia social, y tanto más feliz y próspero el estado de la nación» (QA 79-80).

El principio de la subsidiariedad encuentra su razón y justificación tanto en la libertad de la persona como en la estructura misma de los círculos vitales menores, cuyos derechos no pueden ser disminuidos mediante intervenciones de las estructuras sociales mayores (estatismo). Este principio defiende, de un lado, el ser propio, independiente y para sí de la persona y de los grupos e instituciones intermediarios entre el individuo y el Estado (función defensora) y promueve del otro — de acuerdo con el significado literal de la palabra — «ayuda *(subsidium)* de arriba abajo», cuando los grupos menores, por ejemplo la familia, no pueden cumplir (con culpa o sin ella) su misión educativa (función solidaria). Se comprende fácilmente que Pío XII, como denonado defensor de los derechos de la persona, destacara sobre todo la función defensora del principio de subsidiariedad. Nuevas circunstancias piden un nuevo acento.

Pío XI calificó este principio de *gravissimum illud principium* (QA 79). Atendida la significación del principio de solidaridad y bien común, esta expresión no debe traducirse por «principio supremo» sino más bien por «principio de suma importancia». Pío XII dijo de él que era un principio «siempre defendido por la doctrina social de la Iglesia» [35] y subrayó su aplicación «también

35. Carta a los dirigentes de la 24 Semana Social francesa, de 18 de julio de 1947, sobre los problemas fundamentales del orden económico: F. RODRÍGUEZ, *Doctrina pontificia Documentos sociales*, ed. Católica, Madrid 1959, 1031ss; aquí, 1034.

a la vida de la Iglesia, sin perjuicio de su estructura jerárquica» [36].

Juan XXIII habló con frecuencia del principio de subsidiariedad, en la MM, ya directa (53) o indirectamente (por ejemplo, 165), aunque insistiendo no tanto en su función defensora, cuando más bien en la función positiva de ayuda de la sociedad a los más débiles. También en la PT aludió directamente a este principio (140). En este documento acentuaba sobre todo el derecho de los círculos menores, de los *corps intermédiaires*, dentro de la sociedad estatal (cf. PT 24).

3. En la persona humana se dan la mano la singularidad o individualidad y la referencia y vinculación a la sociedad (sociabilidad, mutua dependencia y referencia). La persona es «singularidad y existencia en sí frente a otro ser espiritual». De esta relación entitativa deriva el principio de la solidaridad y desde ella se rechaza todo individualismo y todo colectivismo. En razón de estas consideraciones, el personalismo de la doctrina social católica aparece en el aspecto de solidarismo [37]. Esta denominación no expresa sólo la actitud o sensibilidad ética de la solidaridad, sino también una relación entitativa, a saber, el hecho de que todos los hombres, en todas y cada una de sus referencias sociales (de los individuos entre sí, en la agrupación familiar, en los grupos intermedios, en el Estado, en la comunidad de los pueblos) mantienen una vinculación óntica y unas mutuas obligaciones. Esta vinculación pide la organización social y jurídica a tenor del principio de subsidiariedad, en el que se aúnan ambos principios. Los papas no han utilizado el concepto de solidarismo, pero su argumentación se basa esencialmente, sobre todo en Pío XII, en esta idea. Utilizan con frecuencia el «principio de solidaridad» (fraternal). tanto en su sentido óntico, referido al ser, como en su sentido ético, referido a la acción [38].

36. Discurso al Colegio cardenalicio de 20 de febrero de 1946: AAS 38 (1946) 141-151; GALINDO 220ss; aquí 223.

37. El principio de la solidaridad experimentó una elaboración científica gracias sobre todo a los trabajos de H. PESCH († 1926), G. GUNDLACH († 1963) y O. v. NELL-BREUNING. Estos autores habían ya designado a su sistema socioeconómico con el nombre de solidarismo, aunque esta denominación no logró imponerse.

38. En cuanto al contenido, el principio de solidaridad ocupa un amplio espacio en la encíclica inaugural de Pío XII, *Summi Pontificatus*, de 20 de octubre de 1939: AAS 31 (1939) 413-453; GALINDO 181ss; aquí especialmente 186-190. Cf. también el mensaje de navidad de 24 de diciembre de 1952: AAS 45 (1953) 33-46. Cf. también PT 114, 117ss.

4. La función de servicio de la sociedad y el Estado consiste en fomentar el bien común. Éste no se reduce, en contra de lo que afirman las concepciones individualistas, a la suma de los bienes de cada individuo concreto, sino que tiene su calidad propia. Tampoco se opone a las justas exigencias y expectativas del individuo, ya que, como afirmó Pío XII, los derechos de la persona son «lo más precioso que hay en el bien común» (Galindo 1529) [39]. La misión del Estado consiste en reducir a unos límites admisibles y tolerables para todos las reclamaciones muchas veces egoístas de individuos o grupos sociales. En este sentido, el concepto y la implantación del bien común se oponen al punto de vista que busca simplemente el poder y los intereses.

Se ha discutido si el bien común debe entenderse en el sentido de *bona communia*, es decir, primariamente en razón de su *contenido*, o si debe insistirse más bien en la posibilidad del *bene vivere in communitate*, es decir, en el aspecto de *organización* de la sociedad. La cuestión no es bizantina, ya que en una sociedad pluralista difícilmente se alcanza un consenso sobre los contenidos del bien común (prescindiendo tal vez de unos *minima moralia)* y atendido además que las dictaduras de matiz ideológico pueden imponer, de forma totalitaria, el contenido del bien común (bien común = bien del pueblo alemán = bien de la raza aria).

Tanto Pío XII como Juan XXIII insistieron sobre todo en la función de organización del bien común. Así se desprende claramente de la definición descriptiva que presenta Juan XXIII en la MM: «Una sana concepción del bien común... se concreta en el conjunto de condiciones sociales que permitan y favorecen, en los seres humanos, el desarrollo integral de su persona» (MM 65). De esta definición se deduce que los contenidos o perfecciones no constituyen el elemento primario del bien común, sino que éste más bien las da por supuestas y debe facilitar y promover su desarrollo. Justamente en este sentido había ya interpretado el bien común G. Gundlach, durante muchos años consejero de Pío XII, en su comentario al discurso navideño pontificio de 24 de diciembre de 1942 [40]. En efecto, tras describir el bien común como «elemento

39. Cf. la nota 30.

40. En «Periodica» 32 (1943) 79-96 y 216-224. Aquí según G. GUNDLACH, S.I., *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, tomo I, Colonia 1964, 108-127.

organizador», añadía que es imposible que «el elemento organizador pueda determinar, en cuanto tal, lo que debe organizarse, ya que esto último, es decir, la estructura interna de la vida social con sus "bienes comunes" objetivos» (la persona con sus valores culturales y religiosos) [41], es conceptualmente anterior.

De este modo, el círculo se cierra de nuevo en torno al núcleo de la persona, a cuyo pleno desarrollo debe encaminarse el factor de organización del bien común. Éste aparece, pues, como la justa organización de la sociedad (bien común como *realización*) o respectivamente como sociedad bien organizada (bien común como *estado*). Y esto sólo es posible a condición de respetar su carácter subsidiario y solidario. Así, pues, en el bien común se dan cita todos los principios de la doctrina social católica.

5. Ninguna encíclica insiste tanto y desde tan múltiples perspectivas en el bien común, ligado a una convivencia próspera y feliz, como la MM [42]. Mientras en el pasado este bien común había sido analizado sobre todo en su aspecto estatal-nacional (el estado como garante primario del bien común), ahora, tras los primeros esfuerzos en pro de la paz llevados a cabo por Benedicto XV y Pío X y bajo la creciente presión de la «unificación del mundo», de la amenaza de una catástrofe nuclear y de la problemática de los países subdesarrollados, se fue abriendo paso la idea del bien común universal. Para Pío XII, las relaciones entre los diversos Estados son una parte integrante del bien común intraestatal. «Pero sírvanle (a su pueblo y a su Estado, decía a los periodistas) con la convicción de que las buenas relaciones con otros Estados, la comprensión para la peculiaridad de éstos y el respeto a sus derechos son también elementos constitutivos del bien común de su pueblo y que preparan y consolidan la paz con mayor eficacia que ningún otro medio» [43]. Finalmente, Juan XXIII hablaba de forma clara e inequívoca del «bien común universal» (PT 132ss), del que el pontífice deducía la necesidad de un Estado mundial dotado de «autoridad política universal» (PT 137).

41. Ibid., 114.

42. Cf. la encíclica social de Juan XXIII *Mater et Magistra*, con comentario detallado y una introducción a la doctrina social de los papas a cargo de E. WELTY (PBH 36), Herder, Barcelona 1963, 92ss.

43. Discurso a los miembros de la Asociación de Prensa extranjera de Roma, de 12 de mayo de 1953: AAS 45 (1953) 399-402; U-G 2119 a 2131, aquí 2129.

Ahora bien, incluso en esta esfera superior, la meta definitiva de toda sociabilidad debe ser siempre la persona humana. «Como no se puede juzgar el bien común de cada nación sin tener en cuenta la persona humana, lo mismo debe decirse del bien común general» (PT 139). De este modo, se proclama una vez más, con absoluta claridad y precisión, el carácter personalista de la doctrina social católica.

ESTADO Y PODER ESTATAL. DEMOCRACIA

Los principios teológicos más importantes relativos al Estado y al poder estatal y al bien común como objetivo del Estado, fueron madurando a lo largo de una tradición que se prolongó hasta el final del pontificado de León XIII. Entra en esta elaboración, en primer término, la atribución del origen del Estado y del poder estatal a Dios, como creador del hombre social, y la vinculación del poder estatal — en su función de mantenedor del bien público — a la ley natural, como expresión de la ley eterna. En esta estructura mental, teorética, limitada a la fijación de los principios básicos, tenía un interés secundario el problema de cuál es la mejor forma de Estado y de gobierno.

En este punto, los papas, desde Benedicto XV, podían partir del supuesto de la existencia de una doctrina de la Iglesia segura y conocida en sus términos esenciales. Les bastaba con una corta repetición en el contexto correspondiente. Pero las nuevas cuestiones que comenzaron a plantearse con urgencia pedían una detallada enumeración de las tareas del Estado frente a la evolución totalitaria registrada después de la primera guerra mundial, una fundamentación más matizada del poder del Estado en los supuestos de una democracia moderna, el problema de las condiciones para el buen funcionamiento de la democracia y, en fin, el problema de las normas morales por que debería regirse una sociedad pluralista y democrática. Esta enumeración presenta ya los temas esenciales de la doctrina política de la Iglesia en la primera mitad del siglo XX.

1. Respecto de la finalidad del Estado, los papas, a partir sobre todo de Pío XI, la definen de forma clara a la luz de los

principios sociales antes desarrollados. Frente a los movimientos totalitarios, Pío XI subrayó el carácter instrumental, tanto del Estado como de la sociedad, respecto de la persona humana. La sociedad no es sino «un medio natural del que puede y debe servirse el hombre para la consecución de su fin, porque la sociedad humana está al servicio del hombre, y no al revés» [44]. Pío XII precisó con mayor detalle la tarea del Estado, al afirmar que tenía el deber de proteger los derechos de la persona humana (U-G 3455) [45]. En este sentido, el Estado es primariamente Estado de derecho, para garantizar los espacios de libertad personal de los ciudadanos. Es también Estado del bienestar, pero no debe convertirse en un Estado providencia totalitario, ya que su carácter jurídico le obliga a tomar medidas políticas y sociopolíticas de modo que quede siempre a salvo la iniciativa privada, es decir, respetando el principio de la subsidiariedad.

Pío XII previene frente al Estado providencia *(État-Providence)*, «encargado de procurar a cada uno de sus súbditos, y en todas las circunstancias de la vida, el derecho a exigencias, a la postre irrealizables» [46]. También para Pío XII el Estado tiene sólo valor de medio (pues «está subordinado al hombre y, tiene el sentido de medio», U-G 3763). Rechaza, en consecuencia, toda forma de dirigismo estatal (U-G 6120) [47]. Ahora bien, estas consideraciones no excluyen en modo alguno la necesidad de una autoridad estatal capaz de funcionamiento y dotada de poder. En su discurso a la Jugend Union del CDU de Berlín occidental, el 28 de marzo de 1957, Pío XII calificó esta necesidad como expresión de la concepción «cristiana» de la política. «El Estado no es lo definitivo, ni existe una omnipotencia del Estado, pero sí un poder estatal y la "política cristiana" tiene un alto sentido de este poder. En efecto, sin poder, el Estado no alcanzará su objetivo de garantizar y promover el bien común mediante un orden social y jurídico respetado por todos» (U-G 6250) [48].

44. Así Pío XI en su encíclica *Divini Redemptoris*, de 19 de marzo de 1937, contra el comunismo ateo.

45. Discurso a los especialistas de derecho administrativo, de 5 de agosto de 1950, sobre el sentido y los límites de la intervención estatal: U-G 3450-3457.

46. Discurso a los asistentes al Congreso Internacional de Sociología, de 2 de junio de 1950: AAS 42 (1950) 485-488; GALINDO 708-710; aquí 710.

47. Discurso a la Sociedad de Aguas Italiana, sobre la primacía y las funciones de la iniciativa privada en la vida de la sociedad, de 13 de abril de 1956: U-G 6118-6124.

Como ya se ha dicho en líneas anteriores, Juan XXIII insistió más en el aspecto positivo del principio de subsidiariedad («ayuda de arriba abajo»). Y así, afirma expresamente que el Estado debe intervenir en la economía en mayor medida que antes (MM) y que se da «una creciente intervención de los poderes públicos aun en los sectores más delicados, como los relativos a la sanidad, la instrucción y la educación de las nuevas generaciones, la orientación profesional, los métodos para la reeducación y readaptación de sujetos deficientes en una u otra manera; pero es también fruto y expresión de una tendencia natural, casi incontenible, de los seres humanos: la tendencia a asociarse para la consecución de los objetivos que superan la capacidad y los medios de que pueden disponer los individuos aisladamente. Semejante tendencia ha dado vida, sobre todo en estos últimos decenios, a una rica serie de grupos, de movimientos, de asociaciones, de instituciones para fines económicos, culturales, sociales, deportivos, recreativos, profesionales y políticos, tanto dentro de cada una de las comunidades nacionales como en plano mundial» (MM 60). Pero, al mismo tiempo, acentúa con mayor rigor los límites de la intervención estatal. Estos límites vienen marcados, por citar algunos ejemplos, por el bien común (MM 65, 147, 151), por los derechos fundamentales de la persona y por la autonomía de los grupos sociales libres (MM 52, 65), por el principio de subsidiariedad —o respectivamente por su función defensora (MM 53, 117, 152)— por el orden establecido por la ley de Dios y por la necesidad de respetar los valores universales (MM 205ss). Para que, en las circunstancias actuales —y este aspecto debe acentuarse expresamente— el Estado siga siendo un Estado de derecho, entiende Juan XXIII que el sistema «que corresponde a las exigencias más íntimas de la misma naturaleza del hombre» es «una organización jurídico-política de las comunidades humanas que se funde en una conveniente división de los poderes en correspondencia con las tres funciones específicas de la autoridad pública» (PT 68). Fue ésta la

48. AAS 49 (1957) 287-288, U-G 6249-6252.

primera vez que aparecía expresamente mencionada en la doctrina social pontificia la división de poderes.

2. Desbordando las consideraciones derivadas de la teología y del derecho natural, relativas a la autoridad del Estado, en su encíclica *Diuturnum illud* [49] León XIII rechazó, con términos enérgicos, en el tema de la legitimación de los portadores concretos de la autoridad del Estado, la tesis liberal de que «todo poder dimana del pueblo». Es evidente que León XIII se estaba refiriendo a la «tesis contractual» según la cual —y prescindiendo de Dios como creador del hombre y de su carácter social— los individuo autónomos crean por sí mismos las estructuras estatales, en virtud de una especie de cuasi contrato (contrato social de Rousseau) y tienen, por consiguiente, derechos absolutos en lo referente al nombramiento de los titulares del poder del Estado.

Atendido el hecho de que la problemática republicana estaba estrechamente vinculada a su política de *ralliement*, León XIII intentó apoyar su teoría en un esquema según el cual el pueblo tiene ciertamente la posibilidad de designar a los portadores y responsables concretos de la autoridad estatal («teoría de la designación»), pero no de nombrarlos o delegarlos («teoría de la delegación»), de modo que, por así decir, la investidura de la autoridad vendría de Dios, como creador del Estado. De esta manera parecía salvaguardarse la posibilidad de un compromiso entre la forma estatal republicana de una parte y la vinculación del poder estatal a su origen divino de la otra.

A pesar de este compromiso, cuya complicada fundamentación teológica no pudieron aceptar, evidentemente, amplios círculos de la opinión pública poco familiarizados con los conceptos teológicos, sigue existiendo, hasta nuestros mismos días, una acentuada desconfianza frente a la postura adoptada por León XIII respecto de la república y de la democracia. En esta temática, parecía mucho más indicado recurrir a la antigua teoría escolástica (ya iniciada por Tomás de Aquino y plenamente desarrollada por Francisco Suárez) de la soberanía del pueblo unido para formar un Estado. Pío XII aludió a esta doctrina, aunque sólo de pasada, al hablar de la «tesis defendida por los más brillantes pensadores cristianos

49. De 29 de junio de 1881: ASS 14 (1881-1882) 3-14; GALINDO 19ss.

de todos los tiempos», la «tesis capital de la democracia», según la cual «el portador originario del poder estatal procedente de Dios es el pueblo (no la "masa")» (U-G 2715) [50].

3. Esta problemática lleva al planteamiento de la democracia en la doctrina social de la Iglesia. Todavía durante el pontificado de Juan XXIII se repetía el principio de que «no puede establecerse una norma universal sobre cuál sea la forma mejor de gobierno ni sobre los sistemas más adecuados para el ejercicio de las funciones públicas» (PT 67), porque «las necesidades vitales de una comunidad sana» se satisfacen, o pueden al menos satisfacerse, dadas unas mismas condiciones, también en otras formas de gobierno» (distintas de las democráticas; U-G 2713) [51]. Aparte este principio tradicional [52], Pío XII no disimulaba su clara simpatía por los pueblos que fomentan «un sistema de gobierno que sea más compatible con la dignidad y la libertad de los ciudadanos» [53].

Para Pío XII, el problema principal consistía en fijar las con-

50. Discurso a la Sacra Romana Rota de 2 de octubre de 1945, sobre la diferencia entre la jurisdicción estatal y la eclesiástica: AAS 37 (1945) 256-262; U-G 2702-2724.

51. Ibidem.

52. El anglicano D.L. MUNBY, en un artículo sobre la GS, dice expresamente que la tradición puede muy bien convertirse, en términos generales, en una cadena. El citado autor opina que la doctrina social de la Iglesia está sujeta a una «limitación» debido a que «debe garantizar la continuidad, lo que obliga a expresar los puntos de vista de nuevo bajo el ropaje de las viejas ideas. Algunas de estas viejas ideas se dejan sentir demasiado sensiblemente en el texto (de GS)»: *Das Wirtschaftsleben im Urteil des Konzils und des Weltkirchenrates*, en *Oeconomia humana, Wirtschaft und Gesellschaft auf dem II. Vatikanischen Konzil*, Colonia 1968, 461.

53. Mensaje navideño de 24 de diciembre de 1944: AAS 37 (1945) 10-23; GALINDO 369ss; aquí, 370. Se trata del más importante discurso de Pío XII, y de todos los pontífices contemporáneos, sobre el tema de la democracia verdadera. En la terminología eclesiástica el concepto de democracia no había adquirido aún una significación clara y definida. En el siglo XIX, por democracia cristiana se entendía el movimiento de reforma social surgido sobre todo entre los católicos de los países de Europa central y occidental. Al principio se conceptuó sobre todo como un movimiento social y no coincidía necesariamente con el impulso hacia la democracia política. Después de LEÓN XIII, esta terminología cayó en desuso. Lo más tarde a partir de Pío XII, el término democracia se entendía ya como un concepto político, no genéricamente social. El fomento de la democratización de todos los ámbitos de la vida y el *slogan* «democracia como forma de vida», empleados muchas veces como lemas de la lucha política, no han tenido acceso a los usos lingüísticos de la Iglesia ni de la doctrina social católica. Esta doctrina considera que los justos planteamientos arropados con estas fórmulas (pero sin compartir sus exageraciones) se cumplen mejor en una aplicación más decidida de sus principios sociales (principio de la subsidiariedad) y en la realización de una mayor participación (palabra de más reciente terminología) de todos los hombres en los procesos de la vida política, social, económica e incluso eclesial.

diciones previas que deben darse para el buen funcionamiento de la democracia. El pontífice tenía muy en cuenta la posibilidad de la existencia de democracias puramente formales, que «sólo servían de máscara para una realidad totalmente antidemocrática» (Galindo 373). Debe advertirse que Pío XII lanzó esta afirmación en el radiomensaje navideño de 1944, es decir, el último de la guerra, en vísperas del ya previsible fin de las dos dictaduras (fascismo y nacionalsocialismo), con lo que comenzaba a perfilarse la posibilidad de una constitución estatal democrática, después de finalizada la contienda, para los países afectados. El Estado, también el democrático, «no contiene ni reúne mecánicamente, en determinado territorio, una aglomeración amorfa de individuos. En realidad es, y debe ser, la unidad orgánica y organizadora de un verdadero pueblo» (Galindo 371). Esta afirmación iba dirigida contra la concepción individualista de la democracia, según la cual los individuos abstractos e innominados confluyen para constituir un Estado. Esto Pío XII lo designa, en numerosas ocasiones, como «masa», en contraposición al pueblo. Para él, el ciudadano del Estado es siempre la *personne située*, es decir, una persona que permanece igual a sí misma en los diferentes contextos y situaciones sociales.

Con estas palabras aludía Pío XII al hecho irritante, especialmente impopular en nuestros días, de que, por diversas razones, los hombres son desiguales. Pero esta desigualdad en modo alguno puede afectar a la «igualdad ciudadana», aunque confiera a cada individuo «frente al Estado... el derecho de vivir honradamente su propia vida personal, en el puesto y en las condiciones en que los designios y las disposiciones de la Providencia le hayan colocado» (Galindo 372). Dicho con otras palabras, la libertad del hombre le confiere el derecho a ser desigual, siempre que no sufra menoscabo la fundamental igualdad de todos los ciudadanos. Pero el pontífice sabía bien que el mantenimiento de esta tensión de los polos de la libertad y de la igualdad requiere «un auténtico espíritu de comunidad y de fraternidad» (ibid.). Daba así a entender que no pasaba por alto uno de los tres ideales de la democracia que, por aquella época, había caído en el olvido, a saber el principio de la fraternidad. El discurso de la navidad de 1944 era, pues, una auténtica y global explicación hermenéutica de los

ideales de libertad, igualdad y fraternidad (cf. sobre todo Galindo 372).

4. Partiendo del hecho de que los hombres son, en razón de su propia naturaleza, desiguales, ya León XIII y Pío XI habían deducido que el Estado debe ser una estructura orgánica capaz de funcionamiento, en la que una gran pluralidad de diversos grupos y de instituciones, dotados cada uno de su propio derecho, intentan realizar el bien común dentro del marco funcional fijado por el Estado. No está a la altura de esta concepción orgánica ni una sociedad articulada en lucha de clases ni una sociedad aclasista sin rostro. Desde este contexto debe contemplarse la insistencia de los pontífices en la familia y en la propiedad privada como espacios de libertad de la persona dentro del Estado, así como el vituperado «orden gremial o profesional», que sería mejor definir como «ordenamiento capaz de rendimiento social».

La idea de un ordenamiento capaz de rendimiento social fue contrapuesta por Pío XI al caos socioeconómico en que el liberalismo había sumido a la sociedad [54]. Dado que puede demostrarse que G. Gundlach había anticipado esta idea como principio rector de la *Quadragesimo anno* [55] y defendido enérgicamente hasta su muerte (1963), se comprende bien que también Pío XII vuelva una y otra vez sobre ella, mientras que Juan XXIII ya no la menciona en términos directos en la MM. Con todo, también este pontífice considera muy necesaria la riqueza plural de la vida social y la función armonizadora del Estado entre los intereses de los distintos grupos. Su alusión a «nuestros días» pretende indicar que no puede darse una solución ideal válida para todos los tiempos. Juan XXIII renuncia, pues, a proponer modelos concretos, pero no al principio de un «ordenamiento gremial o profesional», cuando pide que «los organismos intermedios y las múltiples iniciativas

54. Pío XI había desarrollado la idea en la QA 81-87, inmediatamente después de la definición clásica del principio de subsidiariedad (78-80) — según una fórmula que, por lo demás, se debía a G. Gundlach, S.I. — porque veía en ella un caso singularmente importante de aplicación del principio. Más tarde, en la *Divini Redemptoris*, volvió a insistir de nuevo en este concepto.

55. Cf., sobre este tema, O. VON NELL-BREUNING, S.I., *Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an «Quadragesimo anno»*, en J. BROERMANN - PH. HERDER-DORNEICH (dirs.), *Soziale Verantwortung. Festschrift für Goetz Briefs zum 80. Geburtstag*, Berlín 1968, 571-585, esp. 579ss.

sociales gocen de una autonomía efectiva... y vayan tras sus intereses específicos» (MM 65).

5. Aquí sólo pueden mencionarse sucintamente otros importantes presupuestos en orden a la consecución de la democracia desde la perspectiva de la doctrina social pontificia: la democracia no puede confiar sólo en seguridades jurídicas, pues en este caso está condenada al fracaso. «El Estado y su forma también dependen del carácter moral de los ciudadanos» [56]. De donde se sigue — y aquí enuncia Pío XII el problema de las *élites* para la democracia — que sobre los titulares del poder estatal recaen elevadas obligaciones morales, precisamente en la democracia. Por lo demás, «los pueblos, cuyo temperamento espiritual y moral es bastante sano y fecundo, encuentran en sí mismos y pueden dar al mundo los heraldos y los instrumentos de la democracia, que viven en aquellas disposiciones y saben llevarlas realmente a la práctica» [57].

Es también importante la educación política de los ciudadanos, no limitada sólo a una información sobre el funcionamiento de las instituciones democráticas, sino orientada también «a la protección de sus legítimos intereses y, en primer lugar, de su conciencia» [58]. Pío XII exhortaba con palabras apremiantes a los cristianos a ejercer su derecho al voto; renunciar a él supone un peligro para la democracia [59]. Se requiere también, y no en último término, que en los sistemas democráticos los cristianos colaboren en la construcción de un orden jurídico y pacífico permanente, tanto en el interior como de cara al exterior [60].

6. Respecto de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en su discurso con ocasión del consistorio secreto de 21 de noviembre de 1921 [61] proclamó Benedicto XV el inviolable derecho de la Iglesia a gozar de libertad frente a todo tipo de injerencias

56. Mensaje de navidad de 23 de diciembre de 1956, sobre la imagen cristiana del hombre: AAS 49 (1957) 5-22; GALINDO 474ss; aquí 479.

57. Véase la nota 53; aquí, GALINDO 344.

58 Discurso a los maestros y alumnos de las escuelas nacionales italianas de 19 de marzo de 1953: AAS 45 (1953) 230-238; U-G 1771-1791; aquí, 1779.

59. Carta al presidente de la 41 Semana Social francesa, de 14 de julio de 1954: «L'osservatore romano» de 21 de julio de 1954; U-G 4296-4312, espec , 430s.

60. Carta a la Juventud Católica de Alemania, de 23 de marzo de 1952: AAS 44 (1952) 527-531; U-G 168-182; espec., 180.

61. Alocución *In hac quidem*, de 21 de noviembre de 1921. AAS 13 (1921) 421-524.

estatales. Pío XI exigió, frente a los Estados totalitarios, el derecho de los ciudadanos al libre ejercicio de su religión [62] y de la Iglesia a proclamar su propio mensaje y formar las conciencias [63]. Pío XII habló de una «legítima laicidad del Estado» [64] que habría sido siempre, según el pontífice, uno de los principios básicos de la Iglesia. Pero esto no significa que entre el Estado y la Iglesia deba reinar una atmósfera fría, hostil y separadora. No puede considerarse como elemento positivo una separación «total» de ambas instancias (U-G 3985) [65]. Por lo demás, Pío XII no se cansó de proclamar los beneficiosos efectos que la Iglesia aporta al Estado (por ejemplo Galindo 225ss. U-G 3450s) [66].

La Iglesia y las formas politicosociales

Socialismo — Comunismo

Desde el siglo XIX, el socialismo fue el más duro adversario de la Iglesia y del catolicismo social, en el ámbito de las cuestiones sociales. Mientras que León XIII se tenía que enfrentar esencialmente con una ideología marxista cerrada [67], que, además, aún no había conseguido relevancia en el aspecto político, Pío XI pudo describir el desarrollo del socialismo en las palabras siguientes: «No menos profundamente que la estructura de la economía ha cambiado, después de León XIII, el propio socialismo, con el cual hubo de luchar principalmente nuestro predecesor. El que entonces podía considerarse, en efecto, casi único y propugnaba unos principios doctrinales definidos y en un cuerpo compacto,

62. Encíclica *Mit brennender Sorge;* M 311

63. Encíclica *Ubi arcano;* M 1130.

64. Discurso al grupo popular (de la Marca italiana) del Piceno, de 23 de marzo de 1958; AAS 50 (1958) 216-220; U-G 4545-4555.

65. Discurso a la Sacra Romana Rota de 29 de octubre de 1947: AAS 39 (1947) 493-498; U-G 2744-2758.

66. Discurso al Colegio cardenalicio de 20 de febrero de 1946: AAS 38 (1946) 141-151; GALINDO 220ss. Discurso a los especialistas de derecho administrativo de 5 de agosto de 1950: U-G 3450-3457.

67. Cf. la encíclica *Quod Apostolici muneris*, de 28 de diciembre de 1878: ASS 11 (1878) 369-376; M 139-167; R. RODRÍGUEZ, *Doctrina pontificia. Documentos sociales*, ed. Católica, Madrid 1939, 177ss; además, la encíclica *Rerum novarum* (RN) de 15 de mayo de 1891: ASS 23 (1890-1891) 641-670; M 510-571, esp. 514-517; RODRÍGUEZ 307ss.

se fraccionó después principalmente en dos bloques, de ordinario, opuestos y aun en la más enconada enemistad, pero de modo que ninguno de esos dos bloques renunciara al fundamento anticristiano propio del socialismo» [68]. Pío XI habla de un socialismo convertido en comunismo y de otro bloque, «más moderado», «que ha conservado el nombre de "socialismo"» [69].

No empleó Pío XI en la QA muchas palabras para condenar el comunismo, porque los cristianos y los católicos apenas podían abrigar dudas sobre la naturaleza de este movimiento. En opinión del pontífice, el comunismo se caracteriza en primer lugar por ser un poder que busca sus fines por todos los medios, aun los más violentos, y, en segundo término, por su hostilidad a Dios y a la Iglesia. El papa pone especial interés en denunciar «la incuria de aquellos que parecen despreciar estos inminentes peligros y con cierta pasiva desidia permiten que se propaguen por todas partes unos principios que acabarán destrozando por la violencia y la muerte a la sociedad entera» (QA 112). Lo mismo que había hecho con las otras dos ideologías totalitarias de su tiempo, el fascismo y el nacionalsocialismo, dedicó también al comunismo ateo una encíclica, que apareció el 19 de marzo de 1937 y co-

68. QA 111; F. RODRÍGUEZ 689ss.

69. QA 112, 113. El socialismo (comunismo) apareció ya en el siglo XIX como idea y también bajo la forma de movimientos políticos. Las evoluciones y crecientes diferenciaciones registradas en el ámbito ideológico hicieron que fuera una tarea cada vez más dificultosa para el magisterio de la Iglesia tomar postura frente al síndrome «socialismo». Durante el pontificado de Pío XI, el relativamente tosco reticulado comunismo - socialismo moderado (= revisionismo, socialismo democrático liberal) respondía todavía, a grandes rasgos, a la realidad ideológica y política. Pero este encuadramiento dejó ya de tener validez en la época posterior a la segunda guerra mundial y, en particular, después de la década de los sesenta. En este período, el comunismo soviético y el maoísmo se convertían en los grandes adversarios a escala política mundial y surgían además a la discusión pública, sobre todo en el ámbito académico, las corrientes neomarxistas. Estos movimientos tuvieron una gran importancia en los años sesenta en los países europeos, a través del rodeo de los Estados Unidos, debido al estudio en profundidad de los *Manuscritos de París* del joven Marx (redactados en 1844) y descubiertos en 1932, unido a la resistencia frente a las dictaduras fascista y nacionalsocialista que se fueron configurando y consolidando por aquellos mismos años. Hasta el momento actual, el magisterio de la Iglesia no ha tomado una posición clara y definida en este campo, salvo las advertencias de Pablo VI en su carta apostólica *Octogesima adveniens*, de 14 de mayo de 1971, al cardenal Maurice Roy, ante la penetración del neomarxismo en diversas teologías modernas, bajo los nombres de «teología de la liberación», «teología de la revolución», «cristianos para el socialismo» y otras varias. El papa advierte en su carta que los cristianos no deben aceptar con excesiva facilidad «las corrientes socialistas y sus diversas evoluciones» (OA 31; cf. también los siguientes números de esta carta).

menzaba con las palabras *Divini Redemptoris* [70]. En ellas demostraba el papa que la doctrina marxista que servía de base al comunismo había sufrido, a través del materialismo dialéctico, una interpretación acusadamente atea. Y, de este modo, se privaba al hombre de su libertad, de los fundamentos espirituales de su modo de vida y de su dignidad.

También Pío XII compartió claramente y sin equívocos la enérgica condena del sistema social y de la ideología comunista lanzada por sus predecesores. Mediante los decretos del Santo Oficio de 1.º de julio de 1949 y 28 de julio de 1950, no sólo prohibía la afiliación al partido comunista, sino que amenazaba con la excomunión a sus promotores y propagadores [71]. El papa no podía compartir las esperanzas puestas en la «coexistencia pacífica» entendida como un compromiso con el sistema comunista; confiaba sólo en la «coexistencia de la verdad» [72]. A las violaciones de los derechos de la Iglesia, acompañados casi siempre de persecución y encarcelamiento de los obispos más destacados, respondió con la excomunión de los responsables. Así ocurrió, por ejemplo, en los casos del arzobispo yugoslavo Stepinac el 14 de octubre de 1946, del cardenal húngaro Mindszenty el 28 de diciembre de 1948 y el 12 de febrero de 1949, del cardenal checoslovaco Beran el 17 de marzo de 1951, del cardenal polaco Wyszyński el 30 de septiembre de 1953.

Juan XXIII puso el acento en otros aspectos. En la primavera de 1963, recibió en audiencia al yerno del entonces secretario general del partido comunista ruso, N. Kruschev, y envió a Budapest al cardenal König de Viena y a un funcionario de la Secretaría de Estado del Vaticano, dando así los primeros pasos en dirección a una nueva *Ostpolitik* vaticana. Pero, además, intentó introducir algunas cuidadosas matizaciones en la condena doctrinal. En su encíclica PT creyó que podía distinguirse entre la ideología del marxismo-socialismo y ciertos planteamientos hu-

70. AAS 29 (1937) 65-105; M 168-247, J.L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Doctrina pontificia*, II: *Documentos políticos*, ed. Católica, Madrid 1958, 666ss.

71. Decreto del Santo Oficio sobre la afiliación al comunismo de 1.º de julio de 1949: AAS 41 (1949) 334; Decreto del Santo Oficio sobre la afiliación a organizaciones juveniles comunistas, de 28 de julio de 1950: AAS 42 (1950) 533. Otros documentos sobre esta materia en HK 13 (1958-1959) 2, 69.

72. Mensaje de navidad de 24 de diciembre de 1954. AAS 47 (1955) 15-28; GALINDO 452.

manos de este movimiento. Escribía: «Hay que distinguir también cuidadosamente entre las teorías filosóficas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre, y las iniciativas de orden económico, social, cultural o político, por más que tales iniciativas hayan sido originadas e inspiradas en tales teorías filosóficas» [73].

Los años del «diálogo entre los cristianos y los marxistas», puesto en marcha siguiendo las iniciativas de Juan XXIII, y la ruptura de diques registrada en diversas partes del mundo en forma de una «teología de la revolución» o «teología de la liberación» de base marxista, llevaron a Pablo VI —y es preciso añadir este dato para completar el cuadro— a prevenir frente a una especie de mezcolanza de cristianismo y marxismo. Así, en su carta apostólica *Octogesima adveniens*, de 17 de mayo de 1971 (ochenta aniversario de la RN), escribía: «Si, a través de la doctrina del marxismo, tal como es concretamente vivido, pueden distinguirse estos diversos aspectos, que se plantean como interrogantes a los cristianos para la reflexión y para la acción, es sin duda ilusorio y peligroso olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente, el aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, el entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, omitiendo el percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a la que conduce este proceso» [74].

Más matizado, y de más difícil valoración para la discusión intraeclesial, fue el enfrentamiento, prolongado durante decenios, con la corriente del socialismo que Pío XI calificó, en la QA, de «moderada». Hubo dos afirmaciones nucleares del papa que provocaron constantes discusiones: «Considérese como doctrina, como hecho histórico o como "acción" social, el socialismo, si sigue siendo verdadero socialismo, aun después de haber cedido a la verdad y a la justicia en los puntos indicados, es incompatible

73. PT 159; precisamente este pasaje mereció, entonces, los aplausos de los estados comunistas. Los comunistas polacos erigieron —junto al Odra, en Wroclaw en las proximidades de la iglesia de Santa María de las arenas— una estatua, de tamaño superior al normal, al «papa de la encíclica de la paz». El monumento permanece en pie hasta el día de hoy.

74. Carta apostólica *Octogesima adveniens*, de 14 de mayo de 1971: AAS 63 (1971) 401-441, «Ecclesia» 31 (1971) 645ss.

con los dogmas de la Iglesia católica, puesto que concibe la sociedad de una manera sumamente opuesta a la verdad cristiana» [75]. «Aun cuando el socialismo, como todos los errores, tiene en sí algo de verdadero (cosa que jamás han negado los sumos pontífices), se funda sobre una doctrina de la sociedad humana propia suya, opuesta al verdadero cristianismo. Socialismo religioso, socialismo cristiano, implican términos contradictorios: nadie puede ser a la vez buen católico y buen socialista» [76].

El hecho de que la discusión se haya reavivado con mayor virulencia a partir de 1945, sobre todo en Alemania, y luego, de forma mucho más acusada, a raíz del *Programa de Godesberg* del Partido socialdemócrata de Alemania (SPD), se explica, en primer lugar, porque, durante la época del nacionalsocialismo, no fue posible ningún tipo de discusión abierta y, en segundo término, porque, llevado de su deseo de convertirse, en virtud de su programa de 1959, de partido de clases en partido popular, el SPD intentó hacer ver, sobre todo a los sectores católicos, que el socialismo a que se había referido Pío XI en la QA no tenía nada en común con el SPD posterior a la segunda guerra mundial.

El antes citado veredicto de Pío XI contra el socialismo presupone que se sabe con absoluta certeza qué es el socialismo. En opinión de Pío XI, el núcleo ideológico específico del socialismo no es ni el marxismo ni la lucha de clases, sino, como se dice lapidariamente en la precedente cita de la QA, «una doctrina de la sociedad humana propia suya... opuesta al verdadero cristianismo». Los axiomas inmutables de la concepción cristiana de la sociedad son, a tenor de lo que se dice en la QA (118, 119): el hombre, en cuanto persona y en cuanto ser social, ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza; también la necesaria autoridad social se fundamenta, en último término, en Dios, en cuanto creador del hombre y fin último de todas las cosas. A lo que hay que añadir el comentario de la propia encíclica: «El socialismo, en cambio, ignorante y despreocupado en absoluto de este sublime fin tanto del hombre como de la sociedad, pretende

75. QA 117

76. QA 120.

que la sociedad humana ha sido instituida exclusivamente para el bien terreno» [77].

Esta pretensión de saber qué es el socialismo y de rechazarlo se apoyaba en Pío XI en el hecho indiscutible de que aquel movimiento tenía su origen en una concepción liberal que desligaba al hombre y a las sociedades humanas de su origen y de su referencia a Dios y emprendía así un camino que los cristianos no podían recorrer. O. von Nell-Breuning lo ha expresado en las siguientes palabras: «Con justa razón se define al socialismo como "hijo natural del liberalismo" o como "liberalismo proletario"» [78].

Pío XII no dijo nada a propósito del tema del socialismo «moderado» o «liberal» que supusiera un avance sobre las tesis de Pío XI. Es admisible suponer que no tenía, en este punto, nada esencial que añadir a los juicios de la QA.

Los años en torno a la muerte de Pío XII (1958-1959) fueron un período de vivas discusiones sobre la relación entre cristianismo y socialismo, y más concretamente entre la Iglesia católica y el socialismo liberal. Constituyó un acontecimiento de considerable importancia en la vida política de la República Federal de Alemania el Congreso de la Academia Católica de Baviera, de enero de 1958, sobre el tema *Cristianismo y socialismo democrático.* En él se daban cita, por vez primera, representantes del SPD y del catolicismo social alemán, para acometer la tarea de superar las tradicionales oposiciones que venían determinadas, y no en último término, por los antes citados juicios de la QA. El jefe de fila de los católicos en dicho congreso fue el jesuita alemán Gustav Gundlach, consejero del pontífice Pío XII, y profesor de la universidad Gregoriana. De ahí que despertara tanta atención el hecho de que, para general asombro, Gundlach dedicara mucha mayor amplitud al enfrentamiento con el racionalismo inserto en el socialismo, también y precisamente en el socialismo liberal, que con el marxismo. Como declaró, desconcertado, el «Süddeutsche Zeitung», apenas si mencionó (Gundlach) el nombre de Marx, pero atacó en cambio enérgicamente el elemento liberal de la socialdemocracia» [79].

77. QA 118.

78. Cf. K. FORSTER (dir.), *Christentum und demokratischer Sozialismus*, Munich 1958.

79. «Süddeutsche Zeitung» de 13 de enero de 1958. Sobre la asamblea de la Academia Católica de Baviera y su trasfondo, cf. en particular J SCHWARTE, *Gustav Gundlach. SJ (1892-1963). Massgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. Diss theol.* (Münster de Westfalia 1974); ed. abreviada: Münster 1975.

El punto principal de la crítica se basaba en las afirmaciones de la QA, de modo que recaía sobre los socialdemócratas y sobre los católicos que intentaban lanzar un puente entre cristianismo y socialismo la carga de la prueba y la tarea de demostrar que esta crítica no tenía razón de ser.

Dos escritos [80], dirigidos expresamente a los católicos alemanes, intentaban demostrar que no existían reparos doctrinales católicos contra el programa socialista de Godesberg y que, por consiguiente, era preciso proceder a la revisión del rotundo no de la encíclica QA. Pero el método de la argumentación suscitó muchas críticas. Así, por ejemplo, se prescindió en estos escritos de todos los pasajes claramente molestos, y en concreto del texto central del número 118 de la encíclica, que establece la imagen del hombre, es decir, lo *humanum*, como norma y fuerza directriz de toda política.

Los teólogos sociales católicos más destacados del momento, G. Gundlach y O. von Nell-Breuning, coincidían en su valoración del programa de Godesberg. Este último puso en claro las diferencias fundamentales del programa respecto del planteamiento cristiano, cuando, a propósito del primero de los dos escritos del SPD antes citados, declaró de forma clara y rotunda [81]: «Hay muchas cosas, podría decirse que muchísimas, comunes, pero no todas... Hay que preguntarse ante todo, y aquí aflora nuestro "pero"...» ¿es lícito poner fin a la lectura de la encíclica al llegar al número 120 y prescindir del resto, como si no existiera?» (También se pasaron por alto los números 118 y 119, que describen la imagen cristiana del hombre.) «Lo cierto es — continúa von Nell-Breuning — que ya el mismo título de los números 121-122, "Socialismo educador" debería llamar la atención, sobre todo la frase final del 122: "El padre de este socialismo educador es el liberalismo, y su heredero, el bolchevismo".»

En consecuencia, respecto del problema de la reconciliación

80. *Der Katholik und die SPD*, Bonn 1959; *Katholik und Godesberger Programm. Zur Situation nach Mater et Magistra*, Bonn 1962.

81. O. VON NELL-BREUNING, SI, *Der Katholik und die SPD*, en «Echo der Zeit», n.º 7, 14 de febrero de 1960, 1-2.

por parte de los católicos, la respuesta sólo puede proponerse en los siguientes términos: «En el ámbito cultural — y, en último extremo, la sociedad y la economía son factores culturales — el socialismo liberal y democrático debe comenzar por liberarse de su herencia liberal...» Una «reedición podría entonces aportar aquellos elementos decisivos que faltan en la actual, y no por azar, sino, por desgracia, necesariamente, atendida la situación de las cosas».

El escrito socialista de 1962 no aporta aquellos «elementos esenciales», a saber, la renuncia a la «herencia liberal», de modo que, hasta el momento actual, son muchos los que no acaban de ver cómo podría superarse la rotunda negativa de la QA frente al socialismo ideológico y al socialismo educador.

Tampoco la encíclica MM del año 1961 añadió aspectos esenciales para la discusión ni, por tanto, aportó elementos que ayudaran a superarla. Juan XXIII hizo también suya la actitud negativa de la QA frente al socialismo «moderado», revisionista (MM 34). Más adelante, habla de «ideologías» que, con medios ilícitos y por caminos falsos intentan provocar tensiones intrasociales e internacionales que no responden a una genuina visión del hombre [82].

Así, sigue en pie, también en la época posterior a Juan XXIII y al concilio, la discusión en torno a la posible conciliación entre la Iglesia y el socialismo liberal.

Fascismo — Nacionalsocialismo

Mientras que el comunismo y el socialismo no sólo siguen existiendo, sino que han conocido una formidable expansión en todo el mundo y su ideología ha penetrado en parte no sólo en la teología, sino incluso es la Iglesia misma, el fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán, con los que tuvo que enfrentarse Pío XI, desaparecieron de la escena al fin de la segunda guerra mundial.

82. Cf., sobre este tema, *La encíclica social del papa Juan XXIII «Mater et Magistra»*, con la introducción y comentario histórico doctrinal por E. WELTY, Herder, Barcelona 1963.

El fascismo italiano [83], bajo la jefatura del *duce* Mussolini, nunca tuvo una posición duramente ideológico-monística como su aliado en Alemania y su adversario en Rusia. De todas formas, puede afirmarse que su núcleo ideológico esencial fue la teoría hegeliana del Estado totalitario, debido al influjo ejercido por Hegel y por su intérprete fascista Giovanni Gentile († 1944), ministro de educación de 1922 a 1925 y responsable de la reforma de la enseñanza, de impronta fascista, llevada a cabo en 1923. El concepto clave de este movimiento era *la nazione*, que, en lo interior, promovía una política acusadamente antiliberal y colectivista y, en política exterior, se traducía en apetencias imperialistas sobre el Mediterráneo *(mare nostro;* anexión de Libia y Abisinia, ocupación de Albania y Grecia duante la segunda guerra mundial). La doctrina del fascismo encontró su vértice en la afirmación del imperialismo nacional [84].

A consolidar la idea nacional en el interior contribuían los valores preindividualistas, preliberales (y prefascistas) de la familia, el pueblo y la Iglesia o también la religión. Por consiguiente, en una primera etapa la posición del fascismo respecto de la Iglesia fue sumamente amistosa y Mussolini la valoró como factor máximo de la cultura nacional. Así, pues, tras dos años y medio de negociaciones, se llegó a la solución de la «cuestión romana»

83. Cf. E. NOLTE, *Die faschistischen Bewegungen (dtv-Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts)*, Munich 1973. A diferencia del nacionalsocialismo, el fascismo se ha convertido, después de la segunda guerra mundial, sobre todo en el campo socialista, en un concepto genérico de cambiante contenido, que desborda las formas históricas concretas que ofreció el fascismo italiano. Según Karl D. Bracher, este fenómeno responde a la necesidad de hallar un concepto unitario contrapuesto simultáneamente al comunismo, al socialismo y a la democracia. Más importante papel desempeña «el creciente rechazo del totalitarismo propugnado por el liberalismo de cuño occidental, para el que resultan igualmente condenables todos los sistemas dictatoriales, sean de derechas o de izquierdas, sobre todo el fascismo, el nacionalismo, el stalinismo y, recientemente, el maoísmo; su esquema de confrontación democracia-dictadura tiene — dicho sea de forma un tanto simplificada — un origen sospechoso, en cuanto producto de la época de la guerra fría. Se le quiere contraponer la ciertamente no menos lapidaria confrontación socialismo-fascismo» (KARL D. BRACHER, *Der Faschismus*, en *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, vol. 8, Bibliographisches Institut Mannheim, Viena - Zurich 1973, 547-551; cf. también DIETER ALBRECHT, *Zum Begriff des Totalitarismus*, en «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», 26 [Stuttgart 1975] 135-141). Sobre este concepto de fascismo, construido fundamentalmente por la propaganda procedente del este, no existe ninguna toma de posición directa del magisterio. Existe, con todo, una crítica indirecta en la postura crítica adoptada por la Iglesia frente a las violaciones de los derechos humanos o las formas sociales totalitarias.

84. Cf. el art. *Faschismus* en *Staatslexikon*, vol. 3, ⁶1959, 223-231. También art. *Faschismus* en LThK, vol. 4, ²1960, 29-31.

y a la firma de un concordato (pactos de Letrán de 11 de febrero de 1929). En él se confirmaba la posición de la Iglesia en Italia como religión del Estado.

Con todo, no tardaron en surgir fuertes tensiones, porque el «Estado ético» total reclamaba para sí todos los derechos, de forma exclusiva, en el ámbito de la educación y del trabajo juvenil, rechazando el influjo de la Iglesia. Ya a los pocos meses de la firma de los acuerdos lateranenses, se pronunció Pío XI, en una carta al cardenal secretario de Estado, Gasparri, de 30 de mayo de 1929, contra la interpretación totalitaria de los pactos llevada a cabo por el Estado fascista. En el invierno de 1930 se desencadenó la lucha del fascismo contra la Acción católica y en la primavera de 1931 (marzo) estalló la guerra abierta en torno a la independencia de las organizaciones juveniles católicas. Este enfrentamiento fue el origen de la encíclica *Non abbiano bisogno*, de 29 de junio de 1931 [85], en la que el papa formulaba su inflamada protesta contra las limitaciones impuestas a las actividades eclesiásticas en la vida pública y contra la interpretación unilateral de los pactos lateranenses. La reacción del fascismo contra la encíclica estuvo marcada por una fuerte dosis emocional [86]. Una vez apaciguada la polvareda provocada por la encíclica, se llegó, el 2 de septiembre de 1931, a un convenio, en virtud del cual se limitaban las actividades de las organizaciones juveniles al ámbito religioso y educativo.

En la QA, el papa Pío XI se pronunció en contra del corporativismo fascista, y de las asociaciones de obreros y patronos impuestas a la fuerza por el Estado monopolista [87].

Más peligroso enemigo surgió para la Iglesia en Alemania con la «toma del poder» por el nacionalsocialismo, el año 1933 [88]. Con-

85. AAS 23 (1931) 285-312; M 248-298; GALINDO 1906ss.

86. En la «Gazzetta», órgano oficial del partido fascista de Calabria y Sicilia, podía leerse, el 12 de julio de 1931, la siguiente frase: «Se il Duce ci ordinasse di fucilare tutti i vescovi non esiteremmo un istante.» Para todo este tema cf. también la introducción a la encíclica *Non abbiamo bisogno* de I. GIORDANI, *La encicliche sociali dei Papi da Pio XI a Pio XII*, ³1948, 421-424.

87. El papa cree que existe una diferencia esencial entre el «orden profesional» por él propugnado y el estatismo de la solución fascista. Cf. QA 91-95: comparte la preocupación de «quienes temen que el Estado, debiendo limitarse a prestar una ayuda necesaria y suficiente, venga a reemplazar a la libre actividad, o que esa nueva organización sindical y corporativa sea excesivamente burocrática y política» (ibid. 95).

88. B. STASIEWSKI, *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*, vol. 1: *1933-1934*, Maguncia 1968; vol. 2: *1934-35*, Maguncia 1976; vol. 3: *1935-36*, Maguncia 1978; H. BOBERACH, *Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934-1944*, Maguncia 1971; art. *Nationalsozialismus* en *Staatslexikon*, vol. 5, ⁶1960, 905-923; art. *Nationalsozialismus* en LThK, vol. 7, ²1962, 802-805; art. *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, en *Staatslexikon*, vol. 10, ⁶1970. Cf. en particular el volumen en colaboración D. ALBRECHT (dir.), *Katholische Kirche im Dritten Reich*, Maguncia 1976, con bibliografía y amplio informe sobre el estado de la investigación.

trariamente al fascismo italiano, que en lo esencial renunciaba a una «teología política» propia, el nacionalsocialismo se entendía como doctrina salvífica de corte racista y nacionalista, con pretensiones de dominio total sobre el alma del hombre alemán.

Aunque Hitler llegó a firmar un concordato con la Santa Sede (20 de julio de 1933), empujado por su deseo de conseguir rápidamente un éxito muy importante en el frente de su política exterior, no se hicieron esperar los conflictos. Provocaron la resistencia de la Iglesia, además de la lucha solapada desencadenada contra la fe cristiana con todos los medios de la propaganda y la Administración, la doctrina «neopagana» y la exposición, totalmente insostenible desde una perspectiva científica, de la religión reveladora y de sus orígenes en el Antiguo Testamento (cardenal Faulhaber de Munich-Freising, *Judentum-Christentum-Germanentum).* El 14 de marzo de 1937, cinco días antes de la encíclica *Divini Redemptoris,* contra el comunismo ateo (coincidencia cronológica en la que puede verse una prudente apreciación táctica), publicó el papa, en alemán, la encíclica *Mit brennender Sorge* [89]. En su primera parte, consagrada a la política eclesiástica, protestaba Pío XI contra el «desfigurar arbitrariamente los pactos, eludirlos, desvirtuarlos y violarlos» (referencia al concordato alemán). En la segunda, específicamente religiosa, hacía una valoración detallada y rigurosa de la doctrina del nacionalsocialismo: la insania racista, el mito «de la sangre y de la tierra», la afirmación «Derecho es lo que es útil a la nación (alemana)», el intento de crear una Iglesia nacional alemana desvinculada de Roma. El cardenal secretario de Estado rechazó una protesta —por lo demás bastante suave— del embajador alemán ante la Santa Sede, Diego von Bergen.

Pío XI opinaba que la encíclica *Mit brennender Sorge* no era sino una primera fase del enfrentamiento con el racismo. Consi-

89. AAS 29 (1937) 145-167; M 299-315; GALINDO 136ss.

deraba al racismo como una ideología especialmente nefasta, que afectaba también a la unidad —religiosamente fundamentada— del género humano. La opinión pública tuvo conocimiento, a través de los sensacionales artículos publicados por el «National Catholic Reporter», el 15 de diciembre de 1972 y el 19 de enero de 1973, debidos a la pluma de Thomas Breslin, de que Pío XI habría encargado, el 22 de junio de 1938, la preparación de una encíclica, sobre la base de un esquema elaborado por el jesuita americano John LaFarge y el alemán G. Gundlach, bajo el título de *Societatis Unio* [90]. El cambio de pontificado, en la primavera de 1939, impidió la publicación de la proyectada encíclica.

En su discurso al Colegio cardenalicio, de 2 de junio de 1945 [91], Pío XII analizó detalladamente el nacionalsocialismo y sus consecuencias para el futuro. Merecieron respeto sus repetidas llamadas, hacia finales de la contienda, de no cargar la responsabilidad de la guerra y los crímenes cometidos por el fascismo y el nacionalsocialismo sobre pueblos enteros («tesis de la culpa colectiva») [92]. Introducía ya así el tema del entendimiento entre los pueblos, una vez concluidas las hostilidades.

Entendimiento entre los pueblos: el «Estado mundial»

En sus esfuerzos en pro de la paz, emprendidos ya desde los primeros días de la primera guerra mundial, Benedicto XV invocó siempre la fuerza moral del derecho frente al poder y la violencia de las armas. Su interés esencial consistía en desarrollar el derecho internacional sobre la base de normas éticas y en adoptar las providencias institucionales internacionales necesarias para garantizar un orden pacífico permanente [93].

90. Cf. la detallada exposición de J. Schwarte, o.c 72-100, sobre las razones que impulsaban a Pío XI a publicar una encíclica expresamente dirigida contra el racismo y sobre los trabajos preparatorios del esquema; cf. también allí una pormenorizada exposición del contenido del esquema de la encíclica, debido a la pluma de G. Gundlach, S I., 88-94.

91. AAS 37 (1945) 159-168; Galindo 213.

92. Así en el discurso al Colegio cardenalicio, con ocasion de la onomástica del pontífice, el 2 de junio de 1944: AAS 36 (1944) 166-175; U-G 4236-4265, aquí 4258; también en el mensaje de navidad de 24 de diciembre de 1944: AAS 37 (1945) 10-23; Galindo 369ss; aquí, 377.

93. Cf. su exhortación a la paz *Dès le début*, de 1° de agosto de 1917: ASS 9 (1917) 417-420; M 1083-1093, Gutiérrez García 463-468.

Aunque el pontificado de Pío XI no se vio alterado por guerras mundiales, el papa tuvo que hacer frente a las graves consecuencias de la primera guerra mundial y a la perspectiva —no sólo no eliminada, sino cada vez más inminente— de una segunda guerra, mucho más calamitosa que la primera. De ahí que tanto el lema de su pontificado *Pax Christi in Regno Christi* como su encíclica inagural *Ubi arcano* de 23 de diciembre de 1922 [94] estuvieran enteramente presididos por la idea de la paz y del entendimiento entre los pueblos. El papa se lamentaba de que no se diera «ninguna autoridad humana que pudiera obligar a todos los pueblos, como código legal internacional adecuado a los tiempos» [95]. Pío XI ofrecía, en términos discretos, la ayuda de la Iglesia, que debía entenderse totalmente en el sentido de una función arbitral [96].

Tras el fracaso de todas las tentativas por conseguir un entendimiento a través de la Sociedad de Naciones y del movimiento paneuropeo, y cuando amplias regiones del mundo habían sido sacudidas ya por el devastador azote de la segunda guerra mundial, los papas de la guerra y la potsguerra consideraron que una de sus tareas fundamentales consistía en contribuir, con todos los medios a su alcance, al entendimiento entre los pueblos. Pío XII consideró como «misión especial» de su pontificado, «colaborar con una acción paciente y extenuante a que los hombres reemprendieran los senderos de la paz» [97]. En este sentido, se mostraba favorable a una comunidad de pueblos de carácter federal. En esta comunidad deberían insertarse los derechos de soberanía de cada uno de los Estados «dentro del ámbito del derecho internacional» [98]. Debería, por consiguiente, rechazarse el principio del Estado nacional que «consiste en confundir la vida nacional, en sentido propio, con la política nacionalista», ya que «la vida nacional es algo no político..., que se convierte en germen de diso-

94. AAS 14 (1922) 673-700; M 1094-1160; Galindo 1889.

95. M 1132.

96. M 1133. Llama la atención el hecho de que Pío XI no hiciera ninguna alusión a la Sociedad de Naciones, reunida en Ginebra desde 1920 a instancias del presidente Wilson

97. Mensaje de navidad de 24 de diciembre de 1955: AAS 48 (1956) 26-41; U-G 6340-6374; Galindo 643ss.

98. Discurso a la Asociación de Juristas católicos de Italia de 6 de diciembre de 1953; AAS 45 (1953) 794-802; U-G 3963-3986, aquí, 3967; Galindo 281ss; aquí, 282.

lución de la comunidad de los pueblos en el instante mismo en que se abusa de ella para fines políticos» [99].

La comunidad de pueblos presupone un concepto de soberanía que se aparta del defendido por el nacionalismo. Aquí cada Estado concreto ya no es soberano en el sentido de un poder sin límites [100]. Está sometido al derecho internacional, sin que ello suponga, por otra parte, un menoscabo de su independencia. Pío XII insistía en que también el derecho internacional está sujeto al derecho natural. De acuerdo con su enfoque ontológico y acorde con el derecho natural, los problemas de los Estados nacionales, de la soberanía y de sus límites, así como de la unión internacional, no dependen del capricho de los pueblos, sino que deben determinarse «desde la naturaleza misma de las cosas» y dentro del respectivo contexto histórico. De ahí que los convenios entre estados, aunque formalmente sólo pertenezcan al derecho positivo, obligan también en virtud del derecho natural «a condición de que no haya nada en ellos opuesto a una sana ética» [101]. La actual Organización de las Naciones Unidas, la ONU, no presentaba en su primer estadio, para Pío XII, un esquema ideal, porque no había nacido como producto de una genuina solidaridad, sino en una «solidaridad de guerra» [102]. No obstante, en cuanto expresión del deseo de colaboración solidaria entre los pueblos, constituía una posibilidad «de expresar la conciencia universal desde una elevada plataforma» [103].

Pío XII siguió con singular simpatía los movimientos de unificación en Europa e incluso veía en la unión europea «una concreta exigencia de esta hora, uno de los medios para asegurar a todo el mundo la paz» [104]. Hablaba de un riesgo de Europa e insistía en que se «trata de un riesgo, pero necesario; de un riesgo, pero acomodado a tiempos presentes; de un riesgo conforme

99. Mensaje de navidad de 24 de diciembre de 1954: AAS 47 (1955) 15-28; U-G 6307-6339; aquí, 6326; GALINDO 452ss; aquí, 458.

100. Como en la nota al pie 98: U-G 3967; GALINDO 382.

101. Discurso Centro Italiano di Studi per la Riconciliazione Internazionale, de 13 de octubre de 1955: AAS 47 (1955) 764-775; U-G 6275-6299, aquí 6287.

102. Discurso navideño al Colegio cardenalicio de 24 de diciembre de 1948: AAS 41 (1949) 5-15; U-G 4133-4157; aquí, 4150.

103. Discurso de 28 de octubre de 1947 ante el embajador de San Salvador: AAS 39 (1947) 491-493.

104. Mensaje navideño de 23 de diciembre de 1956: AAS 49 (1957) 5-22; U-G 4377-4420; aquí, 4411; GALINDO 474ss; aquí, 483.

a la razón» [105]. Ya en 1940 veía el pontífice en una Europa unida el modelo de la unidad de la familia de los pueblos, el posible «inicio de una nueva era universal» [106].

Esta idea, una y otra vez acentuada por Pío XII, de la solidaridad para un orden internacional pacífico y próspero, fue enérgicamente continuada por Juan XXIII, sobre todo en su encíclica PT: «Las relaciones mutuas entre las naciones, que han de conformarse con la verdad y la justicia, se deben estrechar mediante la acción solidaria de todos, según múltiples formas de asociación, lo cual se verifica en nuestro tiempo, con grandes ventajas, en la colaboración económica, social, cultural, sanitaria y deportiva. Ha de tenerse presente, para esto, que la razón de ser de la autoridad pública no consiste en recluir a los seres humanos dentro de la propia nación, sino de promover el bien común de la respectiva comunidad política, el cual a su vez no puede separarse del bien que es propio de la entera familia humana» (PT 98).

El papa estaba convencido de que «en las circunstancias actuales de la sociedad, tanto la constitución y forma de los estados, como el poder que tiene la autoridad pública en todas las naciones del mundo, deben considerarse insuficientes para promover el bien común de los pueblos» (PT 135). De ahí que «por exigencia del mismo orden moral, es preciso constituir una autoridad pública general» (PT 137), o, dicho de otra forma, la necesidad de que toda la humanidad llegue a constituir una especie de Estado mundial. El papa sabía bien, con todo, que este poder político general, que debería desembocar en «el bien común universal», «debe establecerse con el consentimiento de todas las naciones y no imponerse por la fuerza» (PT 138). También en este «Estado mundial» debe imperar el principio de la subsidiariedad, pues «es justo que las relaciones entre la autoridad pública mundial y las autoridades públicas de cada nación se regulen por el mismo principio» (de la acción subsidiaria; PT 140).

El pontífice consideraba —aunque no sin alguna crítica—

105. Mensaje de navidad de 24 de diciembre de 1953: AAS 46 (1954) 5-16; U-G 654-678; aquí, 674; GALINDO 444ss; aquí, 450.

106. Discurso navideño al Colegio cardenalicio de 24 de diciembre de 1940: AAS 33 (1941) 5-14; U-G 3567-3593; aquí, 3582.

que la fundación de la ONU y la *Declaración general de los derechos humanos*, de 10 de diciembre de 1948, habían sido un importante paso hacia adelante (PT 142, 143). Para proclamar también desde el aspecto institucional el interés activo de la Santa Sede por un orden pacífico universal, mantuvo representaciones (casi siempre a través de «observadores permanentes») con numerosas organizaciones internacionales, entre ellos la ONU y la UNESCO. De esta última había sido el propio pontífice Juan XXIII observador permanente durante la época de su nunciatura en París.

El problema de los países subdesarrollados, al que ya Pío XII había dedicado especial atención, mereció una expresa referencia en las dos encíclicas sociales, MM y PT, de Juan XXIII. Finalmente, Pablo VI resumió este espinoso problema en la frase lapidaria: «El desarrollo es el nuevo nombre de la paz» [107].

107. Encíclica *Populorum progressio* (PP), de 26 de marzo de 1967. Título del n.º 76. Edición alemana con introducción y comentarios de H. KRAUSS, S.I. (Herderbücherei 286) Friburgo de Brisgovia 1967; cf. también edición castellana con comentarios de ILADES, Herder, Barcelona 1968.

VIII. EVOLUCIÓN DE LA TEOLOGÍA ENTRE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL Y EL CONCILIO VATICANO II

Por Leo Scheffczyk

Profesor de la Universidad de Munich

BIBLIOGRAFÍA: Esta síntesis, que, en el marco de la totalidad de la obra, debe mantenerse necesariamente dentro de unos estrechos límites, no pretende ser una descripción detalla y completa de los hechos, obras y autores teológicos (que sólo se citarán a título de ejemplo, para presentar los puntos de contacto y de partida), sino sólo una indicación de las líneas evolutivas. Respecto de los datos y de los hechos mismos, bastará aquí con remitir a las nuevas y detalladas exposiciones: A. KOLPING, *Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie von I. Vaticanum bis zur Gegenwart*, Brema 1964, y H. VORGRIMLER - R. VANDER GUCHT (dirs.), *Bilanz der Theologie im 20. Jh.*, tomos I-IV, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1969-70; versión castellana: *La teología en el siglo XX*, ed. Católica, 1974. Para la época inmediatamente anterior y posterior al concilio Vaticano II ofrecen información: G. THILS, *Orientations de la théologie*, Lovaina 1958; A.H. MALTHA, *Die neue Theologie*, Munich 1960; E.O. BRIEN, *Theology in Transition*, Nueva York 1965; E. MENARD, *Kirche gestern und morgen*, Francfort 1968; M. SCHOOF, *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie. Ursprünge - Wege - Strukturen*, Viena - Friburgo de Brisgovia - Basilea 1969; Y. CONGAR, *Situación y tareas de la teología hoy*, Sígueme, Salamanca 1970, que citaremos por la versión alemana, Paderborn 1971; D. GABORIAU, *El giro antropológico de la teología*, Herder, Barcelona 1970.

La disolución de la neoescolástica

Los presupuestos históricos e ideológicos

El fin de la primera guerra mundial no aportó a la teología católica aquella trascendental revolución que se registró en la teología protestante (sobre todo en la alemana) y que se manifestó en forma de un giro radical de la teología liberal a la dialéctica [1], del protestantismo cultural a la nueva ortodoxia [2]. De acuerdo con el hecho de que en el catolicismo las fuerzas conservadoras eran más sólidas y se habían acentuado aún más en virtud de la condena del modernismo, la evolución no se llevó a cabo mediante saltos dialécticos, sino a través de un desarrollo continuado y con cautelosos avances. De ahí que, al inicio de este período, se dejaran sentir aún las repercusiones del concilio Vaticano I y los no siempre positivos resultados de la disputa modernista.

Por lo que hace a las consecuencias negativas del modernismo para la teología católica, debe tenerse en cuenta el juicio de R. Aubert: «El balance global... fue menos negativo de lo que muchos afirman» [3]. Esta opinión es válida especialmente respecto de la teología alemana que, aunque en la vertiente de siglo se había enfrentado con los problemas planteados por el llamado catolicismo reformista [4], no había sido alcanzada por el gran oleaje de aquella crisis. En cuanto a la situación y la valoración general de esta teología —representada sobre todo por las facultades universitarias— en opinión de los contemporáneos, puede considerarse como significativo el hecho (ciertamente episódico, pero desde luego no del todo atípico) de que en la encuesta interna

1. Este giro se advierte de una manera particularmente clara, tanto cuanto al contenido como en los aspectos biográficos, en el intercambio epistolar entre K. Barth y A. von Harnack: Karl Barth, *Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack*, en *Theologische Fragen und Antworten*, vol. 3, Zollikon 1957.

2. Cf. sobre este punto, la instructiva exposición de W Trillhaas, *Die evangelische Theologie im 20. Jh.*, en *Bilanz der Theologie* II, 88-123, especialmente 101ss.

3. Así también en este MHI VIII, 1978, 648.

4. Para valorar este movimiento, cuya denominación no es del todo precisa, cf., entre otros, Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'église*, París 1950; A. Hagen, *Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg*, Stuttgart 1962; A. Kolping, *Katholische Theologie*, 46s.

preparada por algunas universidades sobre la supresión o conservación de las facultades teológicas, la gran mayoría de los profesores de ciencias profanas se pronunciaron por el mantenimiento de las mismas [5].

Este *votum* no puede considerarse, por supuesto, como un juicio de valor sobre la brillante situación de la teología católica, y mucho menos sobre *todas* sus disciplinas. No se cumplió la ambiciosa profecía hecha por J.I. Döllinger († 1890) en el congreso de especialistas de Munich, en 1863, según la cual en el futuro la auténtica patria de la teología católica sería Alemania [6]. Y no se cumplió sobre todo respecto de la teología sistemática (dogmática), que estaba avanzando por la senda de la neoescolástica, aunque no, ciertamente, de forma excesiva, sino más bien moderada. Este mismo camino siguieron al principio tanto los impulsos —iniciados por M.J. Scheeben— hacia el «magnífico esplendor de la neoescolástica» (K. Eschweiler), tendentes a una profundización teórica y una concepción más organizada del sistema racional neoescolástico, como los fecundos conocimientos, procedentes especialmente de Francia, del neotomismo, que intentaba crear una síntesis entre el genuino pensamiento tomista y la moderna filosofía (P. Rousselot [caído en 1915], M.J. Maréchal [† 1944]). Idéntica tendencia cultivaba la teología dogmática de los países latinos, que, de acuerdo con su concepción de una teología escolástica sobria y doctrinal, sólo en algunos casos aislados desbordaba con sus respuestas el ámbito de la problemática de la neoescolástica tradicional [7].

El abandono de estas posiciones rígidas y el hálito de renovación fue posible gracias a una serie de esfuerzos y tendencias que desbordan los estrictos límites de la teología dogmática especializada y hundían sus raíces en el espíritu general del tiempo y en

5. Dato referido por K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburgo 1926, 9.

6. Cf. sobre esto L. Scheffczyk. *Theologie im Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jh.*, Brema 1965, 276; G. Denzler, *Ignaz von Döllingers Vermächtnis an seine Hörer*, en MThZ 21 (1970) 93-101.

7. Entre estos casos aislados, que profundizaban los contenidos de la dogmática neoescolástica en algunos puntos concretos, buscando apoyo en la patrística, pueden cietarse como más destacados y más dotados de originalidad de pensamiento: M. de la Taille, S.I., *Mysterium fidei*, 1921; E. Masure, *Le sacrifice du chef*, 1932; A. Vonier, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, 1925.

una nueva mentalidad filosófica. La vitalidad católica y la conciencia de la fe en los años subsiguientes a la primera guerra mundial consiguieron incorporar estas corrientes e integrarlas de una manera tal que dio al catolicismo no sólo un impulso interno, sino también una cierta irradiación hacia el exterior. Mientras que una corriente nada insignificante, surgida de la situación de crisis política y cultural y fundamentada en un pensamiento biológico-determinista, llegaba a la convicción de la «decadencia de Occidente» [8], en los ambientes católicos, sobre todo en los alemanes, se abría paso la persuasión de la capacidad de regeneración de la Iglesia y de la cultura en virtud de las fuerzas del espíritu, de un espíritu que se identificaba con la cultura cristiana y humanista tradicional y con la fe católica.

Por aquella época surgieron simultáneamente las formulaciones programáticas del «despertar de la Iglesia en las almas» (R. Guardini, 1921) y de la creación de un «Nuevo Occidente» (tal como rezaba el título de una revista de los intelectuales católicos, publicada entre 1926 y 1930). Las tendencias que aquí se expresaban se acentuaban aún más en los conceptos —definidores de aquella época— de lo vital, orgánico, auténtico, afectivo, y también de la historia, la personalidad y los valores vitales. Como catalizador de la corriente actuó Julius Langbehn († 1907), conocido bajo el nombre de *Rembrandtdeutsche*, redescubierto por el pintor y escritor convertido B. Momme Nissen, O.P. († 1943). Langbehn concibió y enseñó a entender el catolicismo como el «espíritu de la totalidad», aunque también proporcionó, por otra parte, impulso al pensamiento nacionalista.

Estas ideas, surgidas de un nuevo sentimiento de la vida, fueron acogidas y desarrolladas por los correspondientes «movimientos vitales», tales como el movimiento juvenil, ya presente en la época anterior a la primera guerra mundial, y por el naciente movimiento litúrgico, así como por el movimiento bíblico (si bien éste no puede compararse en importancia con los anteriores, debido al reducido círculo de sus seguidores). El impulso idealista inherente a estos movimientos, dirigidos sobre todo por los laicos, y que sólo parcialmente se insertaron en la Acción católica pro-

8. O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, 2 vols., Munich ^{30}1922; versión castellana: *La decadencia de Occidente*, Madrid ^{6}1944.

movida por Pío XI para ponerla al servicio del «apostolado jerárquico de la Iglesia», no se hallaba del todo exento de ciertas tendencias restauradoras, razón por la que hoy día se le aplica a veces el calificativo peyorativo de neorromanticismo. Pero esta etiqueta es inadecuada, tanto por lo que hace a su paralelismo histórico como respecto del contenido real, ya que, a despecho de ciertas coincidencias objetivas y de estilo (por ejemplo en lo que atañe al redescubrimiento de la edad media) [9], son mucho más importantes las diferencias, sobre todo en razón de su actitud de repulsa del subjetivismo y del irracionalismo.

Puede percibirse aún más claramente este hecho analizando las corrientes filosóficas subterráneas de estos movimientos que, por el rodeo de una discusión pre-científica [10], influyeron también en los nuevos planteamientos de la teología católica. Se trataba en realidad de un giro, en parte sorprendente y en parte perfectamente explicable por las aporías del kantismo y del neokantismo, producido después de la primera guerra mundial y señalado con el *slogan* de «resurrección de la metafísica» [11]. En cuanto al contenido, no se trataba de una repristinación mecánica del aristotelismo o del wolffianismo, ni tampoco del neotomismo, poco poderoso en Alemania (a diferencia de lo que ocurría en Francia, con autores como A.G. Sertillanges, É. Gilson, J. Maritain y a pesar de la encíclica *Studiorum ducem* [1923] de Pío XI, prolongada con ocasión del sexto centenario de la canonización de santo Tomás de Aquino). Se trataba, por el contrario, de una investigación esencial de fuerte matiz crítico, influida tanto por la nueva ontología no especulativa de N. Hartmann († 1950), como por la teoría de la realidad de H. Driesch († 1943), pero, sobre todo, por la «intuición de esencia» *(Wesensschau)* de la fenomenología (E. Husserl, M. Scheler) y su filosofía de los valores (J. Hessen, D. von Hildebrand). Por este camino, la atención se concentró también en otra de las corrientes básicas de la espiritualidad cris-

9. Para este redescubrimiento fue característica la obra —no procedente del campo católico— de P.L. LANDSBERG, *Die Welt des Mittelalters und wir*, Bonn ^{3}1925.

10. Respecto de estos impulsos, que, procedentes del ámbito precientífico, acabaron por influir también en la teología, fueron representativos los trabajos de R. Guardini († 1968), escritos y destinados a un público universal.

11. Cf., sobre este punto, P. WÜST, Leipzig 1920. Fue también muy influyente H. HEIMSOLTH, *Die sechs Grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, Berlín 1922.

tiana occidental, es decir, en el pensamiento agustino-franciscano, tanto en la filosofía como en la teología. Esta nueva teoría del conocimiento y del ser, que ya no entendía la metafísica como la búsqueda de un abstracto mundo situado más allá de la física y que se atrevía a trazar el nuevo esquema de una «filosofía cristiana» [12] como resumen y esencia de una *philosophia perennis*, abría sus puertas incluso a la filosofía vitalista de un W. Dilthey († 1911) [13], aunque rechazaba los elementos del relativismo historicista insertos en ella.

Con todo, en los años veinte y treinta el influjo más determinante sobre la conciencia de fe que se iba articulando y configurando corrió a cargo de la filosofía vitalista y de la fenomenología, esta última no sin la función mediadora del genial M. Scheler († 1928), cuya vida registró, por lo demás, los desequilibrios, tensiones y la situación de tanteo de la vida espiritual del catolicismo de su tiempo. Sólo frente al existencialismo que comenzaba a abrirse camino (Heidegger) y la filosofía existencialista (R. Jaspers), fue negativa, en términos generales, la reacción [14] (a pesar de los intentos de mediación procedentes de Francia, a través de G. Marcel). Esta actitud negativa se debía en parte a la oscuridad y al capricho de su pensamiento y su lenguaje, que causaba dificultades incluso a los filósofos especializados (cf. P. Wust) [15].

La reorientación de la dogmática de la «ratio» a la vida

La reorientación de la reflexión dogmática hacia lo vital y hacia el valor religioso, en parte inspirada también en los estímulos procedentes de la filosofía de la religión (R. Otto, *Das Heilige*,

12. Como representante característico de esta tendencia puede citarse el libro de A. Dempf, *Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und der Welt*, Bonn 1938.

13. Respecto de la aceptación de W. Dilthey: J. Höfer, *Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung am Lebenswerk W. Distheys*, Friburgo de Brisgovia 1936.

14. Cf. por ejemplo las posturas, características de aquel tiempo, de M. Pfliegler, *Vor der Entscheidung. Überlegungen zur seelischen Bedrohtheit der heutigen Menschen*, Salzburgo - Leipzig 1937; *Heilige Bildung. Gedanken über Wesen und Weg christlicher Volledung*, Salzburgo 1933; *Die prädagogische Situation. Gedanken zur gegenwärtigen Lage religiöser Erziehung*, Innsbruck 1932.

15. Puede consultarse, en este sentido, el extracto de una carta del año 1929 en Fr. Heinemann, *Existenzphilosophie lebendig oder tot?*, Stuttgart 1954, 88.

1917; versión castellana: *Lo santo*, R.ª de Occidente, Madrid ²1976), se fue abriendo paso casi imperceptiblemente. Pero las formulaciones del tema dogma y vida, que aparecían en varios tratados [16], los intentos por descubrir el valor vital del dogma (aunque al principio sólo en forma de corolarios, como punto final de la exposición positiva) [17], la conexión entre teología y espiritualidad en las obras de C. Marmion († 1923) [18] y A. Gardeil, O.P. [19], crearon una atmósfera a la que, a la larga, no pudo permanecer ajena del todo la dogmática escolástica, aunque por aquella época los manuales y los tratados se mantenían todavía dentro de los estrictos límites de la neoescolástica. Por lo demás, también ésta comenzó a introducir las adecuadas suavizaciones y matizaciones mediante la aceptación de los nuevos problemas en las obras de Pohle-Gierens (⁹1936, 10.ª edición de J. Gummersbach, S.I.) y la atención dedicada a la historia de los dogmas por F. Diekamp (⁷1934, 11.ª edición de K. Jüssen).

A partir de aquí fue ya sólo simple consecuencia lógica y prueba de la exactitud del trabajo sistemático, el hecho de que se planteara desde un nuevo enfoque el problema del método y del camino de la teología (dogmática). El intento más fundamental y sugerente hecho en Alemania desde esta perspectiva, debido a K. Eschweiler († 1936), determinó el punto de partida del pensamiento teológico (en conexión con M.J. Scheeben y en contra de G. Hermes) no desde una razón neutral, sino desde la fe y la racionalidad inherente a ella [20]. Este planteamiento sería luego desarrollado por la teología según el método del conocimiento de las ciencias del espíritu. De este modo, la teología quedaría por un lado anclada en su esencial fundamento sobrenatural de la fe

16. Así el libro representativo de E. Krebs, *Dogma und Leben*, 2 vols., Paderborn 1921-1925 y passim; A. Rademacher, *Religion und Leben. Ein Beitrag zur Lösung des christlichen Kulturproblems*, Friburgo de Brisgovia ²1929; después de la segunda guerra mundial, entre otros, J. Ranft, *Vom Dogma und von lebendigen Geist*, Wurzburgo 1949; B. Poschmann, *Die katholische Frömmigkeit*, Wurzburgo 1949.

17. Así en la obra dogmática de B. Bartmann, *Grundriss der Dogmatik*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia ²1931, muy influida por el pensamiento bíblico e histórico.

18. Cf., entre otros, *Le Christ dans ses Mystères*, Maredsous 1919.

19. Aquí debe citarse de modo especial la importante obra *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols., París 1927, de gran significación para la metodología teológica.

20. K. Eschweiler, o.c., 24 y passim. Similar tendencia en K. Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, Rotenburgo 1920, ³1923. Para una valoración crítica, cf. A. Kolping, o.c., 102s.

y, del otro, se consolidaría como ciencia teórica. Se concedió a este segundo factor una especial importancia debido a que, aproximadamente por aquella misma época, vinieron a añadirse a la discusión otras concepciones teológicas fundamentales: el concepto afectivo-carismático fundamentado en la tradición franciscana, Th. Soiron, O.F.M. [21], el tipo místico-edificante derivado de la patrística (A. Stolz O.S.B. [† 1942]) [22], impulsado por los estudios, cultivados especialmente en Francia, sobre la vida espiritual (H. Bremond, R. Garrigou-Lagrange y la revista «La vie spirituelle»), y, en fin, un tipo kerigmático, que apareció con el nombre de teología de la predicación.

La teología de una predicación viva, cultivada sobre todo por un grupo de teólogos de Innsbruck (J.A. Jungmann [23], F. Dander, F. Lakner, H. Rahner y otros), pretendía trazar un camino y un campo de trabajo propios, junto a la dogmática teórica y esencial, y llevar directamente la verdad revelada a los oyentes, utilizando el lenguaje del *kerygma*. Aunque no puede decirse de esta tendencia que «naciera muerta» [24], ya que sus puntos de vista tuvieron una amplia resonancia en otros campos, sí es cierto que no pudo llevarse a cumplimiento desde el punto de vista metodológico y, además, habría resultado perjudicial para la siempre anhelada unidad de la teología.

Ya antes, K. Adam († 1966), en su obra *Das Wesen des Katholizismus*, 1924, [17]1949 (*La esencia del catolicismo*, ELE, Barcelona), había llevado a cabo, de forma convincente, el intento de acercar la teología dogmática al moderno sentimiento de la vida y hacerla fructificar para la fe viva. Adam partía de la «intuición de la esencia» fenomenológica, de la psicología de la religión y de la exposición bíblica del cuerpo místico de Cristo, abriendo la mirada a una comprensión mística de la esencia del cristianismo católico y de la Iglesia. En esta exposición, el tema

21. Cf. TH. SOIRON, *Heilige Theologie*, Ratisbona 1935.

22. A. STOLZ, *Manuale theologiae dogmaticae*, fasc. 6 (Friburgo de Brisgovia 1939-1943)

23. Entre los iniciadores de este movimiento debe mencionarse en lugar destacado a J.A. JUNGMANN, *Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Ratisbona 1936. Para la crítica, cf. entre otros E. KAPPLER, *Die Verkündigungstheologie*, Friburgo de Brisgovia 1949, y A. KOLPING, o.c., 163ss.

24. Así R. AUBERT, *Katholische Theologie im 20. Jahrhundert*, en *Bilanz der Theologie* II, 37.

de la Iglesia, especialmente discutido en aquellos años y que antes había sido relegado a la apologética, alcanzaba la categoría de objeto dogmático, que estaba llamado a experimentar un amplio desarrollo, también desde el punto de vista del dogma.

Así ocurrió especialmente en la *Teología dogmática* de M. Schmaus (1938, [6]1964; ed. castellana, Rialp, Madrid, 2.ª edición), que acertó a crear una valiosa síntesis de los impulsos tanto religioso-existenciales como científicos de la época anterior al estallido de la segunda guerra mundial. Partiendo del dato positivo de la postura kerigmática, que pretendía eliminar la tensión entre ciencia de la fe y vida de fe, pero sin renunciar por ello al método del conocimiento científico, Schmaus intentó extraer el dogma de las fuentes de la Escritura y de la genuina tradición patrística, dejando que dichas fuentes hablaran directa y detalladamente, y no sólo a través de recopilaciones en *dicta probantia*. Pretendía, de este modo, hacerlo comprensible para la mentalidad de una época que estaba dominada por la filosofía vital de Nietzsche e influida por la filosofía existencial en curva ascendente de Heidegger y de Jaspers [25].

La peculiaridad y la significación de esta obra, que por primera vez utilizaba, para los argumentos de Escritura, el Diccionario del Nuevo Testamento de Kittel, hasta entonces saludado con recelo por la teología católica, sólo pueden entenderse plenamente si se tiene en cuenta el gran desarrollo experimentado por aquella misma época en la teología tanto histórica como bíblica, así como la apertura de la teología dogmática a los influjos de estos dos campos de investigación. La influencia de la teología histórica se comprende fácilmente, ya que los representantes de la teología dogmática habían cursado, casi sin excepción, la asignatura de investigación teológico-histórica centrado sobre todo, por aquellos años, en la edad media (Cl. Bäumker, M. Grabmann, A. Landgraf, É. Gilson, M. de Wulf, J. de Ghellinck, J. Koch, B. Geyer [† 1974] y otros). Con mirada retrospectiva, puede comprobarse que estas investigaciones, dotadas de una absoluta se-

25. Similares propósitos abrigaba la obra del holandes A. JANSSENS, *Leerboeken der dogmatica en der apologetica*, Amberes 1925ss; también D FEULING, *Katholische Glaubenslehre*, Salzburgo 1937, y la «teologías dogmáticas para laicos» que se publicaron en este tiempo (J.P. JUNGLAS [1936], L. VON RUDLOFF, O.S.B. [1934, [5]1949]).

riedad, absorbieron la principal actividad de los teólogos que cultivaban por entonces la dogmática, de tal modo que (con las excepciones ya señaladas) no se llevó a cabo una más fuerte actualización — perfectamente posible por aquella época — del mundo de la fe y del dogma católicos. Dependía de las preferencias de cada investigador concreto y del retroceso o segundo plano en que se situaban las exposiciones globales de la teología y de la historia de los dogmas el que no se sacara todo el partido posible de los conocimientos históricos en orden a la comprensión histórica del dogma.

En la teología católica de los años treinta no se abrió paso una comprensión histórica del dogma similar a la que se registró en el bando protestante gracias a la visión (ciertamente unilateral) aportada por la tríada Harnack - Loofs - Seeberg. Con todo, no deben pasarse por alto algunos puntos de arranque en esta dirección, iniciados ya durante la primera guerra mundial por J. Tixeront [26] y continuados, sin interrupción. Dio especial testimonio de la conciencia histórica cada vez más acusada y del interés por la evolución de los dogmas el notable ensayo del español F. Marín Sola, O.P. († 1932) en torno a la evolución homogénea del dogma [27]. Este autor no seguía la historia del dogma en cuanto tal, sino más bien una teoría (muy digna de ser tenida en consideración) sobre la evolución de los dogmas, demostrada mediante el testimonio de los hechos históricos (no siempre interpretados con absoluta imparcialidad) [28]. Los problemas relativos a la historia de los dogmas experimentaron un nuevo impulso en vísperas de la definición de la *Assumptio corporalis* de María (1950), lo que vino a demostrar que la problemática de las relaciones entre revelación e historia seguían necesitadas de algunos esfuerzos teóricos en el ámbito de la teología católica [29].

26. *Histoire des Dogmes*, París 1912-1914, [11]1930. Para el nacimiento y florecimiento de la historiografía católica sobre los dogmas, cf. J. BEUMER, *Theologie und Dogmengeschichte*, en *Bilanz der Theologie* III, 471-503; también el prólogo de M. SCHMAUS a la nueva síntesis global, publicada después de la segunda guerra mundial, *Handbuch der Dogmengeschichte*, edit. por M. *Schmaus* - J.R. GEISELMANN - H. RAHNER, vol. IV, 3; B. POSCHMANN, *Busse und Letzte Ölung*, Friburgo de Brisgovia 1950, V-XI.

27. *L'évolution homogène du Dogme catholique*, 2 vols., Friburgo de Suiza [2]1924.

28. Valoración crítica en H. HAMMANS, *Die neuren Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Essen 1965, 147ss.

29. Para la evolución de la mariología, cf. H.M. KÖSTER, *Die Mariologie in 20. Jh.*, en *Bilanz der Theologie* III, 126-147.

La fecundidad del encuentro entre la investigación histórica y el interés por la teología dogmática se hizo patente, de una manera particularmente clara, en la época anterior a la primera guerra mundial, en la teoría de los misterios desarrollada por O. Casel, O.S.B. († 1948), que ponía en primer término, de una manera sumamente original, el tema de la teología sacramental, por aquel entonces muy acentuada — junto con el tema de la Iglesia — y promovió una discusión de gran altura. El benedictino de Laach, que procedía del campo de la historia de la religión y de la liturgia, pero que estaba también muy interesado por el movimiento litúrgico y por su tendencia a la pureza de los orígenes y a la autenticidad de la vida litúrgica, no interpretaba ya las acciones sacramentales de la Iglesia, y sobre todo la eucaristía, en el sentido de la teoría escolástica del efecto, según la cual el creyente se limita a percibir los efectos del hecho salvífico [30].

Según la nueva interpretación, que buscaba sus raíces y su apoyo en la patrística griega, era preciso actualizar el hecho salvífico en cuanto tal y su sentido auténtico. Pero esto sólo podía ocurrir *in mysterio*, es decir, tras los velos de los símbolos. Aunque la teoría no logró imponerse en su conjunto, debido a la problemática tanto histórica como objetiva que comportaba, es indudable que contribuyó a profundizar la comprensión católica de los sacramentos [31]. Esta contribución, hacia la que Pío XII todavía manifestaba ciertas reservas críticas [32], fue en cambio, bien recibida en sus rasgos esenciales por el concilio Vaticano II [33] y proporcionaba ciertos puntos de partida para el diálogo ecuménico, que estaba iniciando por aquellos días, no sin algunas vacilaciones, la teología dogmática católica [34].

30. Cf. las publicaciones sobre este tema: *Die Messe als heilige Mysterienhandlung*, en «Bened. Monatschrift» 5 (1923) 20-28, 97-104, 155-161; *Zur Idee der liturgischen Mysterienfeier*, Friburgo de Brisgovia 1923.

31. Informa sobre la controversia hasta el año 1947, TH. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947. Cf. también B. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, en *Handbuch der Dogmengeschichte* IV/4b, Friburgo de Brisgovia 1963, 64 (bibliog.) y A. KOLPING, o.c. 138s.

32. Encíclica *Mediator Dei*, del año 1947 (Dz 2297, DS 3855).

33. *Sacrosanctum Concilium* 104.

34. También la teología ecuménica avanzó en esta época, en un primer momento, sólo a través de iniciativas aisladas (A. Rademacher, P. Simon, R. Grosche, O. Karrer, H. Urs von Balthasar) y fuera del campo de la dogmática teológica (M. Laros, M.J. Metzger).

A pesar de esta situación de la teología dogmática anterior e inmediatamente posterior a la primera guerra mundial, en modo alguno muerta o estancada, lo que prevalecía era, en oposición al actual pluralismo, la imagen de una unidad interna cerrada, resultado, y no en último término, de su incuestionable anclaje en la fe y en su eclesialidad, entendida en sentido positivo. Con mirada retrospectiva y comparativa, pueden considerarse aquellos nuevos planteamientos como poco radicales y relativamente insignificantes y puede también criticarse su vinculación a la tradición. Pero no debe pasarse por alto el hecho de que gracias a esta actitud fundamental pudo la teología y la Iglesia, y más concretamente la alemana, resistir los asaltos del nazismo. Lo dicho es también aplicable a las facultades unversitarias católicas, especialmente amenazadas por aquel peligro. El cuadro que presentaban las facultades protestantes era (con algunas contadas excepciones) harto menos favorable.

Muchos de aquellos desarrollos positivos, encaminados a una concepción más viva del dogma y a una interpretación salvífica del mismo, fueron interrumpidos o del todo eliminados por la catástrofe de la segunda guerra mundial (sobre todo en Alemania). La reanudación del movimiento partió principalmente de Francia, cuya peculiar espiritualidad y capacidad especulativa se había centrado hasta entonces en los problemas fundamentales de la teología dogmática, desembocando en una actitud crítica frente a la teología científica y deductiva del pasado [35]. Estas tendencias se consolidaron en torno a los trabajos de un grupo de teólogos (al que pertenecían, entre otros, H. Bouillard, H. de Lubac, J. Daniélou, Y. Congar), englobado bajo la denominación, un tanto imprecisa, de la *Nouvelle théologie*. Esta etiqueta no reflejaba bien el elemento característico de estos esfuerzos, que tendían precisamente a encauzar con más decisión la teología hacia la tradición bíblica y patrística, aunque siempre dentro del horizonte del pensamiento moderno y de sus preocupaciones. No fue simple casualidad que el nacimiento de esta orientación de los intereses teológicos coincidiera con la aparición de una nueva edición de los padres

35. Así ya en M.D. CHENU, *Une école de théologie*, Le Saulchoir 1937, y L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique*, Thuilles 1938. Estas dos obras fueron incluidas en el *Indice* el 6 de febrero de 1942.

de la Iglesia («Sources chrétiennes») que pretendía hacer accesible y fecundo para el pensamiento moderno el antiguo depósito de la tradición de la fe, dando de este modo nueva vigencia (en contra de una teología unilateralmente guiada por la escolástica) a la espiritualidad agustiniana y al universalismo griego de la salvación (Orígenes), bajo el *slogan* paradigmático de «Una teología no actual es una falsa teología» (H. Bouillard).

Los medios a que recurrieron para ello, a saber, una exégesis espiritual y una concepción personalista de la verdad de la fe y de su interpretación histórica, unidas a una opción en favor de una cierta pluralidad teológica, debieron parecer peligrosos a los representantes de la teología esencial estricta (y básicamente tomista) [36]. Su crítica, no siempre objetiva, se refería más a las posibilidades, siempre presentes, de falsas consecuencias (por ejemplo, la inmanencia de la gracia, la eliminación del dogma en virtud de la evolución, el relativismo en el conocimiento de la verdad) que a errores y actitudes realmente existentes. Carecía, pues, de fundamento la sospecha de una reaparición del modernismo. Con todo, Pío XII consideró oportuno aludir, en su encíclica *Humani generis* del año 1950 (y sin mencionar explícitamente esta corriente teológica) [37], a las falsas tendencias que no se deban tanto en los auténticos representantes de esta corriente de pensamiento cuanto más bien en algunos de sus intérpretes unilaterales. La encíclica no pretendió ni impuso limitaciones a la investigación teológica ni supuso un estancamiento de la evolución de la teología. Pero puso al descubierto un proceso de fermentación teológica que, debido a la concentración de la teología dogmática en el tema mariológico, en los años anteriores y posterior a la definición de la asunción de María (1950) [38], no había llegado aún a la conciencia de la opinión pública.

Este proceso se caracterizaba por una reflexión más profunda de la teología dogmática sobre el tema de la historicidad del hom-

36. Opusieron también duras objeciones algunos pensadores tomistas, como R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie ou va-t-elle?*, en «Angelicum» 23 (1946) 126-145; 24 (1947) 5-19, y M. LABOURDELLE, *La théologie et ses sources*, en RThom 46 (1946) 353-371, 47 (1947) 5-19.

37. El papa empleó esta misma expresión en una alocución a la congregación general de los jesuitas, en septiembre de 1946.

38. Para esta evolución, cf. las exposiciones de H.M. KÖSTER, *Die Mariologie im 20. Jahrhundert*, en *Bilanz der Theologie* III, 132.

bre, de la Iglesia y de la teología [39], sobre la problemática, inherente a esta visión, de la hermenéutica [40], sobre la teoría evolucionista, en la que había proyectado nuevas luces Teilhard de Chardin († 1955) a través de sus escritos, al principio sólo fragmentariamente conocidos [41], así como sobre la urgencia de los esfuerzos ecuménicos [42] y los problemas de la dedicación al mundo secularizado del «final de la edad moderna» [43].

Los resultados de estos planteamientos fueron sumamente positivos, tanto en el aspecto formal como en el material: el pensamiento histórico se atrevió a trazar esquemas historicosalvíficos e historicoteológicos [44]. El tema de la Iglesia, que a tenor de los postulados de la encíclica *Mystici Corporis* se estudiaba fundamentalmente en sus aspectos místico-orgánicos y jerárquicos, se amplió para dar cabida a la dimensión de lo comunitario, considerando a la Iglesia como una comunidad en la que quedaba más vigorosamente acentuado el elemento de los laicos [45]. En la cristología, que había experimentado un nuevo impulso y enriquecimiento gracias al enfrentamiento con la doctrina de Déodat de Basly († 1937), inspirada en el escotismo, apareció en primer plano el interés por la humanidad (la psicología) de Cristo [46]. Alcanzó

39. En esta discusión participaron también, de manera destacada, algunos teólogos holandeses, entre otros E. SCHILLEBEECKX, en *Theologisch Woordenbock* I (1952); cf. también *Ges. Schr.* I, Maguncia 1965; P. SCHOONENBERG, *Theologie in Selbstbesinnung*, en «Annalen van her Thiymgenootschap» 44 (1956) 225ss.

40. Cf., sobre este punto, la obra en colaboración *Fragen der Theologie heute*, dirigida por J. FEINER - J. TRÜTSCH - FR. BÖCKLE, Zurich - Colonia 1957.

41. Se encuentra ya una de las primeras tomas de posición en el ámbito alemán en TH. DEMAN, *Französische Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie*, en ThRev 46 (1950) 61ss.

42. H. URS VON BALTHASAR, *K. Barth*, Colonia 1950; H. FRIES, *Bultmann, Barth und die kath. Theologie*, Stuttgart 1950; O. KARRER, *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage*, Francfort 1953.

43. Así el sugerente libro de R. GUARDINI, Basilea 1950.

44. Aportaron interesantes contribuciones al tema, entre otros, J. PIEPER, *Sobre el fin del tiempo*, Herder, Barcelona 1983; H. URS VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln ^{3}1959; H. RAHNER, *Grundzüge katholischer Geschichtstheologie*, en StdZ 140 (1947) 408-427; H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'Intelligence de l'écriture d'après Origène*, París 1950; J. DANIÉLOU, *Das Geheimnis vom Kommen des Herrn*, Francfort 1951.

45. Así, entre otros, H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln - Colonia 1943; *Betrachtung über die Kirche*, Graz 1954. Ya antes había aludido M.D. KOSTER, en Alemania, en su obra *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940, al hecho de que el «pueblo de Dios», el colectivo salvífico, debía aparecer necesariamente antes que el personalismo individualista de la salvación.

46. Así se mostró claramente en la obra en colaboración dirigida por A. GRILL-

singular relieve, mantenido hasta hoy sin mengua, el tema —introducido en la discusión por H. de Lubac— de las relaciones entre naturaleza y gracia [47], para cuya solución estaba llamada a tener influencia determinante la concepción unitaria de la creación y la redención, de lo profano y lo cristiano, de la inmanencia y la trascendencia de la divinidad.

Todos estos ricos y profundos problemas de la teología dogmática fueron discutidos con una conciencia agudizada. Las respuestas se inspiraban ya mucho menos en concepciones y modelos supranaturalistas y extrinsecistas. No refleja, pues, con exactitud la situación del momento la afirmación, lanzada a mediados de los años cincuenta, de que «la dogmática actual... es muy ortodoxa, pero no muy vital» [48]. Con todo, tal vez en el fondo de esta opinión latiera la certera sensación de que a aquella profundizada problemática y a aquellas tentativas teóricas les faltaba una concepción global básica y una visión sistemática con capacidad de síntesis. Precisamente por ello, bosquejó K. Rahner, por aquellos mismos años, el nuevo programa de una dogmática historicosalvífica [49], cuyo desarrollo no se acometió, por lo demás, hasta mucho más tarde [50] La afirmación de que aquella teología era ortodoxa es indudablemente correcta, en el sentido de que la teología posterior a la segunda guerra mundial trabajaba —a pesar de los planteamientos y de la orientación de intereses totalmente distintos— en el marco de una conciencia fuertemente desarrollada, que la hacía sentirse obligada a la tradición común y a sus inmutables contenidos. Este hecho se manifestó con particular relieve en el enfrentamiento y adaptación del programa de la desmitización puesto en marcha por R. Bultmann y que afectaba sobre todo a la cristología. Y así, la respuesta dada a este pro-

MEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, 3. vols., Wurzburgo 1951-1954; cf. aquí especialmente J. TERNUS, *Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung*, III, 81-237. Cf. también B. XIBERTA, O.Carm., *El yo de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1954.

47. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, París 1946, y *Le mystère du surnaturel*, en RSR 37 (1949) 80-121.

48. K. RAHNER, *Ensayo de esquema para una dogmática*, en *Escritos de teología* I, 11ss.

49. Ibid.

50. *Mysterius salutis. Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, dirigido por J. FEINER y M. LÖHRER I. Einsiedeln - Zurich - Colonia 1965; versión castellana: Cristiandad, Madrid 1980

grama por J.R. Geiselmann en su libro sobre Cristo [51], se basaba en una concepción en la que se advertía tanto la penetración bíblica como una hermenéutica acusadamente histórica, pero que no se sometía a una opción filosófica de la historicidad en virtud de la cual la historia objetiva de la salvación y su sentido dado de antemano quedarían reducidos al *punctum mathematicum* de la decisión de fe existencial y de un subjetivista *pro me*. La historicidad no se entendía aquí como ausencia de la historia real y de su transmisión en la tradición de la Iglesia. Significativamente, ya a las puertas del concilio Vaticano II, se había introducido de nuevo en la teología el tema de «Escritura y tradición» [52] que, rechazando la inorgánica «teoría de las dos fuentes», propugnaba una concepción unitaria, aceptada más tarde por el concilio [53].

Ya este simple hecho permite comprender que el concilio estaba orientado según el espíritu y el contenido de la teología precedente. De ahí que a la pregunta de «¿Quién ha determinado la teología del concilio?» — también desde el punto de vista dogmático — pueda responderse con las palabras de un competente representante de la teología posterior a la primera guerra mundial: «Un trabajo intenso... prolongado durante sus buenos treinta años» [54]. Conviene, con todo, añadir que, por lo que hace a su valor dogmático, el concilio no quiso ni pudo ir más allá de los resultados de este trabajo.

La profundización teológica de la moral

Los movimientos espirituales que se abrieron paso después de la primera guerra mundial modificaron también la imagen de la teología moral, aunque la evolución en este campo fue más lenta. Esta mayor lentitud se explica por el hecho de que la doctrina moral católica, especialmente enfrentada por el moderno eticismo

51. *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951.

52. Cf. la obra en colaboración, con las ponencias de la primera asamblea de la comunidad de trabajo de los teólogos dogmáticos y fundamentalistas católicos del año 1956, en KÖNIGSTEIN, *Die mündliche Überlieferung*, public. por M. SCHMAUS, Munich 1957.

53. *Dei Verbum* 9.

54. Y. CONGAR, *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971, 31.

filosófico y el combativo protestantismo cultural, tuvo que rechazar duros ataques, que la obligaban a cerrar más sus filas y a orientarse hacia una actitud hasta cierto punto integrista [55]. Reflejan bien la situación predominante a comienzos de siglo los ataques de W. Hermann († 1922), profesor de teología dogmática protestante de Marburgo y maestro de R. Bultmann, contra la rígida moral preceptiva católica, a la que acusaba de ahogar la sensibilidad ética y que provocó la respuesta católica en la pluma del profesor de teología moral de Lucerna, S. Meyenberg († 1934), en una obra titulada *Die katholische Moral als Angeklagte* [56]. Desde esta perspectiva puede entenderse la circunstancia de que las exposiciones de teología moral adquirieran cierto aire apologético y de que, a pesar de su solidez y de su claridad de pensamiento — como puede advertirse, por ejemplo, en la obra de J. Mausbach († 1931), varias veces reeditada, *Die katholische Moraltheologie und ihre Gegner* [57] — no fueran capaces de llevar a cabo una tarea de mediación positiva con el espíritu del tiempo.

Aun así, ya por esta época comenzaban a dejarse oír las opiniones de algunos representantes de esta disciplina, que promovían una nueva orientación de la especialidad, abandonando los rasgos jurídicos y casuísticos. Refleja bien la conciencia todavía predominante de la unidad entre teología moral y teología dogmática el intento de A. Müller, que, haciendo suya la concepción de la gracia de M.J. Scheeben, abogaba por una «moral teológica» que debería fundamentarse en los misterios de la fe y en la realidad de la gracia [58]. J. Mausbach intentó conciliar las tensiones surgidas en la vertiente de siglo en torno a la reforma de la teología moral mediante una toma de posición muy importante para la historia contemporánea [59]. En ella estaba presente incluso la petición de «que la norma moral debería adaptarse de forma natural a los

55. Cf. J. ZIEGLER, *Moraltheologie im 20. Jahrhundert*, en *Bilanz der Theologie* III, 316-360, especialmente 319ss; E. HIRSCHBACH, *Die Entwicklung der Moraltheologie im Deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende*, Klosterneuburgo 1959; P. HADROSSET, *Die Bedeutung des Systemgedankes für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomasrenaissance*, Munich 1950.

56. Lucerna 1901.

57. Colonia 1901, ^{5}1921.

58. A. MÜLLER, *Ist die katholische Moral reformbedürftig?*, en *Katholik* (1901) II 346ss, 402ss.

59. *Die neuesten Vorschläge zur Reform der Moraltheologie und ihre Kritik*, en ThRev 1 (1902) 1-8, 41-46.

cambios objetivos que lleva consigo la evolución de la humanidad y de la naturaleza». Cierto que, desde el punto de vista metodológico, estas adaptaciones sólo podrían hacerse con los medios de la filosofía tomista y de la *philosophia perennis*. Fuera como fuere, la *Katholische Moraltheologie* ideada por Mausbach [60] significaba un progreso, en el sentido de que no desarrollaba una mera teoría de los preceptos, sino una teoría de las virtudes, orientada según el principio supremo de la honra de Dios y la idea básica de la perfección del ser. Esta orientación y penetración especulativa intentaba ciertamente buscar un apoyo más sólido en la doctrina bíblica, pero sin agotar todas sus posibilidades, pues no permitía otra cosa el estado en que se hallaba la utilización de la Biblia en la teología dogmática de la época.

También la *Moraltheologie* de O. Schilling [61], profesor de Tubinga, reflejaba el esfuerzo — en el que se transparentaba una cierta influencia de la tradición de Tubinga — por exponer la teología moral desde un planteamiento sobrenatural que, para este autor, se hallaba en el principio de la *caritas*. De todas formas, en cuanto al contenido se mantenía muy cerca de santo Tomás y de san Alfonso de Ligorio. Aportaba, en cambio, un aspecto relativamente nuevo su especial insistencia en los aspectos éticos y sociales.

Estos nuevos enfoques procedentes del ámbito alemán, en el que ya en el siglo XIX autores como J.M. Sailer y J.B. Hirscher habían acuñado un «tipo alemán» de exposición de la teología moral relativamente independiente, no fueron proseguidos ni se convirtieron en los predominantes, debido sobre todo a que la supremacía la seguía reteniendo el «tipo romano» de la teología moral, que a través de los manuales y tratados de H. Noldin [62], B. Merkelbach [63], D.M. Prümmer [64] y otros, extendía la influencia de una doctrina de los deberes (con frecuencia orientada a tenor del decálogo) con fuerte acento jurídico y casuístico. Dado que estas obras se habían difundido también en el campo franciscano

60. Munster 1915-1918, 3 vols
61. Munster 1922, ^{2}1949.
62. *Summa theologiae moralis*, 3 vols., Innsbruck 1901-1902, ^{30}1952.
63. *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam iuris novi*, 3 vols., París 1930-33, ^{10}1959.
64. *Manuale Theologiae moralis secundum principia S. Thomae*, 3 vols., Friburgo de Brisgovia, ^{15}1961

(a pesar del método de St. Sulpice, más bien orientado hacia la aplicación práctica de la pastoral) [65], así como en los ámbitos anglófonos, fue tarea difícil imponer las tendencias renovadoras. La postura práctica prevalente en este campo aparece de una manera singularmente clara y extremada en el manual de moral de Th. Slater († 1928), que en el prólogo declaraba: «Los manuales de teología moral son obras técnicas... como los textos de medicina o de abogacía... Tratan de lo que es obligatorio, so pena de pecado. Son libros de patología moral» [66].

Frente a este desconocimiento (que, por lo demás, no debe generalizarse) de los intereses profundos de la teología moral, se comprende fácilmente que se dejara oír con creciente intensidad, en los años treinta, la llamada hacia una «nueva fundamentación» del «carácter teológico» de la teología moral. La respuesta positiva a esta llamada, que no tardó en producirse, se inspiraba en el espíritu del pensamiento bíblico que entonces se estaba abriendo paso y que halló en la teología moral una expresión más poderosa incluso que en la teología dogmática contemporánea. Este cambio de actitud tuvo su exponente más significativo en la obra en cinco tomos *Handbuch der Katholischen Sittenlehre* de F. Tillmann. El centro de su pensamiento se situaba en la «idea del seguimiento de Cristo» (tomo III) [67] y en su «realización práctica» (tomo IV) [68]. Renunciando en amplia medida a las aplicaciones casuísticas y prácticas (que Tillmann consideraba ser el cometido específico y legítimo de los manuales de moral casuística), en esta obra se alcanzaba una nueva fundamentación sobrenatural de la moral cristiana, a partir del *ethos* del amor y de su concreción en el sermón de la montaña. El centro de gravedad de la ética no era ya una moralidad natural y cosificada, dictada por las normas naturales, sino una motivación sobrenatural de la vida cristiana orientada hacia la persona y la obra de Jesús. La moral pasaba así de moral de los preceptos y de las prohibiciones a la posición de una instrucción inspiradora y configuradora de la vida. Aunque Tillmann no consiguió superar una visión y valoración superficial

65. Cf. J. ZIEGLER, o.c. 325.
66. Ibid. 325.
67. Düsseldorf 1934, ^{4}1953.
68 Düsseldorf 1935-36, ^{4}1950-1953.

del contenido bíblico, que pasaba por alto la auténtica profundidad y la problemática del testimonio de la Escritura, está fuera de toda duda la fecundidad teológica de su tentativa. A pesar de algunas críticas (O. Schilling), en adelante este esquema fue reconocido como el hilo conductor «que contribuyó... como ningún otro a liberar a la teología moral, como ciencia, de su plurisecular estancamiento» [69].

La fundamentación de la moral en una idea bíblico-teológica básica fue también determinante para otros intentos de aquella misma época, por ejemplo el de F. Jürgensmeier [70] y E. Mersch [71], que encauzaron la moral cristiana hacia el pensamiento del cuerpo místico. La profundización teológica y la intensificación que con ello se consiguó gracias a la vinculación de la moral con la exégesis y con la teología ascética [72] y dogmática [73], y que se mantuvo viva durante mucho tiempo en los esfuerzos en pro de una «teología moral dogmática» bien entendida (R. Egenter) no impidió —y este hecho es muy significativo— una ampliación del campo de la teología moral hacia los ámbitos de las ciencias humanas. También respecto de esta ampliación, acorde con la referencia vital de la teología moral, tuvo la obra de Tillmann un valor fundamental e inspirador. En ella se analizaban, efectivamente, tanto «el fundamento filosófico de la doctrina moral católica» [74] como sus «bases psicológicas» [75] y «sociológicas» [76].

En la contribución a la psicología moral de Th. Müncker se introducían ya los resultados del psicoanálisis, hasta entonces saludados con recelo en el ámbito católico. La acentuada referencia a los «problemas límite» (W. Schöllgen) y a las ciencias humanas inserta en este ensayo fue continuada, después de la segunda gue-

69. Este juicio apareció en «Hochland» (1934); cf. también A. KOLPING, o.c. 175.

70. *Der mystiche Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn ²1933.

71. *Morale et corps mystique*, París 1937.

72. Cf., sobre esta temática, R. EGENTER, *Über das Verhältnis von Moraltheologie und Aszetik*, en *Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschr. f. M. Schmaus*, dirig. por J. AUER y H. VOLK, Munich 1957, 21-42.

73. Reflexionó sobre estos temas, entre otros, PH. DELHAYE, *Dogme et morale. Autonomie et assistance mutuelle*, en AnGr 68 (1954) 27-40.

74. TH. STEINBÜCHEL, vol. I, 1938, ⁴1951.

75. TH. MÜNCKER, vol. II, 1934, ⁴1953. Ya antes había analizado L. RULAND con singular detención, en su obra *Handbuch der praktischen Seelsorge*, 5. vols., Münster 1930-40, los resultados y las aportaciones prácticas de la psicología y la medicina.

76. W. SCHÖLLGEN, vol. 5, 1953.

rra mundial, por teólogos franceses, holandeses y alemanes (M. Oraison, A. Schoeck, W. Heinen, R. Egenter) y difundida a través de la publicación de nuevas revistas («Artz und Christus», 1954) [77]. No se olvidó, en estas tentativas, la orientación, cada vez más acentuada y profundizada, a la revelación, promovida, entre otros autores, por el original intento de J. Stelzenberger († 1972), de desarrollar la teología moral (recogiendo ideas de J.B. Hirscher) como «doctrina moral del reino de Dios» [78]. Fue también interesante la repercusión del esquema —más especulativo— de Mausbach en orden a una «síntesis cristológica» intentada por G. Ermecke en la nueva edición de esta obra [79]. B. Häring consiguió una síntesis final de los diferentes conceptos básicos en su libro *Das Gesetz Christi* [80], que supo unir acertadamente los tres principios normativos (seguimiento de Cristo, caridad, reino de Dios). Mientras tanto, se había avivado también el interés por la exploración de la historia de la teología moral y de sus problemas, documentado en publicaciones de denso contenido [81].

Atendido el nivel notablemente positivo conseguido por la teología moral, tras haber superado una no pequeña resistencia y una situación de escisión total en los años treinta, puede parecer sorprendente que en los años cincuenta surgiera la expresión de «crisis de la moral», que amenazaba debilitar las sólidas posiciones conquistadas. Especialmente J. Leclercq acusaba a la doctrina y a las orientaciones morales entonces prevalentes de falta de dinamismo y de capacidad de impulso, de tener poco en cuenta la filosofía, de pasar por alto la situación del cristianismo en el mundo y de carencia de comprensión para el progreso [82]. Se expresaba aquí claramente aquella insatisfacción, artificialmente alimentada, que, con sus postulados de una «remodelación total» de la moral y de un nuevo comienzo a partir de cero, servía muy poco

77. Cf. también A. NIEDERMEYER, *Pastoralmedizinische Propädeutik. Einführung in die geistigen Grundlagen der Pastoral-Medizin und Pastoral-Hygiene*, Salzburgo - Leipzig 1935.

78. Paderborn 1953, ²1965.

79. Münster ⁹1953.

80. Friburgo de Brisgovia 1954; versión castellana: *La ley de Cristo*, Herder, Barcelona 1961, ⁷1973.

81. Citaremos, a título de ejemplo: O. LOTTIN, *Problèmes de Psychologie et de Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, tomos I-IV, Lovaina - Gembloux 1942-1959, y la serie, dirigida por M. MÜLLER, *Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie*, Ratisbona 1954-1961.

82. J. LECLERCQ, *Christliche Moral in der Krise der Zeit*, Einsiedeln 1954.

a un progreso orgánico. Por este camino, la teología moral de los años anteriores al concilio Vaticano II, al replantear el problema del principio de la moral y llevar a cabo experimentos incontrolados de una ética existencial y de una moral de situación [83] (contra los que tomó posición el magisterio oficial en 1952 y 1956), se hizo mucho más polémica y apasionada, pero no indiscutiblemente más fecunda. El concilio no aceptó aquellas elucubraciones experimentales, pero sí tuvo en cuenta los resultados bien acreditados de la moderna teología moral, respecto por ejemplo de la libertad religiosa, de la relativa autonomía de los asuntos profanos, de la importancia del servicio al mundo, de la conexión orgánica de los bienes del matrimonio y de una concepción personal de este sacramento que, por otra parte, no desautorizaba — por ejemplo en el problema de los métodos de la regulación de la natalidad — los contenidos de la tradición, ni abría la puerta al subjetivismo [84].

Una síntesis global del proceso evolutivo de la teología moral en la época subsiguiente a la primera guerra mundial no puede pasar por alto, desde un punto de vista teórico-científico, el hecho de la separación e independización de dos nuevas disciplinas particulares: la ciencia de la *caritas* (que también surgió a partir de la teología práctica) y la doctrina social (sociología) católica. Esta última en especial ha conocido, siguiendo las líneas marcadas por las encíclicas sociales a partir de León XIII, una creciente importancia gracias a los trabajos de investigación prolongados ya durante más de una generación humana [85]. Cierto que, atendida la juventud de esta ciencia, así como el entrelazamiento de conceptos naturales y sobrenaturales que se dan cita en ella, no es de extrañar que se hallan aún en el estadio de controversia los problemas relativos a su objeto propio y a la misión o cometido de una doctrina social católica. Se enfrentan aquí dos concepciones: mientras que para algunos autores se trata de una disciplina predominantemente filosófica, que sólo utiliza la fe como una función auxiliar clarificadora, para otros es una disciplina genuinamente teológica, que tiene su punto de arranque en la fe. Y así, «es to-

83. La réplica crítica fue dirigida. entre otros, por D. VON HILDEBRAND, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Düsseldorf 1957.

84. Cf. la constitución pastoral *Gaudium et spes*, especialmente el n.º 50.

85. Informa sobre el estado de la investigación R. HENNING, *Christliche Gesellschaftslehre*, en *Bilanz der Theologie* III, 361-370.

talmente seguro que aún no ha llegado a su fin el diálogo sobre cómo la dignidad humana, la justicia social y la diaconía de la Iglesia adquieren y conservan sus exigencias *sub luce Evangelii*» [86].

De la apologética a la teología fundamental

El moderno impulso hacia una exploración más profunda de lo vital, de lo orgánico y personal que hay tanto en la fe como en la concepción de la Iglesia, llevó también a nuevos acentos en la apologética tradicional, que se dejaron sentir especialmente en la discusión en torno a los diferentes caminos y métodos de esta disciplina teológica, relativamente joven. De ella había dicho A. Gardeil († 1931), a comienzos de siglo, que era una «doctrina mal definida», «cuyo objeto y método constituían un problema para los teólogos» [87].

Acaso el mejor modo de comprender la evolución de esta rama teológica en el siglo XX sea contemplarla en el aspecto del esfuerzo, tanto religioso-existencial como científico, en torno a una más exacta definición de su objeto específico y de su exposición unitaria.

Mientras que las tendencias encaminadas a sentar las bases de la teología fundamental procedieron en el siglo XIX de Alemania (J.S. von Drey [1853]), su reorientación en el siglo XX fue promovida ante todo por los teólogos franceses, que intentaban situar esta ciencia, entendida como «demostración de la credibilidad del cristianismo», sobre una nueva base, en la que se tenía en cuenta la moderna experiencia de la vida, ampliamente difundida. Una fundamentación de la fe atenta a la totalidad de la moderna problemática social, moral y filosófica, no podía ya contentarse con la *demonstratio christiana* y *catholica* tradicional, meramente objetiva, racional, que argumentaba «desde el exterior».

Así, ya a finales del siglo XIX se hicieron algunas tentativas para crear la llamada «apologética de la inmanencia» (F. Brunetière, L. Ollé-Laprune, G.P. Fonsegrive), aunque esta orientación sólo consiguió irrumpir en el ámbito científico gracias a M. Blondel († 1949). Sin pretender negar la significación y los méritos de la

86. Ibid. 369.

87. Para lo que sigue, cf. J. SCHMITZ, *Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert*, en *Bilanz der Theologie* II, 197-245, especialmente 200.

apologética clásica, Blondel intentó profundizar la insuficiencia de una demostración meramente racional y positiva, aludiendo a su inevitable vinculación con la subjetividad y la tracendentalidad de la realización vital humana (*L'action*, 1893)[88]. Este arranque hacia una apologética «interior», que incluía los factores subjetivos, tropezó al principio con fuertes resistencias, pero consiguió ampliar el campo de las tareas de la apologética. Así, A. Gardeil puso, junto a una demostración de la credibilidad estrictamente científica, otra fundamentación de tipo subjetivo y práctico. Gardeil promovió además una «teología apologética», que debería desarrollarse como autorreflexión de la teología sobrenatural sobre las bases en que se apoyaba su conocimiento. Esta concepción, que reapareció en Alemania en los años cincuenta bajo una forma algo diferente, no logró imponerse. Pudo, con todo, consolidarse la tendencia, inherente a la misma, hacia la integración de la apologética «interior» y la «exterior»; se insistió también en la unidad entre una credibilidad de la fe acorde con la razón y la importancia del factor de una voluntad o disposición interior de fe. En Alemania se adhirió a esta tentativa sobre todo A. Lang[89]. A una con el elemento últimamente mencionado, se situó también en un primer plano el factor de la motivación sobrenatural de la fe, es decir, una motivación sustentada por la gracia, tal como se manifestó especialmente en el intento (paralelo a la concepción global de la teología, representada en Alemania sobre todo por K. Eschweiler), de desarrollar también la teología fundamental o apologética a partir de un punto situado en el interior de la fe. De este modo, se acercaba más a la dogmática y se ponía en cierto peligro su independencia como rama científica. Siguieron esta tendencia incluso algunos autores salidos de las filas de la antigua escolástica racional y objetivadora, como R. Garrigou-Lagrange[90] y J. Brinktrine[91]. De todas formas, en estos quedaba claramente marcada la diferencia entre el motivo sobrenatural de la fe y la credibilidad natural, de suerte que se conservaba la estricta demostrabilidad de

88. Ofrece una penetrante valoración del pensamiento blondiano y de su importancia para la teología fundamental A. KOLPING, *Fundamentaltheologie* I, Münster 1967, 60ss.

89. *Fundamentaltheologie*, 2 vols., Munich 1954.

90. *De revelatione ab Ecclesia proposita*, Roma 1918, ⁵1950.

91. *Fundamentaltheologie. Offenbarung und Kirche*, 2 vols., Paderborn 1938, ²1947-1949.

esta credibilidad natural de la fe (y, por ende, el carácter racional y científico de la apologética), lo que suponía un dualismo soterrado.

A esta opción, una vez más hasta cierto punto objetivista y tendente a la desintegración, opuso M. Masure — apoyándose en ideas tomadas de R. Rousselot († 1915) — un «procedimiento inductivo», en el que las señales externas de la credibilidad debían abrir el camino hacia su significación invisible y su valor sobrenatural[92]. Aquí, la disposición moral del sujeto y la actuación de la gracia podían tener su plena y total importancia para el origen del asentimiento de fe, que en esta «apologética de la señal», tenía una acentuada dependencia respecto de la comunión y la comunidad de fe (y de los creyentes), es decir, adquiría carácter social.

Estos arranques hacia el desarrollo de una apologética integral y su orientación hacia la realidad personal del hombre (B. Welte) gozaron también en Alemania de general asentimiento y sólo en contadas ocasiones tropezaron con actitudes críticas[93]. De todas formas, en la literatura de los tratados y manuales siguieron gozando de primacía los viejos esquemas (Th. Specht, H. Dieckmann, J. Brunsmann, H. Straubinger), más obligados a seguir la «forma romana» de la apologética (frente a la «forma alemana», que tenía también en cuenta la filosofía de la religión). Así, pues, los nuevos planteamientos aparecieron al principio en exposiciones monográficas que analizaban, entre otras cosas, el acto de fe y el milagro, estrechamente insertos en el ámbito de la eficacia de la gracia de la fe[94]. También estas tendencias aproximaban más, de una parte, como ya se ha dicho, la apologética a la dogmática y a su metodología, pero, del otro, ponían en marcha nuevas tentativas para determinar el lugar y la independencia propia de estas disciplinas.

También en Alemania se dejaron sentir con fuerza estos impulsos, especialmente después de la segunda guerra mundial, bajo la

92. *La grande route apologétique*, París 1939.

93. Así en E. SEITERICH, *Wege der Glaubensbegründung nach der soggennanten Immanenzapologetik*, Friburgo de Brisgovia 1938.

94. Cf. sobre este punto, entre otros, H. LANG, *Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Gewissheit des übernatürlichen Glaubens*, Augsburgo 1929; K. ADAM, *Vom angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem und von dem einen Weg der Theologie*, en WiWei 6 (1939) 1-25.

presión de la crisis de la fe, de la que ahora se tenía más aguda conciencia, y del nuevo perfil de la incredulidad [95], fenómenos frente a los cuales la teología fundamental intentaba fijar su posición. Pero en estos planteamientos intervino también una conciencia más profunda del aspecto científico-teórico del problema, agudizado a su vez por la situación contemporánea [96]. Todos estos factores llevaron a una diferenciación teórica más acusada dentro de la disciplina, expresada en la distinción entre apologética y teología fundamental. Esta última denominación, que se fue imponiendo cada vez más (en oposición a la de apologética, que implicaba una significación más a la defensiva), se entendía como autorreflexión inmanente y creyente sobre los fundamentos de la propia fe (H. Lais) y debería separarse de la apologética, cuyo objetivo sería demostrar a los no creyentes la credibilidad de la fe. Pero, al mismo tiempo, el concepto de fundamental adquirió una nueva orientación en el marco de la moderna epistemología, en el sentido de una investigación fundamental, a modo de metodología teológica. Así, pues, la teología fundamental fue concebida como ciencia teológica fundamental, como teoría de los principios teológicos, cuya misión consistía en analizar los principios tanto formales como materiales de la teología [97].

K. Rahner confirió una amplitud aún mayor al concepto de fundamental (y, por consiguiente, un mayor ámbito de cometidos a esta teología) al intentar vincular la teología fundamental con una precedente teología formal, considerando a la primera como fenomenología de las religiones y del cristianismo. Este intento culminaba en una teoría sobre «el paso del individuo a la religión verdadera» [98]. Ahora bien, en esta ampliación volvía a correrse el peligro de perder la unidad del objeto, porque esta teología fundamental tendría en común con todas las restantes disciplinas teológicas una orientación teológico-epistemológica, mientras que, en cuanto al contenido, tendría que interferirse, como filosofía de la fe, con la filosofía de la religión. Por consiguiente, la tentativa

95. Cf. A. KOLPING, *Katholische Theologie gestern und heute* 221ss.

96. Sobre este punto tiene un penetrante estudio CL. GEFFRÉ, *Historia reciente de la teología fundamental*, en «Concilium» V (1969) 46, 336-358.

97. Así especialmente G. SÖHNGEN, *Fundamentaltheologie*, en LThK IV, 452.

98. *Ensayo de esquema para una dogmática*, en *Escritos de teología* I, Taurus, Madrid ³1967, 11-50.

tropezó con una crítica no injustificada, que hacía hincapié en la diferencia que debe darse entre los fundamentos de la fe y los de la teología como ciencia. Pasar por alto esta distinción no haría sino perjudicar la claridad y el rigor lógico de esta disciplina [99]. En definitiva, no pudo refutarse, en el fondo, la concepción que asignaba como tarea primordial a la teología fundamental la fundamentación del acto de fe y el razonamiento de la credibilidad de la fe.

Esta controversia en torno a los fundamentos, que alcanzó también a las relaciones —necesidades de nueva definición— entre la teología fundamental y la apologética [100], pudo despertar entonces (y también hoy, ya que la discusión aún no ha llegado a su fin), la impresión de que esta disciplina se hallaba inmersa en una crisis que amenazaba su propia existencia. De hecho, no faltan afirmaciones en este sentido. Pero no puede olvidarse que, a pesar de esta incertidumbre, la teología fundamental ha cumplido de hecho la misión de trazar los fundamentos de la fe, enfrentándose para ello con la totalidad de los nuevos planteamientos introducidos por la moderna evolución de las ciencias del espíritu. Entran en este ámbito, entre otros, los problemas de la hermenéutica, de la historicidad de la revelación, de la filosofía existencialista y trascendental, así como las cuestiones relativas al ecumenismo. El concilio Vaticano II ha aceptado y sancionado el elemento permanente de estos esfuerzos al asumir una concepción histórica de la revelación, y, sobre todo, al acentuar su referencia a los hombres [101], aunque sin legitimar por ello las desbordadas tendencias del antropocentrismo.

99. Así, entre otros, A LANG I, 30 Ofrece información instructiva sobre esta problemática y su evolución A KOLPING, *Fundamentaltheologie* I, 75ss.

100. Sobre esto, cf. H LAIS, en LThK I, 723-728.

101. La mejor prueba de esta afirmación la constituyen la constitución dogmática *Dei Verbum* y la constitución pastoral *Gaudium et spes*.

El desarrollo de la teología histórica a través del método crítico-histórico

Florecimiento de la historia de la Iglesia

La historia de la Iglesia católica alcanzó en el curso del siglo XIX un alto nivel, tanto en el campo de la investigación como en el expositivo. No le ha ido en zaga el siglo XX. Ya en los primeros años de la presente centuria se comprendió claramente que debía emplearse el método crítico-histórico con mayor decisión y libertad que en épocas precedentes. Resultaba, pues, inevitable que la valoración del pasado de la Iglesia se atuviera más estrictamente a los presupuestos históricos naturales y fuera, por tanto, más realista y más severa. Puede considerarse como modelo paradigmático del nuevo enfoque del siglo XX la obra de L. Duchesne († 1922) *Histoire ancienne de l'Église* [102], incluida en el *Índice* en 1912, por su exposición de la historia del nacimiento del cristianismo, hecha desde una perspectiva acusadamente emparentada con la historia de las religiones. El juicio extremadamente favorable de A. von Harnack respecto de esta obra [103] demuestra que la investigación histórica de los católicos no tenía nada que envidiar a la protestante en el aspecto formal, aunque también puede extraerse la conclusión de que (en este caso) no había logrado encontrar su exacta orientación teológica. Más ponderada fue la postura — por lo demás también totalmente crítica — de S. Merkle († 1945), tal como se revelaba, por ejemplo, en su matizado enjuiciamiento de la teología de la ilustración [104], aun cuando por aquellas fechas esta teología no había alcanzado carta de naturaleza en los ambientes católicos.

No deben atribuirse al modernismo estas manifestaciones de una conciencia histórica más crítica, y menos aún las iniciativas de A. Ehrard († 1940), que exploró los campos de la historia de la

102. Tres vols., París 1906-1910 y passim. Cf. *Mons. Duchesne et son temps*, Roma 1975.

103. Cf., en este punto, G. Denzler, *Kirchengeschichte als theologische Wissenschaft*, en *Bilanz der Theologie* III, 458.

104 *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*, Berlín 1909; en contra A. Rösch, *Ein neuer Historiker der Aufklärung*, Essen - Ruhr 1909.

Iglesia y empujó en cierto sentido a esta disciplina hacia su valoración actual, como definidora de la cultura. No tiene, pues, nada de extraño el hecho de que esta mentalidad histórica proporcionara también un cierto impulso para la nueva configuración de la Iglesia de la edad contemporánea, como se puso de manifiesto, por ejemplo, en la controvertida obra *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit* (El catolicismo y el siglo XX a la luz de la evolución eclesial contemporánea, 1901). Todavía hoy siguen siendo modernas las perspectivas abiertas en este libro en orden a un encuentro entre la Iglesia y la sociedad civil. Pero, al mismo tiempo, es buena muestra de todas las limitaciones inherentes a las concepciones y pronósticos sacados de la historia. En efecto, de las dos condiciones fijadas para lograr un encuentro entre la Iglesia y el mundo (renuncia *del pensamiento moderno* a sus prejuicios anticristianos y renuncia *de la Iglesia* a su absolutización de la edad media) sólo se ha cumplido, hasta cierto punto y con laborioso avance, la segunda. Así lo pone de manifiesto la aparición de los grandes movimientos de apostasía del primer tercio del siglo XX.

El interés y el entusiasmo por la historia de la filosofía y de la cultura manifestado por algunos de los representantes de la historia de la Iglesia, orientada a comienzos de siglo en el sentido antes descrito, quedaron atenazados, aunque no completamente estrangulados, por la disputa sobre el modernismo y por la catástrofe de la primera guerra mundial, que hizo descender muchos grados el clima del optimismo cultural. Era completamente natural que, acabada la contienda, pasaran a segundo término las perspectivas idealistas y que ocupara el primer plano una investigación más sobria y realista, compartida por historiadores de todos los países. Esta investigación se dirigió — ampliándolos — a todos los campos de la historiografía de la Iglesia [105]: la arqueología (J. Wilpert [† 1940]; J.P. Kirsch [† 1941]), la historia de la Iglesia antigua y la patrología (F.J. Dölger [† 1940]; B. Altaner [† 1958]), la edad media y la moderna, la hagiografía (H. Delehaye [† 1941]; P. Peeters [† 1950]), la reciente historia de las misiones (J. Schmidlin [† 1944]); la entonces naciente historia de los papas, cul-

105. Cf. las exposiciones de conjunto en MHI I 84ss.

tivada con particular solicitud y con métodos y resultados que ofrecían un digno contrapeso a la investigación protestante (L. von Pastor [† 1928], J. Schmidlin. Fr.X. Seppelt [† 1956]). Alcanzaron singular importancia, debido a su profunda sensibilidad frente a las tendencias del momento, las investigaciones sobre la historia de la liturgia (A. Baumstark [† 1948], C. Mohlberg [† 1963]), cuyos resultados marcaron la senda del movimiento litúrgico.

La intensificación del trabajo de investigación tenía que repercutir necesariamente en la organización externa de las tareas investigadoras. Así, a remolque de aquella dilatada actividad, surgieron nuevas especializaciones de disciplinas aisladas, como la iconografía y la historia de la religión popular. Por estas mismas razones, se impuso en las facultades universitarias la subdivisión de los ámbitos de trabajo y de las cátedras (historia de la Iglesia antigua, patrología, historia de la edad media, historia de la edad moderna). Acabada la segunda guerra mundial, surgieron nuevas especializaciones (historia de las iglesias locales).

Los mencionados trabajos no se limitaron a una investigación a fondo de las fuentes y su publicación, aspecto en el que los investigadores católicos supieron hacer suyas, de magistral manera, las precisiones de la metodología histórica (H. Denifle [† 1905], F. Ehrle [† 1934], Fr. Stegmüller), sino que se extendieron también a la utilización en gran escala de nuevos medios auxiliares mediante enciclopedias, léxicos, publicaciones (*Reallexikon für Antike und Christentum*, Th. Klauser; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1924-53), así como a nuevas exposiciones de conjunto de la historia de la Iglesia y a publicaciones monográficas sobre temas más concretos, estudiados bajo una nueva concepción hermenéutica.

Lo dicho es especialmente válido respecto de la investigación en el ámbito alemán, todavía vinculada a las raíces del pensamiento histórico del siglo XIX. De aquí que sus tendencias se encaminaran al estudio de las peculiaridades históricas, de los aspectos específicos y orgánicos, mientras que el trabajo desarrollado en los ámbitos romanos prefería destacar los aspectos generales y universales. Se explican así, entre otras cosas, el origen de obras que ofrecían una comprensión más profunda de la peculiaridad específica del cristianismo originario (Fr.J. Dölger [† 1940]), una

nueva visión de la historia de la reforma (J. Lortz), una penetración más profunda en la historia de los concilios (G. Dumeige - H. Bacht; H. Jedin) y el intento de una exposición de la historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia de las ideas [106].

Estas y otras aportaciones, que se reflejaron también necesariamente en el ámbito de la docencia, otorgaron una posición dominante a la historia de la Iglesia en las facultades universitarias alemanas, superior incluso a veces a la misma teología dogmática, sobre todo cuando ésta debía ser enseñada según los manuales neoescolásticos. Puede comprobarse así, con mirada retrospectiva, que la historia de la Iglesia católica no sólo utilizaba las preferencias del espíritu del tiempo por los estudios históricos, sino que también, a la inversa, fomentaba y determinaba positivamente aquella situación y aquellas tendencias. Y así, aquella disciplina que, a comienzos de siglo, todavía despertaba la desconfianza del magisterio eclesiástico, pasó a ser, gracias a su solidez y objetividad, un firme apoyo del pensamiento católico. No fue producto de la casualidad que las más firmes, acertadas y eficaces respuestas a la ideología nacionalsocialista de Alemania procedieran de los historiadores (W. Neuss, *Antimythos* [1934]).

En conjunto, también después de la segunda guerra mundial conservó la historia de la Iglesia esta evolución positiva. La tensión surgida en el curso de la preparación del dogma de la Asunción de María entre la orientación histórica positivista y el procedimiento de fundamentación de la fe guiada por otros valores, brotaba de la naturaleza misma de las cosas y fue afrontada y resuelta sin dramatismos.

En el marco de la reflexión de la teología sobre su propia esencia, se reavivó también la discusión en torno al carácter teológico de la historia de la Iglesia, que, en una perspectiva acentuadamente teológica, fue entendida como historia de la salvación, como «mediadora entre la historia profana y la historia salvífica» (O. Köhler). Con todo, a partir de los años cincuenta entró en la fase en que la historia se disolvía en historicidad, y la orientación espiritual se centraba predominantemente en el presente y el futu-

106. J. Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Münster 1932, ^{20}1959.

ro, de suerte que el pensamiento histórico tuvo que situarse a la defensiva [107]. Tal vez radiquen aquí los actuales fenómenos de desintegración en el cristianismo y en la Iglesia.

La superación de la resistencia contra el método histórico en las ciencias bíblicas

Mientras que, ya desde comienzos de siglo, se fue implantando el método crítico-histórico en la historia de la Iglesia, y pudo ser utilizado sin impedimentos en este campo de la investigación, la exégesis tropezó con evidentes limitaciones. En realidad, las posiciones de partida para un florecimiento de esta disciplina no eran excesivamente malas a finales del siglo XIX. Constituyeron una aportación esencial, en este sentido, la fundación de la École biblique de Jerusalén por M.J. Lagrange (1890) y los trabajos publicados en la «Revue biblique» (desde 1892) y en los «Études bibliques» (desde 1900). La tarea acometida por Lagrange para sentar las bases de una crítica bíblica católica [108] tuvo resonancias también en Alemania, donde, entre otros, Fr. von Hummelauer, S.I. († 1914) alumbró un concepto de inspiración más orgánico, inserto en la «economía de la salvación», y reorganizó la protohistoria bíblica según géneros históricos («hipótesis de la visión») [109]. Trabajó también en el marco de esta orientación, absolutamente moderada, la «Biblische Zeitschrift» (1903ss), editada por J. Goettsberger y J. Sickenberger. Esta *école large* se enfrentaba con la cerrada oposición de otra corriente, estrictamente conservadora (L. Méchineau, L. Fonck), que quería salvar por encima de todo, en los trabajos bíblicos, el principio de la fidelidad a la tradición. La condena del modernismo y de las tendencias que propugnaban una interpretación liberal de los decretos de la Comisión bíblica (1903) sobre aquella condena impidieron toda posible mediación entre las fuerzas encontradas. Aunque tanto este órgano eclesial como el Instituto Pontificio, fundado en 1909 por Pío X, habían

107. G. DENZLER afirmó: «Hoy día hay escaso interés por la historia de la Iglesia y hasta por la historia en sí misma», en *Bilanz der Theologie* III, 464.

108. Introdujo aquí un giro radical el libro *La méthode historique*, París 1903.

109. FR. VON HUMMELAUER. *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, Friburgo de Brisgovia 1904.

sido concebidos como instituciones para la promoción positiva de los estudios científicos bíblicos, lo cierto es que desempeñaron un papel de freno en la investigación exegética dentro de la Iglesia que, en consecuencia, prefirió refugiarse en cuestiones marginales poco espinosas (por ejemplo en la crítica textual).

Así, pues, la exegesis católica no pudo aceptar más que con muchas limitaciones los resultados de la ciencia bíblica protestante y los métodos subyacentes a estos resultados, como la crítica literaria, la ciencia de las religiones comparadas, la historia de la tradición y la historia de las formas. Cierto que, de este modo, pudo ahorrarse también los notables errores, hoy más evidentes de día en día, surgidos de la aplicación de estos métodos (sobre todo en sus comienzos) y sus conclusiones extremas [110]. Aunque en algunos puntos no deja de ser muy lamentable que no se tomaran en cuenta las sugerencias de A. Loisy († 1940) para aplicar a la Sagrada Escritura el método crítico histórico, ya M. Blondel (que también en este campo dio excelentes pruebas de su asombrosa amplitud de mira) había advertido, en su controversia con Loisy, que la absolutización historicista de este método no era la adecuada para el estudio del cristianismo, sobre todo en la forma del dogma católico, porque, al final, amenazaba con reducir toda la realidad, natural y sobrenatural, a los aspectos superficiales del naturalismo y del positivismo [111].

Ante esta tensión entre la historia y la fe dogmática, la exegesis católica no pudo, por las razones apuntadas, llevar a cabo, después de la primera guerra mundial, una tarea de mediación entre la exégesis y la dogmática. Esta última acabaría por convertirse, en la primera mitad del siglo XX, en una de las fuerzas de empuje esenciales de la teología católica. Con todo, no se cerró a los conocimientos procedentes de la ciencia bíblica protestante, aunque también la encíclica bíblica de Benedicto XV *Spiritus Paraclitus*, del año 1920, prevenía frente a «los nuevos métodos de las ciencias profanas». Esta apertura de la exégesis se llevó a cabo con muchas precauciones y dio sus frutos sobre todo en los campos de trabajo preferidos por los católicos, es decir, la investiga-

110. Cf. Sobre este punto la investigación — aunque bosquejada desde la perspectiva actual — de G. MAIER, *Das Ende der historischkritischen Methode*, Munich 1974.

111. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, París 1904.

ción de la historia de los textos y la crítica literaria. Sus resultados se reflejaron en las respetables obras de introducción (al Antiguo Testamento y al Nuevo), tal como se mostró, entre otros aspectos, en la prudente aceptación de los resultados de la crítica del Pentateuco, en la distinción de fuentes de J. Wellhausen († 1918), en la investigación de los géneros de H. Gunkel († 1932) y también en la teoría de las dos fuentes y en la cuestión sinóptica [112]. La exegesis católica aceptó asimismo (H.J. Vogels, M. Meinertz, J. Sickenberger, P. Benoit), en su intención positiva, y de forma crítica, los conocimientos sobre la historia de las formas de los evangelios, promovidos, entre el segundo y el tercer decenio del siglo, por K.L. Schmidt, M. Dibelius y R. Bultmann.

Si en el período de entreguerras, y comparada con la exegesis protestante, la católica no aportó elementos originales y su punto fuerte fue más bien la crítica histórico-filológica y no los grandes esquemas teológicos, no por eso permaneció anclada en los trabajos de crítica literaria y de filología. La tendencia a una visión profundizada y global de la Sagrada Escritura fructificó también en los primeros esquemas del género — desde mucho tiempo atrás cultivado en el protestantismo — de teología bíblica (F. Ceuppens, P. Heinisch, A. Lemonnyer, F. Maier, O. Kuss, F. Prat). Con todo, al principio estos esquemas reflejaban una exposición sistemática sobre el análisis histórico y sobre su problemática, debido a su vinculación con la tradición dogmática. De esta profunda penetración teológica en el espíritu y en el contenido de la Sagrada Escritura obtuvo provecho la enseñanza en las facultades universitarias y también el trabajo de los comentarios bíblicos que entonces se publicaron. Junto a los comentarios estrictamente bíblicos y científicos detallados, cuyo prototipo en Francia fue el modelo de comentario fundado por M.J. Lagrange en los «Études bibliques» (1903ss) y en Alemania el (inacabado) *Handbuch zum AT* (dirigido por J. Nikel y A. Schulz, 1911-1933), surgió un género de trabajo exegético relativamente nuevo, en forma de explicaciones o interpretaciones bíblicas que, desbordando el estricto campo de los especialistas, se dirigían a amplios círculos de lectores y a los laicos de sólida formación religiosa [113]. Estos esfuerzos fueron continuados, también con la intención de servir de utilidad para la predicación práctica, mediante trabajos homiléticos bíblicos (escuela de Keppler, Fr. Tillmann). Con todo, este intento no fue acogido con la suficiente comprensión por los pastores de almas.

De todas formas, aquellas tentativas constituían una prueba del nuevo interés por la Biblia despertado a través de la exegesis y del movimiento bíblico que, recomendado por los pontífices a partir de Pío X, fue ganando influjo, con diversas modalidades, en todos los países católicos (en Alemania mediante la fundación, por ejemplo, del *Katholischen Bibelwerkes*, 1933; en Austria en íntima conexión con el Apostolado litúrgico popular de Pius Parsch).

Fruto de esta evolución positiva de la comprensión de la Escritura en el seno del catolicismo y del método cultivado en el Pontificio Instituto Bíblico (A. Bea, † 1968) fue el hecho de que también el magisterio oficial abandonara, mediante la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII, del año 1943, las reservas frente a los modernos métodos de las ciencias bíblicas, recomendando a los exegetas utilizar «de forma prudente» los medios auxiliares aportados por las ciencias modernas e invitándolos a definir con exactitud los géneros literarios.

Esta declaración del magisterio en la «encíclica de la liberación» — muchas veces calificada de «ruptura» — fue seguida por otras manifestaciones oficiales de carácter similar, por ejemplo las cartas de la Comisión bíblica al cardenal Suhard el año 1948 [114] y la instrucción de la Pontificia comisión bíblica sobre la «verdad histórica de los evangelios» del año 1964 [115], que, por un lado, insistía en esta verdad histórica, mientras que, por el otro, pre-

112. Pueden mencionarse como paradigmáticas de este nuevo tipo de introducciones: J. NIKEL, *Grundriss der Einleitung in das Alte Testament*, Münster 1924; J. GOETTSBERGER, *Einleitung in das Alte Testament*, Friburgo de Brisgovia 1928; F. VICOUROUX (otros), *Manuel biblique*, París [14]1917, puesto en el *Índice;* A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das Neue Testament*, Friburgo de Brisgovia 1953, [5]1962; versión castellana: *Introducción al NT*, Herder, Barcelona 1960, [2]1966; A. ROBERT - A. TRICOT, *Initation Biblique*, París [3]1954; A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introduction à le Bible*, 2 vols., París 1957; versión castellana: *Introducción a la Biblia*, Herder, Barcelona 1965, [3]1970.

113. En esta categoría se insertaban, en Alemania, entre otras obras, la *Bonner Bibel* (1912ss, [4]1931ss); en Holanda debe citarse el comentario al Nuevo Testamento de J. Keuler (1935ss).

114 Cf. A. KOLPING, o.c. 260.

115. R. MARLÉ, *Historische Methoden und theologische Probleme*, en *Bilanz der Theologie* II, 260.

venía contra la infiltración de prejuicios filosóficos o ideológicos en la utilización del método histórico. Daba además a entender que el exegeta debe cumplir su tarea no sólo como investigador responsable, sino también como teólogo creyente de la Iglesia.

La exegesis utilizó este nuevo espacio de libertad con gran entusiasmo, que cristalizó en comentarios llevados a cabo bajo una nueva concepción *(Herder-Kommentar)*, en investigaciones fundamentales de teología bíblica y en los diccionarios bíblicos *(Bibellexikon* 1951, *Bibeltheologisches Wörterbuch* 1950), indispensables para una comprensión más profunda del contenido final de la Escritura. Aunque tampoco aquí pudo alcanzarse, como es obvio, toda la amplitud y originalidad de las ciencias bíblicas protestantes, que contaban con una tradición más rica, hubo, no obstante, una patente marcha ascendente hacia esta cumbre y una aproximación a sus logros. De este modo, las ciencias bíblicas alcanzaron, también en el seno de la teología católica, una posición similar a la que tenían en el ámbito de la teología evangélica. Se comprende fácilmente que también su influencia sobre las disciplinas dogmáticas fuera más acentuada y que, después de la segunda guerra mundial, la exegesis alcanzara cierta preponderancia sobre estas últimas.

La relación de la exegesis con la dogmática, y, en general, su *status* dentro de la Iglesia creyente, debía suscitar forzosamente ciertos problemas que, por los años cincuenta, aún no habían aflorado a la superficie. Así, por ejemplo, merece la pena señalar que por aquella época la ciencia bíblica católica, aunque ejerció una cierta función de reserva respecto de la fundamentación del nuevo dogma de la asunción de María, no negó la posición eclesial (por ejemplo respecto de la problemática del *ultimum fundamentum*, de esta doctrina en la sagrada Escritura) [116]. Por entonces aún se seguía intentando la tarea de lanzar un puente hacia la teología dogmática y hacia el dogma surgido de la Escritura. Así, se reconocía la legitimidad del camino que va del Nuevo Testamento a la doctrina de Calcedonia [117], se veía en Rom 5,12-19

116. Analizó esta temática, entre otros, A. BEA, *La sacra scrittura «ultimo fundamento» del domma dell'Assunzione*, en CivCatt 101 (1950) 547-561.

117. Así R. SCHNACKENBURG, *Der Abstand der christologischen Aussagen des Neuen Testamentes vom chalkedonischen Bekenntnis nach der Deutung R. Bultmanns*, en Chalkedon III (1954) 675-693, especialmente 687.

un punto de partida hacia el posterior dogma del pecado original [118] y se descubrían en los presímbolos del Nuevo Testamento las preformas del dogma eclesiástico [119].

Desde esta postura fundamental se explica fácilmente el hecho de que en el debate que se desató, como una avalancha, en la época subsiguiente a la segunda guerra mundial, en torno a la desmitologización inherente a las tesis de R. Bultmann, la exégesis católica no se dejara arrastrar por la corriente de la moda, sino que supiera ejercer una crítica sólida y prudente, aunque sin dejar de reconocer los aspectos positivos del planteamiento de Bultmann [120]. El concilio Vaticano II reconoció sin reticencias, en una serie de importantes afirmaciones, el gran salto adelante dado por la exégesis católica a partir de la segunda guerra mundial y confirmó la función de guía de esta disciplina dentro de la ciencia católica. Así, aprobó la utilización de la crítica literaria y de las reglas de la moderna hermenéutica [121], asignó al magisterio oficial de la Iglesia la función de ministerio al servicio de la palabra de Dios consignada en la Escritura [122] y valoró la Escritura en general (y su estudio) como «alma de toda la teología» [123].

Por lo demás, el concilio insistió también en la obligación de la exegesis, en cuanto ciencia eclesial, de atenerse a los principios de fe y de teología, por ejemplo en la doctrina de la inspiración [124], en la identificación de la Escritura con la palabra de Dios [125] y en la insistencia en la tradición y en la Iglesia como instancias últimas y vinculantes de la interpretación [126]. Evidentemente, estas afirmaciones sintetizadoras del concilio no podían desarrollar y aclarar en todos sus términos la problemática inserta en ellas respecto de la autocomprensión de la exégesis. La tentativa de esta

118. O. KUSS, *Der Römerbrief* I, Ratisbona 1957, 273; versión castellana: *Carta a los Romanos*, Herder, Barcelona 1976, 80ss.

119. H. SCHLIER, *Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*, en «Die Zeit der Kirche», Friburgo de Brisgovia 1956. El artículo había sido ya publicado en 1950-51, en «Evangelische Theologie».

120. Puede verse una valoración de la postura de la exegesis en esta discusión en K. HOLLMANN, *Existenz und Glaube. Entwicklung und Ergebnisse der Bultmann-Diskussion in der Katholischen Theologie*, Paderborn 1972, 40-79.

121. *Dei Verbum* 12.

122. Ibid. 9.

123. *Optatam totius* 16.

124. *Dei Verbum* 11.

125. Ibid. 9.

126. Ibid. 9, 10.

ciencia, cada vez más patente en los años siguientes, por entenderse como disciplina teológica propia e independiente — haciendo caso omiso de las anteriores afirmaciones del concilio — a lo largo no le sirvió de ningún provecho y le acarreó, en cambio, muchos inconvenientes, sobre todo a medida que se iban haciendo más clamorosas las contradicciones de los resultados, profundamente divergentes entre sí.

La marcha ascendente de la pastoral a disciplina científica y teológica

La nueva importancia y significado de la pastoral general (fundamental)

La irradicación de la teología orientada a la predicación y la surgida asimismo de los movimientos bíblico y litúrgico, debía repercutir necesariamente en la «ciencia de la pastoral», sobre todo si se tiene en cuenta que ya a finales del siglo XIX esta ciencia comenzó a dar sólidas pruebas de una cierta flexibilidad y capacidad de adaptación. Como signo visible de esta vitalidad puede mencionarse la ramificación, establecida en la vertiente del siglo, de la pastoral en homilética, catequética y litúrgica, como respuesta a la doctrina de los tres ministerios [127]. Cierto que esta especialización tuvo que pagarse al precio del inconveniente de que, como consecuencia de la misma, quedaba un espacio relativamente angosto para la pastoral general, a la que se adornaba con el incoloro título de iniciación y cuyo contenido se reducía a una teoría sobre el estado de los pastores de almas, limitada básicamente a una serie de instrucciones prácticas para el ejercicio del ministerio pastoral.

Este objeto formal, tan acusadamente clerical, no sólo excluía toda referencia a la comunidad en su conjunto, sino que impedía, además, también en el aspecto formal, una elaboración auténticamente científica del contenido de este campo de estudio. De hecho, era más la enseñanza de una técnica que los pastores de

127. Cf. para este punto V. Schurr, *Pastoraltheologie im. 20. bahrhundert*, en *Bilanz der Theologie* III, 371.

almas debían utilizar respecto de cada creyente particular que una orientación y una reflexión teológicas. Fue necesario un largo camino para lograr que este resto de la pastoral evolucionara hasta adquirir una forma completa y unos claros perfiles científicos y para que desarrollara de nuevo su función integradora respecto de las disciplinas parciales en que se había subdividido.

Esta marcha ascendente de la pastoral desde una instrucción práctica para los pastores de almas, destinada al asesoramiento individual de cada uno de los fieles puestos bajo sus cuidados, hasta la categoría de disciplina científica teológica, debe ser saludada sin ambages como uno de los progresos más positivos de la historia de la teología en la primera mitad del siglo XX. Este progreso se llevó a cabo, evidentemente, bajo la influencia de ciertas circunstancias exteriores (negativas: miseria social y espiritual del proletariado, distanciamiento entre las masas y la Iglesia; positivas: movimiento juvenil, bíblico, litúrgico). Pero su auténtico manantial estaba situado en un ámbito intrateológico, es decir, en el reconocimiento de la significación de la Iglesia y de la comunidad para que lo cristiano se realizara en un mundo que se estaba alejando progresivamente de la fe cristiana.

Las acciones, iniciadas en un ámbito extracientífico (Acción católica de Pío XI [1925], movimiento obrero; J. Cardijn 1912; H. Godin 1943; Juventud Obrera Cristiana, etc.), cristalizaron en una labor científica que, al principio, fue más bien de tanteo, por ejemplo en el *Précis de Théologie Pastorale de V. Lithard* [128], con su insistencia en la Acción católica, en la *Pratica Pastorale* de G. Stocchiero [129], que acentuaba la dedicación de la Iglesia al mundo, o en la *Aedificatio Corporis Christi* de C. Noppel [130], con su tendencia a insertar a los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia y su concepción de una pastoral desarrollada por el conjunto de la comunidad.

Estas iniciativas fueron aceptadas, consolidadas y científicamente elaboradas por L. Bopp en su obra *Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft* [131], que incluía en el círculo de sus

128. París 1929, ^{3}1941.
129. Vicenza 1912, ^{5}1936.
130. Friburgo de Brisgovia 1937, ^{2}1949.
131. Munich 1937.

reflexiones de teología pastoral incluso los resultados del psicoanálisis, todavía por aquella época saludados con muchos recelos. Hablando en términos generales, puede decirse que las investigaciones de teología pastoral (como las de la teología moral) tuvieron en cuenta los resultados aportados por las ciencias humanas, y en especial por la psicología y la medicina [132].

Con todo, hasta la década de los años cuarenta no llegó a imponerse una idea básica auténticamente teológica (debido, y no en último término, a la revalorización de los conocimientos históricos sobre los caminos recorridos por las ciencias de la pastoral a partir de la ilustración). Se estableció, en efecto, que el objetivo propio de esta ciencia era «la comprensión teológica de la Iglesia, en cuanto agente de la pastoral, y de sus formas de acción» (F.X. Arnold). La idea teológica básica, que C. Noppel había descubierto en la exposición (muy atrayente en aquella época) del cuerpo de Cristo, se concretaba ahora en un «principio humano-divino». La intención profunda de la nueva concepción pretendía, de un lado, alejarse de la estrechez antropocéntrica de la pastoral de la ilustración y, del otro, arrinconar la idea dominante —considerada ilegítima— de la Iglesia como mediadora de salvación. Frente a ella, pasaba a un primer plano, en virtud del principio «humano-divino», la inmediatez de Dios, la referencia directa de toda acción salvífica, mientras que a la Iglesia se le reconocía sólo el carácter de instrumento (aunque, desde luego, de tipo personal). Esta definición del objetivo constituía una afortunada síntesis de las tendencias y corrientes entonces prevalentes en la teología dogmática, la teología bíblica, la liturgia y la historia. La unidad de la teología alcanzaba así una expresión inequívoca, pocas veces superada ni aun igualada en la época posterior.

Habla a favor del contenido religioso-teológico de este planteamiento básico de la pastoral, entre otras cosas, el fomento, también registrado por aquellos años, de una «pastoral desde el altar» (J. Pascher), que expone un elevado ideal, no concebido como simple *slogan*, con resultados muy eficaces, debido a su conexión con la orientación litúrgica de la época.

Inmediatamente antes del concilio Vaticano II, la remodelación

132. Pueden citarse, a título de ejemplo, la revista «Artz und Seelsorger» (desde 1925) y los trabajos de A. Niedermeyer sobre medicina pastoral.

científica de la pastoral fundamental consiguió un nuevo avance con la edición del *Handbuch der Pastoraltheologie* [133]. En él se desarrollaba, de forma expresa y acentuada, esta disciplina a partir de la esencia de la Iglesia y se definía su situación básica como «analítica teológica de la situación de la Iglesia» (K. Rahner). Esta concepción eclesiológica parece más amplia y completa que la fundamentación «humano-divina» o la personológica prevalente hasta entonces. En muchos aspectos, se anticipó a los resultados del «concilio pastoral», tal como se entendió a sí mismo el Vaticano II [134]. Por lo demás, el concilio confirmó estos resultados. Desde aquí se comprende bien el hecho de que en adelante la teología pastoral fuera entendida (asumiendo una idea de Schleiermacher) como la «corona» [135] de la ciencia teológica. Con todo, la evolución postconciliar ha mostrado también los peligros de esta pretensión de exclusividad subyacente en la mentalidad de que la teología, en su conjunto, está únicamente sometida a finalidades prácticas.

La renovación catequética

La nueva orientación *teológica*, con su valoración positiva de los conocimientos científicos universales, tuvo resultados especialmente beneficiosos también en la disciplina especial de la catequética, a la que se dedicó una particular atención, tal como cabía esperar en una época de general irrupción de la juventud y del singular aprecio de sus características psicológicas [136]. Es cierto que, en cuanto al contenido material, conservó su primacía el método deductivo, de análisis del texto, del catecismo corregido de Deharbe, con su predilección por la exposición racional y su actitud básicamente apologética. Puede citarse como ejemplo el *Ca-*

133. Dirigido por F.X. Arnold - K. Rahner - V. Schurr - L.M. Weber - F. Klostermann, 4 vols., Friburgo de Brisgovia 1964-1969.

134. En este sentido, es de capital importancia la constitución pastoral *Gaudium et spes*.

135. Así V. Schurr, *Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert*, en *Bilanz der Theologie* III, 375.

136. Estas tendencias hallaron su expresion en la obra de E. Spranger, muy leída y apreciada también en los ambientes católicos, *Psychologie des Jugendalters*, Leipzig 1924, Heildelberg ^{27}1963; tr. cast. *Psicología de la edad juvenil*, reimpresa muchas veces.

tecismo católico (Catechismus catholicus) editado en 1930 (edición alemana en 1933) por el cardenal Gasparri, cuyo estilo, unilateralmente doctrinal y teórico, no respondía a las nuevas exigencias de la pedagogía, la didáctica y la psicología religiosa. Hasta los años treinta no se abrió paso, sobre todo en Alemania y Francia, un giro hacia la orientación kerigmática de la exposición que, enlazando con algunos ejemplos del período anterior a la neoescolástica (J.B. Hirscher y su orientación «historicosalvífica») intentaba, siguiendo una «discusión metódica» nada infecunda, una renovación basada en la teología, la Biblia, la predicación y los nuevos conocimientos pedagógicos.

También aquí el principio inspirador consistía en la síntesis de «religión y vida» [137], que actuaba como contrapeso de la anterior separación entre doctrina y vida y en contra de la orientación unilateralmente intelectualista de la enseñanza. En Alemania y en la mayoría de los restantes países europeos se abrió paso, tras superar una cierta resistencia inicial, el método catequético de Munich, acuñado por H. Stieglitz († 1920), que, asumiendo ideas de O. Willmann, desarrollaba los textos en tres niveles formales. El método fue también favorecido por ideas procedentes de otros campos, como el principio de la formación mediante el trabajo (según G. Kerschensteiner [† 1932]), que promovía, en formas nuevas, la actividad y la iniciativa personales de los alumnos y la enseñanza en grupo. A partir de la psicología y de la filosofía de los valores, se desarrolló también con mayor fuerza el «principio vivencial» en la enseñanza catequética. Aquí, los niveles o peldaños formales fueron modificados en la terna de vida, explicitación y desarrollo o realización de los valores.

En este campo fue de singular importancia la influencia de Austria, país especialmente interesado, desde los días del josefinismo, en la teología práctica. Ya el *Religionsbüchlein* (Librito de religión) publicado por J. Pichler en 1913 y ampliamente difundido en más de cincuenta idiomas, marcaba un distanciamiento respecto de la doctrina teórica que seguía el rumbo de la neoescolástica, para insistir en la predicación y en el llamamiento salvífico de carácter personal. Con todo, estos esfuerzos no lo-

137. Así rezaba el título de la recopilación de textos de las reuniones catequéticas de Munich, realizada por G. Götzel.

graron imponerse hasta los años treinta, cuando, en conexión con la pastoral general, se consiguió sentar las bases de una auténtica kerigmática material y de un método kerigmático igualmente material (M. Pfliegler, J.A. Jungmann). Aquí se configuraron bajo nuevas formas el cristocentrismo y la fundamentación bíblica, para convertirse en elementos estructurales de la enseñanza religiosa y de un método doctrinal temático, que hizo posible, además, una conexión más estrecha entre la catequesis y la enseñanza de la Sagrada Escritura. En términos generales, la catequesis alcanzó, en el curso de esta evolución, el *status* de una forma especial de la predicación, lo que no sólo demostraba la profunda raíz teológica de este movimiento, sino que también testificaba el poder inquebrantable de la convicción de fe para adaptar las tendencias de la kerigmática a los condicionamientos de la pedagogía educativa.

Es indudable que esta evolución habría sido de todo punto inimaginable sin los estímulos procedentes del espacio francés, donde, desde los días de la separación de Iglesia y Estado, se venía sintiendo la urgente necesidad de reformar a fondo la enseñanza de la religión, tanto en la forma como en el contenido. Con todo, estos propósitos no pudieron imponerse en la práctica hasta después de la primera guerra mundial (carta pastoral del obispo A. Landrieux de Dijon, 1922), cuando, además de aceptar el método de Munich, se acentuó con mucha mayor decisión la orientación historicobíblica e historicosalvífica. El *Catéchisme à l'usage des Diocèses de France* (1940, ²1947), desarrollaba por vez primera el modelo de un catecismo específico por secciones doctrinales, con clara fundamentación en la Sagrada Escritura, con la introducción del año eclesiástico, la atención dispensaba a los elementos de una enseñanza activa y la orientación objetiva hacia la realización práctica interna en la oración y en la práctica religiosa. De aquí partieron decisivas orientaciones y estímulos para el *Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands* (Catecismo católico de las diócesis de Alemania), publicado en 1955, tras diecisiete años de estudios preparatorios (versión castellana: *Catecismo católico*, Herder, Barcelona 1957, ²³1971). Su traducción casi a treinta idiomas le confirió una repercusión universal. Pero, poco después de finalizado el concilio Vaticano II, se consideró que ya

no se adecuaba a las exigencias de los tiempos, lo que es indicio no de su falta de calidad, sino más bien de la rapidez con que ha variado la situación y que hace casi imposible que los esquemas catequéticos pueden mantenerse a su mismo paso.

Así, después del concilio Vaticano II, y como consecuencia de los pluriformes intentos de adaptación, pero también a una con la aceptación del principio del pluralismo, volvió a encenderse la controversia del método, ya desatada a principios de siglo, que ponía a prueba la unidad de la catequética como ciencia. La eficaz tendencia hacia la antropología existencial derivada de estas corrientes provocó no sólo un cierto distanciamiento respecto de la kerigmática y de la interpretación de la Biblia, considerada como fundamentalista y biblicista, sino que entrañaba también el riesgo de nivelar la catequesis, como mediación kerigmática de la verdad de la fe, en favor de una información meramente doctrinal e historicorreligiosa y de un ofrecimiento que no desbordaba los límites de lo ético religioso. Es cierto que el concilio Vaticano II reconoció que la instrucción catequética era el primer medio en orden a la tarea educativa de la Iglesia [138], pero la puso previsoramente «al servicio de la palabra» [139] y no sancionó su orientación unilateralmente existencial o informativa.

El giro de la homilética hacia la kerigmática

Siguiendo la estela del florecimiento de la catequética y en cierto paralelismo con ella, se registró también en la homilética un movimiento de progreso, que se benefició asimismo de los impulsos de la teología histórica, bíblica y litúrgica. Las dificultades y la problemática del servicio eclesial a los hombres en la era de la masificación y de la moderna sociedad industrial tenían que reflejarse de forma particularmente dramática en el ministerio de la predicación de la Iglesia. La desproporción entre el gran esfuerzo desplegado en este campo y el éxito externo, hizo que aflorara a la superficie la impresión de una «decadencia» de la predicación, de la que se lamentaba ya la encíclica de Benedicto XI *Humani generis*, promulgada en el curso de la primera guerra mundial (1917). Pero, frente a aquella decadencia, esta encíclica no pudo oponer ninguna resistencia sustancial. El hecho no se debía sólo a las aciagas circunstancias del momento, poco propicias a conceder amplia resonancia a un documento doctrinal pontificio, sino más bien, y sobre todo, a la ausencia de un fundamento teológico de la homilética, que seguía dependiendo básicamente de la idea de una «teoría de la elocuencia sagrada» [140]. No eran pequeños ni el interés por la predicación ni los esfuerzos por conseguir una mayor eficacia para ella, como lo prueba la floración de revistas especializadas [141], de instrucciones sistemáticas [142], de medios auxiliares prácticos [143] y de guías de teología espiritual [144]. Estos esfuerzos fueron dirigidos en la práctica por una serie de magníficos predicadores (el obispo P.W. Keppler [† 1926], A. Donders [† 1944], el cardenal Faulhaber [† 1952], R. Guardini [† 1968] [145] y otros), cuya actuación no dejó de tener su eco, sobre todo en la Alemania de la época nacionalsocialista. Aunque resulta algo exagerado calificar a la época subsiguiente a la primera guerra mundial de «edad de oro de la homilética» [146], es indudable que esta denominación encierra, considerada en su conjunto, una correcta valoración de los esfuerzos desplegados durante aquellos años.

Sólo se captan los factores nuevos y esenciales de este esfuerzo cuando se considera su fundamento bíblico y teológico. Frente a los anteriores intentos de la homilética en torno a la predicación, que eran básicamente de tipo formal y retórico (aunque sin olvidar, por supuesto, el contenido religioso), se produjo también, a finales del primer tercio del siglo XX, y en el marco del desarrollo de la pastoral fundamental, una aplicación de lo kerigmático a la

138. *Gravissimum educationis* 4.
139. *Dei Verbum* 25.

140. Así el título de una obra de J. JUNGMANN, en dos vols., que tuvo importancia en su tiempo, Friburgo de Brisgovia 1877, [4]1908.
141. Cf., entre otras, *Kirche und Kanzel*, Paderborn 1918-1943; *Chrysologus*, Paderborn 1860-1939.
142. Así, por ejemplo, F. SCHUBERT, *Grundzüge der Homiletik*, Graz [3]1934.
143. Entre otros, y en lugar destacado, A. KOCH, *Homiletisches Handbuch*, 12 vols., Friburgo de Brisgovia 1937ss; ed. castellana con adaptación por A. SANCHO, *Docete*, 8 vols., Herder, Barcelona 1954, [3]1963.
144. Cf., entre otros, D. SERTILLANGES, *Verkündiger des Wortes*, Salzburgo 1936.
145. Ha valorado recientemente la importancia de R. Guardini en este campo FR. WECHSLER, *Romano Guardini als Kerygmatiker*, Paderborn 1973.
146. Así V. SCHURR, o.c. 385.

predicación, como su principio material y formal. De este principio derivó la vinculación del contenido de la predicación a la Escritura, lo que en la práctica desembocó en el redescubrimiento de la homilía como forma estrechamente dependiente de la lectura y la interpretación de la Biblia; también se derivaron del mismo principio, en cuanto al aspecto formal, el carácter personal de la alocución, la autoridad de Cristo inserta en la palabra y la convicción de la eficacia casi sacramental de esta palabra en los creyentes. Para la elaboración teórica de estos principios teológicos sirvieron de hilo conductor los trabajos de J.A. Jungmann [147] y otros autores. En cuanto a la aplicación práctica de los principios básicos, fueron un elemento muy significativo las explicaciones para la predicación, de muy considerable nivel, de Fr. Tillmann [148].

Después de la segunda guerra mundial, el fundamento teológico de la kerigmática conoció un ulterior fortalecimiento merced a la dogmática y una profundización a través del desarrollo de una «teología de la palabra», que no pueden comprenderse si no se tienen en cuenta las iniciativas de la teología de la palabra del mundo protestante [149]. También este encuentro entre la homilética y la dogmática puede servir de ejemplo de aquella conciencia de la unidad de las diversas disciplinas teológicas que tanta importancia tuvo en la situación de la teología de la época en su conjunto.

Por lo demás, después de la segunda guerra mundial, y en virtud de la irrupción de la idea de la historicidad radical en el pensamiento teológico (desmitologización), de la inclinación hacia el existencialismo filosófico y teológico y de la aparición de la reflexión sobre el fenómeno de la secularización, empezaron a dejarse sentir las insuficiencias de aquella kerigmática. Estas insuficiencias no se referían tan sólo a la fundamentación exegética, precrítica y un tanto ahistórica (como se advierte especialmente en la interpretación de la vida de Jesús del atrayente libro de

147. *Die Frohbotschaft und unsre Glaubensverkündigung*, Ratisbona 1936.

148. *Die sonntäglichen Evangelien*, Dusseldorf 1918, [9]1965; siguieron, en 1921 ([5]1950) las explicaciones a las epístolas dominicales y, en 1940 ([2]1950) explicaciones a las epístolas y evangelios de los días festivos.

149. Cf., entre otros, O. SEMMELROTH, *Wirkendes Wort Zur Theologie der Verkündigung*, Francfort del Meno 1962.

Guardini *Der Herr)* [150], sino también a la pretensión de autoridad de aquella kerigmática y a su falta de penetración en el modo de ser de los destinatarios del mensaje, que no podían seguir siendo considerados como simple «objeto» del discurso, sino que debían ser cada vez más alcanzados en su medio ambiente secularizado. Pero respecto de estas objeciones críticas, aún más acentuadas después del concilio Vaticano II — a pesar de que el concilio, con su fundamental y prudente postura, aceptó y sintetizó todos estos impulsos — cabe pensar que, si bien presentaban correctamente los problemas de aquella kerigmática, estaban muy lejos de resolverlos. Existe incluso la impresión de que las soluciones radicales (la predicación como información o como una especie de teología política) parecen más bien un retroceso y una desviación respecto del centro. En conjunto, una mirada retrospectiva sobre los esfuerzos homiléticos y teológico-pastorales de la época anterior al concilio puede comprobar un hecho, que afectó de alguna manera al desarrollo de la teología: la tentativa de lanzar un puente de comunicación con los hombres creyentes de aquella época, la mediación con el espíritu del tiempo, se consiguió, en términos generales, bastante bien y tal vez incluso mejor que en la teología moderna, con su acentuado y explícito deseo de modernidad y de adaptación al espíritu del tiempo, respecto del cual la ciencia teológica (tal como enseña la experiencia histórica) no sólo puede «seguir sus pasos», sino que también debe «hacerle frente».

La nueva fundamentación de la liturgia como teología del culto

El movimiento ascensional más espectacular y el más perceptible de cara al exterior en la primera mitad del siglo correspondió indiscutiblemente a la liturgia. Durante este período pasó de ser ciencia teológica marginal que, antes de la constitución *Deus scientiarum Dominus* (1931) quedaba encuadrada entre las disciplinas auxiliares de la teología [151] a la posición de disciplina prin-

150. Se trata de una serie de reflexiones sobre la persona y la vida de Jesucristo, Wurzburgo 1937, [13]1964, versión castellana: *El Señor*, Rialp, Madrid [6]1965.

151. Este hecho se debía también en parte al puesto que se le asignaba en el CIC, can. 1365, § 2

cipal, importante e imprescindible [152], que le asignó el concilio Vaticano II. En este punto, los impulsos originarios que pusieron en marcha esta evolución tan decisiva para el moderno catolicismo no se situaban en un espacio meramente científico, aunque, tras un período de tanteo, también esta ciencia se abrió a las nuevas fuerzas en acción, las reguló y fue, a su vez, influida por ellas (cf. cap. IX).

Bajo el impulso del movimiento litúrgico, también la ciencia litúrgica desarrolló una excepcional actividad, que ya no se limitaba a trabajos históricos sobre las fuentes, tal como habían sido llevados a cabo desde la vertiente de siglo, siguiendo la estela del creciente interés por las cuestiones históricas [153]. Ahora la ampliación y profundización del trabajo desembocó en una especie de «teología del culto», que, asumiendo el pensamiento eclesiológico y sacramental, también muy poderoso en este período, proporcionó el fundamento teológico del movimiento pastoral práctico. Alimentaba el propósito de poner de relieve el caudal teológico encerrado en las fuentes litúrgicas, con la intención no sólo de conseguir un análisis más profundo del mismo, sino de hacer que fructificara en beneficio de la vida de fe. Esta intención fue resumida más tarde por Pío XII en el lema —tomado también de la tradición— de la *lex supplicandi*, que debía ser determinada por la *lex credendi* [154]. Siguiendo esta orientación, surgieron una serie de reflexiones que intentaban captar los aspectos esenciales de «el espíritu de la liturgia» [155], la conexión entre «liturgia y reino de Dios» [156], el sentido de la eucaristía [157] y de los sacramentos [158], todo lo cual contribuyó además al enriquecimiento de la teología dogmática. En esta labor de fundamentación teológica volvió a tener una decisiva importancia la teoría de los misterios de O. Casel († 1948) [159], cuya discusión sirvió para dar impulso a los trabajos en torno al esclarecimiento teológico del sacrificio de la misa y de la realidad sacramental [160].

No fue el mérito menor de este intento de profundización teológica haber impedido que las tendencias litúrgicas sucumbieran al riesgo —siempre posible— de meras ceremonias externas, carentes de contenido, y haber contribuido a disipar los temores y las resistencias (a veces muy pronunciadas) contra este movimiento [161]. Finalmente, la encíclica litúrgica *Mediator Dei* (1947) de Pío XII aportó una aclaración que debe entenderse en sentido positivo. En ella se dejaba ya ver claramente la voluntad de introducir reformas en la liturgia, mientras que los esfuerzos prácticos realizados hasta entonces, por ejemplo respecto del canto coral gregoriano [162] y de la música religiosa [163] se inspiraban más bien en una intención restauradora. El papa introdujo reformas nada insignificantes, entre otras las aprobación de numerosos rituales con textos y cantos en las lenguas populares, la utilización de una nueva traducción de los salmos *(Psalterium Pianum)*, y, sobre todo, la renovación de la liturgia cuaresmal y pascual. El hecho de que estas reformas fueran precedidas o acompañadas por el trabajo de investigación, reanudado con nueva intensidad tras la segunda guerra mundial [164] y por la actividad de institutos

152. *Sacrosanctum Concilium* 16.

153. En este sentido, son ejemplares los trabajos y ediciones, en parte llevados a cabo desde una perspectiva global de la historia de la Iglesia, de A. FRANZ († 1916), *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Friburgo de Brisgovia 1962, M. FÉROTIN, *Liber mozarabicus Sacramentorum*, París 1912; C. MOHLBERG († 1963), *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli*, Roma 1960; *Missale Gallicanum Vetus*, Roma 1958.

154. Encíclica *Mediator Dei* (1947).

155. R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Friburgo de Brisgovia 1918, [19]1957; versión castellana: *El espíritu de la liturgia*, Araluce, Barcelona [3]1962; *Liturgische Bildung*, Rothenfels 1923.

156. Cf. sobre este tema J. KRAMP, *Messliturgie und Gottesreich. Darlegung und Erklärung der kirchlichen Messformulare*, 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1921, [5]1922.

157. Pueden citarse como modelos de esta orientación liturgicoteológica: J.A. JUNGMANN, *Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetz der Liturgie*, Ratisbona 1939; J. PASCHER, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster 1947.

158. J. PINSK, *Die sakramentale Welt*, Friburgo de Brisgovia 1938.

159. Además de los trabajos citados en la nota 31, merecen especial atención algunas secciones póstumas de la que puede considerarse como «la obra de su vida»: *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*, public. por V. WARNACH, Graz - Viena - Colonia 1968.

160. Informa sobre los resultados hasta el fin de la segunda guerra mundial TH. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947.

161. Daba expresión a estos temores y tensiones el folleto de J. KASSIEPE, *Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart*, Wurzburgo 1940.

162. La reforma del canto coral recibió un nuevo impulso gracias al *motu proprio* de Pío X del año 1904 y al decreto de 29 de abril de 1911.

163. Cf. el *motu proprio* sobre la música eclesiástica *Tra le sollecitudini*, de 22 de noviembre de 1903.

164. Pueden citarse, a título de ejemplo: J.A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, Viena 1948, [5]1962; versión castellana: *El sacrificio de la misa*, Madrid 1951, [4]1965; *Liturgisches Jahrbuch* (1950ss); la revista litúrgica francesa «La Maison-Dieu» (1945ss); M.A.P., SCHMIDT, *Introductio in Liturgiam occidentalem*, Roma - Friburgo de Brisgovia - Barcelona 1960; C. VAGAGGINI, *El senso teologico della Liturgia*, Roma 1957; versión castellana:

litúrgicos de nueva fundación [165] y de numerosos congresos litúrgicos [166] confirió a la ciencia litúrgica una significación teológica plenamente valorada por el concilio Vaticano II. Las reformas apuntadas o incluso realizadas por el concilio multiplicaron los cometidos de esta disciplina. Lo que entonces no podía preverse es que llegaría un momento en el que, en la era que iniciaba el concilio, cuando «el movimiento litúrgico» comenzó a desbordarse y desencadenó una oleada de experimentación y adaptación más de una vez desbordada, la ciencia litúrgica se vería obligada a volver de nuevo la mira al «espíritu de la liturgia» (R. Guardini) y a los fundamentos teológicos de su esencia como *Opus Dei*.

El proceso de crecimiento y expansión de la ciencia litúrgica, descrito (no sin intención) al final de este corte trasversal a través de la historia de la teología de la primera mitad del siglo XX, no puede servir — por ser el más alto valor alcanzado — de base para un juicio valorativo de la evolución total de la teología de la época, ya que, obviamente, una evolución no avanza con la misma velocidad en todos los frentes. Por consiguiente, cualquier juicio de valor global de este período debe hacerse con mucha cautela. De todas formas, esta valoración no es negativa: medida por el criterio de lo científico, los resultados de la labor histórico-crítica de la teología no fueron nada desdeñables. En el ámbito dogmático no puede pasarse por alto la tendencia hacia una concepción y afirmación de la verdad de la fe más viva, aunque fueron ciertamente muy escasas las grandes síntesis. Por lo que hace a la posición de esta teología frente a la Iglesia, actuó, en conjunto, más como órgano al servicio del cuerpo de la doctrina y de la fe que como instancia crítica. De ahí que sus llamadas a la reforma fueran moderadas, aunque fue cabalmente esta moderación la que permitió que aquellas llamadas fueran eficaces en la Iglesia y ejercieran notable influjo en los creyentes.

La postura de esta teología frente al movimiento ecumenista

El sentido teológico de la liturgia, BAC, Madrid ²1965, C. FLORISTÁN, *El año litúrgico*, Barcelona ²1966

165. En Alemania: el Instituto litúrgico de Tréveris (desde 1947); en Francia el Centre de Pastorale Liturgique de París (desde 1947); en Italia, el Centro di Azione Liturgica de Génova (1947).

166. Pueden mencionarse, como hitos más importantes: Francfort 1950; Munich 1955; Asís 1956; Nimega 1959.

y frente al mundo aparece hoy, a los ojos de un observador contemporáneo, y considerada en su conjunto, como acusadamente introvertida, demasiado referida a sí misma y con escasa voluntad de apertura. Cierto que entre sus propósitos entraba también la «recuperación del mundo» [167], pero no, en un primer estadio, por el camino de actividades y declaraciones exteriores, sino más bien por el camino interior hacia la profundización del misterio de la salvación, que era el objeto propio de su trabajo. Existía aquí ciertamente el peligro de un predominio del elemento «sapiencial», «contemplativo», en detrimento de la acción directa, dirigida al mundo, una acción de la que esta teología supo reconocer, con sobriedad, los límites. Su actitud era más realista que la sustentada por el generoso optimismo de un A. Ehrhard a principios de siglo. Bajo la impresión de las fuerzas nefastas que irrumpieron en las dos guerras mundiales, esta teología no podía admitir tan fácilmente que el mundo moderno había abandonado su aversión al cristianismo.

Con todo, y a despecho de sus limitaciones, esta teología preparó y allanó los caminos del concilio de «la apertura de la Iglesia al mundo».

167. Así el título de un libro de O. BAUHOFER, Friburgo de Brisgovia 1937, que ejerció gran influencia en su tiempo.

IX. LOS MOVIMIENTOS INTRAECLESIÁSTICOS Y SU ESPIRITUALIDAD

Por Erwin Iserloh

Profesor de la Universidad de Munster

BIBLIOGRAFÍA: *Movimiento litúrgico:* O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique,* París 1945; A. MAYER-PFANNHOLZ, *Das Kirchenbild des 19. Jahrhunderts und seine Ablösung,* en «Die Besinnung» 3 (1948) 124-144; A.L. MAYER, *Die Stellung der Liturgie von der Zeit der Romantik bis zur Jahrhundertwende,* en ALW III-1 (1953) 1-77; id., *Die geistesgeschitliche Situation der liturgischen Erneuerung in der Gegenwart,* en ALW IV-1 (1955) 1-51; E. ISERLOCH, *Die Geschichte der Liturgischen Bewengung,* en «Hirschberg» 12 (1959) 113-122; B. FISCHER, *Das «Mechelner Ereignis» vom. 23. 9. 1909,* en LJ 9 (1959) 203-219; J. WAGNER, en LThK VI (²1961) 1097-1100; F. KOLBE, *Die Liturgische Bewegung,* Aschaffenburg 1964; L. BOUYER, *Don Lambert Beauduin. Un homme d'Église,* Tournai 1964; F. HENRICH, *Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung,* Munich 1968 (con bibl.), TH. MAAS-EWERD, *Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland,* Ratisbona 1977.

Acción católica: E. SCHLUND, *Die Katholische Aktion, Materialien und Akten,* Munich 1928; F. MAGRI, *L'Azione Cattolica in Italia,* 2 vols., Milán 1953; K. RAHNER, *Sobre el apostolado seglar,* en Escritos de Teología II, Taurus, Madrid ³1967, 349ss; Y. CONGAR, *El apostolado de los laicos,* Studium, Madrid 1975; id., *Jalones para una teología del laicado,* Estela, Barcelona 1969; L. TROMP, *De laicorum apostolatus fundamento, indole, formis,* Roma 1957; F. KLOSTERMANN, *Das christliche Apostolat,* Innsbruck 1962; id., *Acción católica,* en *Sacramentum Mundi* I, 15-24.

Piedad eucarística: J.A. JUNGMANN, *Eucharistiefeier und Frömmigkeit,* en LJ 5 (1955) 96-104; id., *Corpus mysticum. Gedanken zum kommenden Eucharistischen Weltkongress,* en StdZ 164 (1958-1959) 401-409; F. HOFMANN, *Eucharistie und Frömmigkeit,* en LJ 5 (1955) 105-119; H. FISCHER, *Eucharistiekatechese und Liturgische Erneuerung. Rückblick und Wegweisung,* Düsseldorf 1959; *Statio Orbis. Eucharistischer Weltkongress 1960 in München,* 2 vols., Munich 1960 (bibliogr.); J. RATZINGER, *Der Eucharistischer Weltkongress im Spiegel der Kritik,* en *Statio Orbis* I, 227-242; R. AUBERT, *Los congresos eucarísticos de León XIII a Pablo VI,* en «Concilium» 1 (1965) 1, 129-136.

Devoción al Corazón de Jesús: A. HAMON, *Histoire de la dévotion au Sacré Coeur,* 5 vols., París 1923-1939; H. RAHNER, *Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung,* en ZAM 15 (1943) 61-83; R. GRABER, *Das Herz des Erlösers,* Innsbruck 1949; J. STIERLI y otros, *Cor Salvatoris,* Herder, Barcelona 1958; A. BEA - H. RAHNER y otros, *Cor Jesu,* 2 vols., Roma 1959 (bibliogr.); R. GRABER, *Die Herz-Jesu-Verehrung in der Krise der Gegenwart,* Eichstätt 1962.

Piedad mariana: H.M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen,* Limburg 1947; P. STRÄTER, *Katholische Marienkunde* I-III, Paderborn 1947-1951; K. RAHNER, *Probleme heutiger Mariologie,* en *Aus der Theologie der Zeit.* Ratisbona 1948; O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses,* Wurzburgo ²1950; R. GRABER (dir.), *Die marianische Weltrundschreiben der Päpste in der letzten hundert Jahren,* Wurzburgo 1951; O. SEMMELROTH, *Maria oder Christus?,* Francfort 1954; C. FECKES (dir.), *Die heilgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria,* Paderborn 1954; M. DE PIERRE, *Bernadette. Die wahre Geschichte von Lourdes,* Friburgo de Brisgovia 1954; H. PECHL (dir.), *Maria im Lichte der Glaubenswissenschaft,* Munich 1955; J. GOUBERT - L. CRISTIANI, *Marienerscheinungen,* Recklinghausen 1955; K. RAHNER, *María madre del Señor,* Herder, Barcelona 1967; P. STRÄTER, *Maria im Reiche Christi,* Paderborn 1958; A. MÜLLER, *Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie,* en *Fragen der Theologie heute,* Einsiedeln ²1958, 301-317: *Mariologische Studien,* edit. por la Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, I-III, 1962-1964; R. RUSCH, *Mariologische Wertungen,* en ZKTh 85 (1963) 129-161; H. GRAEF, *María. La mariología y el culto cristiano a través de la historia,* Herder, Barcelona 1968; L. LAURENTIN, *La question marialc,* Éd de Seuil, París 1963; W. BEINERT, *Heute von Maria reden?,* Friburgo de Brisgovia 1973; id. (dir.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung,* Friburgo de Brisgovia 1977. Extensa bibliografía en M. SCHMAUS, *Kath. Dogmatik* V, Munich ²1961; versión castellana: *Teología dogmática,* Rialp, Madrid ²1963.

Institutos seculares: H.U. VON BALTHASAR, *Der Laie und der Ordensstand,* Friburgo de Brisgovia 1949; J. ZÜRCHER, *Päpstliche Dokumente zur Ordensreform,* Einsiedeln 1954; R. VOILLAUME, *Au coeur der masses. La Vie religieuse des petits Frères du Père Foucould* (col. «Rencontres») 1951; J. BEYER (dir.), *De institutis saecularibus. Documenta,* Roma 1962; J. KERKHOFS, *Aspects sociologiques du sacerdoce,* en NRTh 82 (1960) 289-299; H.A. TIMMERMANN, *Die Weltgemeinschaften im deutschem Sprachraum,* Einsiedeln 1963; J. BEYER, *Als Gott geweiht,* Einsiedeln 1964;

DIOCESANO TEOLOGICO PAS

A. WIENAND (dir.), *Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland*, 2 vols., Colonia 1964; *«Opus Dei» — Für und Wider*, Osnabrück 1967; W. MENGES, *Die Ordensmänner in der Bundesrepublick Deutschland*, Colonia 1969; R. HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*, París 1972; A. MENNINGEN, *Christ in welthafter Existenz. Die theol. Grundlagen der Säkularinstitute Schönstatts*, Vallendar ²1968.

Sacerdotes obreros: H. PERRIN, *Journal d'un prêtre ouvrier en Allemagne*, París 1945; A. DANSETTE, *Destin du catholicisme français, 1926-1956*, París 1957; A. COLLONGE, *Le scandale du XXe siècle et le drame des prêtres ouvriers*, París 1957; M.R. (JACQUES) LOEW, *Journal d'une mission ouvrière 1941-1959*, París 1959; G. SIEFER, *Die Mission der Arbeiterprister*, 1960 (con bibliogr.); id., *Les prêtres ouvriers*, París 1954.

En los años subsiguientes a la primera guerra mundial apareció en Europa central una serie de nuevos puntos de vista e incluso una amplia y profunda renovación de la vida religiosa y eclesial. Las causas fueron múltiples: en primer lugar, comenzaba a dar sus frutos la labor de interiorización y consolidación de la vida eclesial promovida por los papas Pío IX, León XIII y, a comienzos del siglo XX, Pío X. Aunque muy diferentes en carácter, modo de gobierno y objetivos, cada uno de estos pontífices aportó su peculiar contribución. Lo que durante mucho tiempo había sido considerado muerto, demostró poseer una gran vitalidad. La vivencia de la guerra y del hundimiento de la cultura liberal individualista basada en la creencia de un progreso ininterrumpido abría una nueva puerta para la trascendencia, para las verdades de la revelación dadas de antemano y para la configuración de la vida religiosa en la comunidad de la Iglesia. Con los títulos de sus obras *Auferstehung der Metaphysik* (La resurrección de la metafísica, 1920) y *Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil* (La vuelta del exilio del catolicismo alemán, 1924) el filósofo Peter Wust (1884-1940) acertó a crear un lema que sería válido también para otros ámbitos. La llamada de la época hacia el «espíritu de la totalidad» (Julius Langbehn), el deseo de lo orgánicamente adulto, de lo vital, como lo verdaderamente real y creador, en contra del intelectualismo y del materialismo, del aislamiento y del desarraigo, la vuelta a lo original, a las fuentes, lejos de lo artificial, de lo desviado, de lo meramente imaginado, se dio la mano con la nueva conciencia de unas fuerzas religiosas que despertaban.

Estas fuerzas se reflejaron sobre todo en el movimiento litúrgico, el movimiento bíblico y el movimiento seglar, apoyados todos ellos en una nueva conciencia de la Iglesia. No se trataba de corrientes simplemente yuxtapuestas, distanciadas entre sí, sino que más bien actuaban de consuno y se respaldaban unas a otras. En sus orígenes, estas nuevas fuerzas afectaron sólo a reducidos círculos de universitarios y a los jóvenes pertenecientes a las ligas del movimiento juvenil católico. Las amplias capas de las comunidades seguían cultivando, por su parte, una vida religiosa que se caracterizaba por las formas de piedad propias del siglo XIX: devoción al santísimo Sacramento del altar, al corazón de Jesús y a la virgen María, madre de Dios. Pero la evolución de los años 1920 a 1950 estuvo marcada por el hecho de que estas formas de piedad, más bien tradicionales, recibieron la influencia de la reorientación a la Sagrada Escritura, a la teología de los padres y a la liturgia de la Iglesia, así como al cristocentrismo inserto en esta orientación.

EL MOVIMIENTO LITÚRGICO

Los inicios del movimiento litúrgico se sitúan en el siglo XIX y están estrechamente relacionados con la renovación del monacato benedictino. La abadía belga de Maredsous, fundada (1872) a partir de Beuron (1863), publicó en 1882 un Misal popular *(Missel des Fidèles)*. Anselm Schott (1845-1896), que había pasado algún tiempo en Maredsous debido a la supresión temporal de Beuron durante el *Kulturkampf*, siguió, en 1884, el ejemplo belga, y editó también su *Messbuch*, con la intención, decía en el prólogo, de «colaborar un poco a que el rico tesoro de oraciones de la Iglesia, consignado en su sagrada liturgia, fuera cada vez más accesible y más familiar a los fieles».

También partió de Bélgica el movimiento litúrgico, entendido como participación activa de los fieles en la liturgia de la Iglesia. En este campo se contaba ya con las iniciativas previas de los decretos de Pío X de 1903 y 1904 sobre el canto coral y de 1905 sobre la comunión temprana y frecuente. De acuerdo con su lema «Renovarlo todo en Cristo», el papa buscaba la renovación y con-

firmación del espíritu cristiano en los creyentes. «Ahora bien, la primera e insustituible fuente de la que este espíritu bebe — acentuaba el pontífice en su *motu proprio* de 1903 — es la participación activa de los fieles en los sagrados misterios y en la oración solemne y pública de la Iglesia» [1].

El padre Lambert Beauduin († 1960), benedictino de Mont César, se sintió profundamente atraído por estas ideas del papa. Ya antes de su ingreso en la orden (votos en 1907), había sido sacerdote secular en Lieja y había pertenecido a los *Aumôniers du Travail*, hermandad sacerdotal de pastores de almas de los ambientes obreros. De acuerdo con sus actividades anteriores, también como benedictino siguió trabajando en el campo de la liturgia popular, movido por la intención de desbordar el reducido marco de los círculos universitarios, para llegar hasta las comunidades de base. En el Congreso de las asociaciones católicas, inaugurado por el cardenal Mercier en 1909 en Malinas, Beauduin pidió que se difundiera ampliamente el *Misal* como libro de oración y que se tradujera a las lenguas populares al menos el texto completo de la misa y de las vísperas dominicales. En un inspirado discurso, un hombre seglar, el profesor de historia Gottfried Kurth († 1916) calificó aquel congreso como el «acontecimiento de Malinas» [2]. En su alocución, Kurth atribuyó la ignorancia religiosa a la ignorancia — aún mayor — litúrgica. «Dad, dijo, comprensión a los creyentes y, por consiguiente, amor a los misterios que celebran, ponedles el *Misal* en las manos y sustituid por él tantos libros mediocres de oración.» El Congreso aprobó con entusiasmo aquella propuesta. A las pocas semanas, en adviento, se publicaba ya el primer número — de amplia difusión — de «La Vie liturgique», pequeño folleto que ofrecía los textos litúrgicos con sus correspondientes explicaciones.

En Alemania, en un primer momento, el movimiento litúrgico quedó circunscrito a los círculos universitarios. La dirección espiritual partía de la abadía de Maria Laach, bajo el abad Ildefons Herwegen (1874-1946). El año 1913 celebró la semana santa

1. ASS 36 (1903-1904) 388.

2. B. FISCHER, *Das «Mechelner Ereignis» von 23.9.1909*, en LJ 9 (1959) 203-219; E. ISERLOH, *Die Geschichte der Liturgischen Bewegung*, en «Hirschberg» 12 (1959) 113-122, 115.

con un grupo de universitarios, entre los que había hombres como el más tarde canciller del Reich Heinrich Brüning y el ministro de asuntos exteriores de Francia Robert Schuman [3], a quienes descubrió la liturgia como fuente de la piedad. También en Maria Laach se celebró en 1918 la primera «misa comunitaria», como «misa recitada» o más bien «dialogada».

La juventud católica, arrastrada por el generalizado movimiento juvenil alemán, primero en el *Quickborn*, bajo la guía de Romano Guardini, luego en el movimiento escolar *Neudeutschland* y finalmente en las asociaciones de jóvenes y en el *Sturmschar* de Ludwig Wolker (1871-1955), acogió con entusiasmo la nueva forma litúrgica. En la liturgia halló esta juventud el cumplimiento de sus anhelos de comunidad según una forma más esencial y auténtica, en la religión se encarnaba en símbolos sacros. A su vez, se ayudó del movimiento litúrgico, con su impulso vital y despreocupado, para vencer las resistencias, los abusos e incluso los recelos teológicos. Aquella práctica litúrgica que crecía y se desarrollaba de forma espontánea estuvo desde el principio acompañada y explicada por una teología que unía, a una investigación estrictamente científica — que no descuidaba los aspectos históricos y arqueológicos — la predicción y la piedad. Ejerció una considerable y permanente influencia en este campo de la formación litúrgica Romano Guardini (1885-1968), con sus libros *Vom Geist der Liturgie* (1918; *El espíritu de la liturgia*, Araluce, Barcelona [3]1965); *Liturgische Bildung* (1923), *Von heiligen Zeichen* (1927) y la introducción bíblico-teológica *Der Herr* (1937; *El Señor*, Rialp, Barcelona [6]1965). Aunque Guardini inducía con sus obras a la lectura y meditación de la Sagrada Escritura, contribuyó también en muy buena medida a que se tomara en serio el mundo y se le interpretara con los ojos de la fe. Profesor en Berlín, desde 1923, de «filosofía de la religión y visión católica del mundo», entendía esta última como «la unidad de aquella mirada que contempla desde la fe la realidad viviente».

Los textos del ordinario de la misa, editados por las tres asociaciones antes mencionadas, para facilitar la oración en común de la misa comunitaria, constituyen un buen ejemplo de la creciente

3. R. SCHUMAN, *Ein Blatt dankbarer Erinnerung*, en LJ 9 (1959) 194.

experiencia litúrgica y religioso-pedagógica. El *Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der heiligen Messe* (Ejercicio devoto para la celebración comunitaria de la santa misa), editado por Guardini en 1920, añadía al texto paráfrasis explicativas. La *Missa*, editada en 1924 por el padre Joseph Kramp (1886-1940) para uso de la liga *Neudeutschland*, daba ya los textos de toda la misa, desde el introito hasta el último evangelio (con la única excepción del canon), de forma que se pudieran recitar en voz alta, sin hacer distinción entre lo que se consideraba oración pública del celebrante y de la comunidad y lo que era oración privada del sacerdote. Este librito era indicio de un primer desbordamiento, que opinaba que el carácter comunitario de la misa se expresaba en el hecho de que todos lo rezaban todo. De ahí derivaba el riesgo de reducirlo todo a un ejercicio vacío en voz alta, suministrando excelentes argumentos a los críticos. El *Kirchengebet* (Oración de la Iglesia), editado en 1928 por Ludwig Wolker, hizo suyos, sobre todo en las ediciones posteriores, los nuevos conocimientos, y se preguntaba, por consiguiente, qué oraciones competen al sacerdote, al lector o la comunidad, y cuáles deben ser recitadas en voz baja. Las traducciones del *Kirchengebet*, cuyas ediciones alcanzaron millones de ejemplares, fueron aceptadas en las reelaboraciones de los libros de oración diocesanos.

Este camino del movimiento litúrgico hacia las comunidades de base fue recorrido también, en el espacio lingüístico alemán, por el *Volksliturgische Apostolat* de Klosterneuburg de Viena, dirigido por Pius Parsch (1884-1954). Sirviéndose de una imprenta propia, Parsch editó los textos de la liturgia dominical (25 millones de ejemplares hasta 1930) «para acercar al pueblo sencillo al culto de la Iglesia». Expuso el auténtico sentido de la liturgia, como nueva forma de piedad cercana a la Biblia, en libros como *Das Jahr des Heiles* (1923, [14]1952-58 [3 vols.]), *Lernt die Messe verstehen* (1931) y en las revistas «Bibel und Liturgie» (1926ss) y «Lebe mit der Kirche» (1928ss).

«Liturgia popular y pastoral» fueron también los puntales en que se apoyaba la comunidad de trabajo de los párrocos de las grandes ciudades, como Georg Heinrich Hörle (1889-1942) en Francfort, Konrad Jacobs (1874-1931) en Mülheim del Ruhr, Joseph Könn en Colonia (1876-1960) y el Oratorio de San Felipe Neri,

fundado en Leipzig en 1930. Partiendo del axioma de que toda participación debe hacerse a tenor de las posibilidades de los participantes, se buscaba una celebración de la misa y un rezo del breviario que tuviera en cuenta tanto a la liturgia como a la comunidad. Se llegó así a la «oración cantada en la misa» y al «prefacio alemán», en el que daba a los textos en alemán una adecuada melodía. Aquí, el celebrante, los monaguillos, el coro y los fieles desempeñaban las secciones litúrgicas que les correspondían.

Con esta distribución de los papeles, se eliminaba también el peligro de una especie de participación activista y se marcaban, dentro de la celebración litúrgica, los momentos en los que cada uno, celebrante o fiel de la asamblea, o bien escuchaba, o bien asentía en silenciosa unión, ya a la acción común ya a la voz del sacerdote. Pero si bien la piedad litúrgica ampliaba la oración, a veces estrecha y egoísta, introduciéndola en los propósitos de la Iglesia, transportándola en el movimiento que, a través de Cristo, lleva, en el Espíritu Santo, al Padre, no es, con todo, un sustitutivo de la oración «en la alcoba», es decir, del encuentro íntimo de cada persona con Dios. Si la oración comunitaria no ha de reducirse a un correr en el vacío, carente de vigor, debe promover la oración meditativa y «personal». Hasta el momento actual, no se ha conseguido aún, de forma plena y satisfactoria, esta integración de la oración pública comunitaria y de la oración individual. Así lo indica ya la misma dificultad de la terminología, pues ni a esta última oración debería llamársela privada, ni la primera debería ser impersonal. No basta simplemente con que el orante litúrgico preste sus labios a la alabanza de Dios en la Iglesia. En los años treinta se registraron vivas controversias sobre estos puntos.

Exageraciones, unilateralismos y caprichos de algunos círculos demasiado entusiastas del movimiento litúrgico, dieron pie a una crítica preocupada y apasionada, tal como se expresó, por ejemplo, en el temperamental libro del misionero popular M. Kassiepe *Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart* (Errores y rodeos en la vida piadosa del presente, 1939) y en *Sentire cum Ecclesia* de A. Doerner (1941). Pero no se produjo un «cortocircuito autoritario», frente al que prevenía R. Guardini en 1940, en su *Wort zur Liturgischen Frage* (Una palabra sobre la cuestión litúrgica), en forma de carta al obispo Stohr. Al contrario, los en-

frentamientos hicieron que los obispos alemanes prestaran atención a los esfuerzos litúrgicos, de modo que pudo darse el paso que iba del movimiento litúrgico a una renovación litúrgica dirigida por la jerarquía. La conferencia episcopal nombró en 1940 una ponencia litúrgica, encabezada por los obispos Albert Stohr y Simon Konrad Landesdorfer, y una comisión litúrgica compuesta por especialistas tanto de la ciencia litúrgica como de su práctica. De sus trabajos nacieron en 1942 las directrices para la configuración litúrgica de los servicios religiosos parroquiales.

Amenazó con provocar una nueva crisis el *Promemoria,* que el arzobispo de Friburgo de Brisgovia, Conrad Gröber, elevó el 18 de enero de 1943 a la Curia romana y a sus hermanos en el episcopado [4]. Entre los 17 puntos que «sembraban inquietud», se enumeraban la amenaza de escisión entre el clero, una «mística de Cristo que se desbordaba hasta extremos inquietantes», como consecuencia de una interpretación exagerada de la doctrina del cuerpo místico de Cristo, la excesiva insistencia en la doctrina del sacerdocio general de los fieles y en la tesis del «sacrificio del banquete y el banquete del sacrificio», el «énfasis excesivo de lo litúrgico», el intento de hacer obligatoria la misa comunitaria y la utilización del alemán en la misa. «¿Podemos los obispos alemanes — así concluía Conrad Gröber — y puede Roma guardar silencio ante estos hechos?» Aquel memorial se cruzó con una carta del cardenal secretario de Estado, Maglione, que llegó a manos del presidente de la conferencia episcopal, cardenal Bertram, el 11 de enero de 1943. En ella se lamentaba Maglione de los ataques desencadenados por los representantes radicales del movimiento litúrgico, pedía un informe sobre los mismos y hacía una serie de sugerencias para promover los aspectos positivos de este movimiento.

En la respuesta de los obispos de Alemania occidental, de 8 de abril de 1943, a las preguntas romanas, se percibe claramente hasta qué notable punto se habían convertido las celebraciones de la liturgia, en la época del nacionalsocialismo y de la guerra, en fuente de fortaleza. «Hace ya diez años que el catolicismo alemán se halla sujeto a una situación anormal. Un clero activo y joven y una juventud católica no menos activa e impulsada por la fe, se ven cada vez más directamente oprimidos desde todos los frentes. [...] A esto se añade el hecho de que los celosos jóvenes sacerdotes intentan, por encima de todo, poder dar a la juventud, al menos en los recintos eclesiásticos, una conciencia y una vivencia de comunidad, para mantenerlos unidos a la Iglesia y profundizar y fortificar de este modo su fe» [5].

El 10 de abril de 1943, envió el cardenal Bertram un extenso informe a Roma sobre el origen del movimiento litúrgico, las formas de participación de la comunidad en la misa — incluido el prefacio en alemán como «misa cantada a una con el canto popular en lengua alemana» — y sobre los «errores y defectos del movimiento litúrgico». La encíclica de Pío XII *Mystici corporis* constituía una toma de posición, siquiera indirecta, respecto de los puntos controvertidos, porque en ella el papa admitía la concepción de la Iglesia que propugnaba el movimiento litúrgico y definía las nuevas ideas sobre la sagrada liturgia como causa de una más profunda consideración de las riquezas de Cristo en la Iglesia.

Maglione remitió al cardenal Bertram la decisión romana el 24 de diciembre de 1943. En ella se alababan los frutos religiosos y pastorales del movimiento litúrgico, se prevenía frente a innovaciones caprichosas y se alentaban los deseos, expuestos por Bertram, respecto de las formas de la misa, así como los trabajos para la confección de un ritual en alemán. Se exhortaba también a los obispos a tomar en sus manos la dirección del movimiento. La encíclica sobre la sagrada liturgia *(Mediator Dei,* de 20 de noviembre de 1947) ponía el punto final al examen romano y constituía el punto de partida de la reforma litúrgica promovida por la Curia. En esta encíclica, Pío XII hacía suyo el lema de una «participación activa y personal». La liturgia es «el culto público, que nuestro Redentor, cabeza de la Iglesia, tributa al Padre celestial y que la sociedad de los fieles tributa a su fundador y, por él, al eterno Padre (...) Ella constituye el culto público e íntegro del Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, de la cabeza y de sus miembros» [6].

4. TH. MAAS-EWERD, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland. Studien zu den Auseinandersetzungen um die «Liturgische Frage» während des Zweiten Weltkrieg auf Grund bisher unveröffentlichter Dokumente,* Ratisbona 1977; F KOLBE, *Die Liturgische Bewegung,* Aschaffenburgo 1964, 72-75.

5. TH. MAAS-EWERD, ibid.

6. AAS 39 (1947) 521-595, 528s.

En 1946-47 se nombró una comisión romana para la reforma de los libros litúrgicos. Los obispos alemanes crearon un centro de trabajo en el Instituto litúrgico de Tréveris. Similares instituciones surgieron en otros países, por ejemplo el Centre de Pastorale liturgique de París. Junto a los congresos litúrgicos de Francfort (1950), Munich (1955) y Asís (1965) celebraron también reuniones de estudios internacionales. La Congregación de Ritos aprobó en 1950 el ritual alemán; siguió, en 1951, la nueva ordenación de la liturgia de las vísperas de pascua y, en 1955, la de toda la semana santa. Se suavizó considerablemente la disciplina del ayuno eucarístico (1952-57), abriendo así el camino hacia la permisión general de las misas vespertinas. Incluso después de la convocatoria del Concilio, y aunque en principio quedaba reservada a esta magna asamblea la reforma general de la liturgia, se llevó a cabo, en 1960, una reforma de las rúbricas del breviario y de la misa, que introducía una simplificación y estaba encaminada a un cumplimiento más auténtico y racional de los ritos y las plegarias. Todos estos pasos previos permiten comprender fácilmente que la constitución sobre la sagrada liturgia fuera la primera que pudo someterse a la discusión de los padres conciliares y que pudieran avanzar también rápidamente las remodelaciones litúrgicas postconciliares. El concilio hizo posible la participación activa de la comunidad, promovida por los papas Pío X, Pío XI y Pío XII, de forma tal que superaba las más atrevidas esperanzas, e hizo suyos, de este modo, ampliándolos a la Iglesia universal, los propósitos del movimiento litúrgico (cf. cap. IV). Mientras tanto, este movimiento se había extendido a otros países europeos (España: abadía de Silos y, en Cataluña, Montserrat) y de América (abadía de St. John, Minnesota), donde adquirió ciertos rasgos ético-sociales.

Nueva conciencia de la Iglesia y movimiento bíblico

El movimiento litúrgico era la expresión de una nueva conciencia de la Iglesia del mismo modo que, a la inversa, las fiestas de la liturgia permitían una vivencia enteramente nueva de la Iglesia como comunidad o asamblea de los creyentes. Ya en 1921 había anunciado Romano Guardini, en su exposición *Vom Sinn der Kirche:* «Se ha puesto en marcha un proceso religioso de incalculables consecuencias: la Iglesia despierta en las almas» [7]. Frente al individualismo y el subjetivismo religioso, afirmaba: «La vida religiosa no procede ya sólo del yo, sino que despierta también en el polo opuesto, en la comunidad, formada y objetiva» (pág. 13).

En realidad, habría cabido esperar que una juventud que, en nombre de la verdad y de la propia responsabilidad, se rebelaba contra los convencionalismos y las pretensiones de autoridad de la sociedad burguesa, rechazaría a la Iglesia, con sus extrañas leyes y sus rígidas instituciones. Ocurrió lo contrario: en la liturgia de la Iglesia descubrieron amplios círculos de la juventud una expresión viva y una confirmación de sus anhelos de comunidad y, al mismo tiempo, corrección y apoyo en su figura, firme y ya dada de antemano. No se vivía ya la Iglesia como institución, como instrumento de salvación, sino como fruto de la salvación, como comunidad de vida y de amor, cuyo centro y fundamento es el mismo Cristo. «Cristo, el Señor, es el yo propio de la Iglesia» [8]. Él es la cabeza y los cristianos tienen vida y salvación como miembros de su cuerpo. Se contemplaba a la Iglesia, ante todo, como *Corpus Christi mysticum.* Si hasta entonces, y sobre todo en el siglo XIX, el católico veía en la Iglesia algo así como una persona colectiva de la que él formaba parte, de la que era seguidor e hijo, a la que defendía y amaba, en la que creía, ahora la contempla como una comunidad en la que cree y de la que es miembro. El cristiano no está frente a la Iglesia, sino en ella: «Nosotros somos la Iglesia», se oía decir en numerosos discursos y profesiones. Entrega a la Iglesia, o, por mejor decir, en la Iglesia, no significa ya enajenación, sino encuentro de sí mismo: «Soy persona cristiana en la misma medida en que soy miembro de la Iglesia, y la Iglesia vive en mí. Si le hablo, no digo, en una comprensión profunda, "tú" sino "yo"» [9].

De este modo, podía entenderse y hasta experimentarse a la Iglesia como principio vital, no ya tanto como legisladora, sino más bien como fuente de energía y en mutuo compromiso a favor

7. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche,* Maguncia 1922, 1.

8. Karl Adam, en el libro *Das Wesen des Katholizismus,* cuya primera edición apareció en 1924. La edición 13.ª es de 1957; versión castellana: *La esencia del catolicismo,* Araluce, Barcelona ³1965.

9. Ibid. 33

del prójimo, como motivo de los esfuerzos éticos y ascéticos. En este sentido, son muy significativos los títulos de algunos libros, como *Der mystiche Leib Christi als Grundprinzip der Askese* (El Cuerpo místico de Cristo como principio básico de la ascesis, 1936) de F. Jürgensmeier o *Morale et Corps mystique* (1937) de E. Mersch. De hecho, se pretendía pasar de una doctrina de los pecados casuista e individualista a una doctrina de las virtudes como mensaje del seguimiento de Cristo. Esta orientación tenía el *Handbuch der katholischen Sittenlehre* (Manual de moral católica, 1931-37) de Fritz Tillmann (1874-1935), procedente del campo exegético, con sus volúmenes dedicados a la «idea del seguimiento de Cristo» y «la realización del seguimiento de Cristo».

Aquel conocer a Cristo, aquel salir a su encuentro no en la diluida versión de la teología neoescolástica o de los catecismos, sino directamente en la Sagrada Escritura, fue posible gracias al movimiento bíblico. La piedad cristocéntrica fue despertada y profundizada a través del texto del Nuevo Testamento (traducciones alemanas: J. Ecker [1951], *Biblia Keppler* [1915, reelaborada por P. Ketter], K. Rosch [1921], R. Storr [1926], F. Tillmann [1925-1927]) y por una serie de vidas de Jesús con fundamento científico, como *L'Évangile de Jésus-Christ*, de M.-J. Lagrange (1928), *Jésus-Christ, sa personne, son message*, de L. de Grandmaison 1928), *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ*, de J. Lebreton (1931), *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel*, de F.M. Willam (1933; versión castellana: *La vida de Jesús en el país y pueblo de Israel*, Madrid 1935), *Christus unser Bruder*, de K. Adam (1926; versión castellana: *Cristo nuestro hermano*, Herder, Barcelona 1958, ^{7}1979), *Jesus Christus* (1933; versión castellana: Herder, Barcelona 1957, ^{7}1973), y *Der Herr* (1937, versión castellana: *El Señor*, Rialp, Madrid ^{6}1965), de Guardini y otras muchas. «Configurar la vida en Cristo» era el programa de la juventud católica. Jesús, con una humanidad no disminuida en su divinidad, era el modelo; el *Christus totus*, el Cristo que seguía vivo como Iglesia, fue el fundamento de la propia vida y del amor al prójimo. Prescindiendo de la oposición entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, se consultaba directamente el texto de los evangelios, tanto en las lecturas privadas de la Escritura como en los círculos bíblicos, se procuraba, siguiendo el estilo de los ejercicios

ignacianos, representarse las escenas, situaciones y personajes en ellos descritos y descubrir su aplicación a la vida personal. Prototipo de este modelo de trabajo bíblico fue el libro de Martin Manuwald, S.I., *Christuskreise. Der Jugend und ihren Führern* [10].

La Acción católica

A la nueva conciencia de la Iglesia difundida en amplios círculos de seglares y a su concepción de que se puede ser miembro vivo del Cuerpo de Cristo si se lleva adelante y se transmite la corriente de vida, respondía, por parte de los pontífices, la llamada al apostolado de los seglares, a la Acción católica. A comienzos de su pontificado, puesto bajo el lema de «La paz de Cristo en el reino de Cristo», invitó Pío XI —aludiendo al sacerdocio general de todos los fieles— a «un diligente trabajo para la ampliación y renovación del reino de Cristo» [11]. En una carta al cardenal Bertram, de 13 de noviembre de 1928, y en otras varias ocasiones, definió la Acción católica como «participación de los seglares en el apostolado jerárquico» [12].

La Acción católica es un «movimiento social», con el objetivo de «promover el reino de nuestro Señor Jesucristo y, de este modo, transmitir a la sociedad humana el supremo de todos los bienes». Mediante su participación en el apostolado jerárquico, los católicos deben alcanzar aquel estado que les permita «difundir por doquier los principios de la fe y de la doctrina cristianas, defenderlos con vigor e implantarlos tanto en la vida privada como en la pública» [13]. El papa contemplaba a la Iglesia ante todo como el reino de Dios en la tierra. A esta idea respondió la institución de la fiesta de Cristo rey en el año jubilar de 1925. El reino de Cristo se basa en el derecho innato de su naturaleza humano-divina y en el derecho adquirido mediante su obra redentora. Sólo en el reconocimiento de su realeza, tanto en la vida privada como en la pública, puede hallar paz un mundo desvalido y enemistado.

10 Nuremberg 1930
11 AAS 14 (1922) 695
12 AAS 20 (1928) 385
13 Ibid

«La peste de nuestra edad — acentuaba el papa en su encíclica *Quas primas*, dedicada a la institución de la fiesta de Cristo rey — decimos ser el que llaman laicismo, con sus errores y criminales intentos...» Los católicos «no tienen ni la posición social ni la influencia [...] que propiamente les corresponde y en la única que permite mantener en alto la antorcha de la verdad». A esta nociva circunstancia atribuía el pontífice «la indiferencia y el temor de los buenos, que rehúyen la lucha o le oponen una débil resistencia. [...] Pero cuando los fieles comprendan que deben luchar bajo las banderas de Cristo rey con valor y perseverancia, entonces procurarán, con celo apostólico, hacer volver al Señor las almas alejadas e ignorantes, y se esforzarán por conservar incólumes sus derechos» [14].

La organización de la Acción católica bajo la firme y estricta dirección de la jerarquía venía fuertemente condicionada por la situación de la Iglesia de Italia bajo el régimen fascista. Este modelo político no estaba dispuesto a conceder a la Iglesia más que un reducido margen de libertad para su acción en el mundo, mientras que reclamaba para sí, sobre todo, la educación de la juventud. Tras la firma de los pactos Lateranenses, se produjo una crisis a consecuencia de las pretensiones totalitarias del fascismo. En su enérgica encíclica *Non abbiamo bisogno*, de 29 de junio de 1931 [15], rechazó el papa los ataques contra la Acción católica, cuyo carácter apolítico había quedado bien fijado ya en el artículo 43 del concordato, y se pronunció en contra de la absolutización del Estado. Con todo, el 2 de septiembre de 1931 se llegó a un acuerdo, según el cual las asociaciones juveniles católicas debían anexionarse a la organización estatal *(Balilla)*, aunque conservando sus propios capellanes y recibiendo su propia educación religiosa. En cambio, la Acción católica podría seguir sus actividades libre e independientemente. Su carácter netamente religioso y su dependencia inmediata respecto de la jerarquía deberían quedar bien aseguradas mediante su articulación en parroquias y diócesis y la estructuración según «estamentos naturales», no profesionales.

Pero este modelo no pudo llevarse a la práctica o tropezó con graves resistencias en países que, como Alemania, habían conse-

14. AAS 17 (1925) 606.
15. AAS 23 (1931) 285-312.

guido poner en marcha, desde hacía varios decenios y dentro del espacio de libertad de la Iglesia, toda una serie de asociaciones profesionales, que veían ciertamente en el apostolado un elemento esencial de su labor cristiana, pero que habían conseguido una relativa independencia frente a los obispos y habían desempeñado tareas y adoptado decisiones que no estaban bajo el mandato inmediato de la jerarquía. Aceptaron, pues, en sus programas y en sus trabajos, la idea de la Acción católica y del apostolado como una labor en pro del reino de Cristo rey, pero sin introducir modificaciones esenciales en la estructura de sus propias asociaciones.

En Bélgica y Francia la Acción católica adquirió una fisonomía propia como organización especializada, es decir, dirigida a determinados grupos profesionales: juventud obrera, juventud campesina, juventud estudiantil. En Bélgica, el sacerdote Joseph Cardijn (1882-1967, desde 1965 cardenal) [16] fundó, en 1924-25, como prolongación de la ya existente *Jeunesse syndicaliste*, la *Jeunesse ouvrière chrétienne* (JOC), calurosamente saludada por Pío XI. En Francia se aceptó en 1926 el modelo belga y, a partir de 1945, se expandió por todo el mundo. En Alemania occidental, una vez finalizada la segunda guerra mundial, no hubo al principio una opinión unánime sobre si el trabajo en torno a las asociaciones debía llevarse a cabo — como se había hecho, un poco a la fuerza — a partir de las parroquias y según los estamentos naturales (juventud masculina y femenina, asociaciones de hombres y mujeres) o si sería mejor diferenciarlas por profesiones (asociaciones de trabajadores, sociedades recreativas, asociaciones de campesinos, el *Neudeutschland*, las asociaciones de universitarios, etc.). La mayoría se inclinaba por esta segunda solución. La *Christliche Arbeiterjugend* (CAJ, Juventud Obrera Cristiana) fue, en el fondo, la única fundación nueva, en razón de su organización y de sus métodos de trabajo. Se inició en 1947 [17] y actuó, siguiendo el movimiento de la JOC, por ramas separadas de juventud masculina y femenina. La instrucción dada a los afiliados seguía el principio de «ver, juzgar, actuar». Al joven trabajador debe enseñár-

16. J. CARDIJN, *Was ist die CAJ?* Essen ³1955; idem, *Die Schicksalsstunde der Arbeiterschaft*, Essen 1955.
17. J. ANGERHAUSEN, *Die Christliche Arbeiter-Jugend, die deutsche CAJ*, en TThZ 63 (1954) 280-288; J ANGERHAUSEN - M. MEERT, *CAJ, Weg der Umkehr*, Essen 1957.

sele a ver la realidad concreta de su vida, a juzgarla a la luz de la fe católica y a configurarla según esta fe. El CAJ se interesaba básicamente por la formación —a través de ejercicios y de asambleas de estudios sociopolíticos— de un sólido núcleo de paladines, henchidos de espíritu misionero. De acuerdo con esta idea, surgió, para la juventud estudiantil, la *Jeunesse étudiante chrétienne* (JEC) y para la juventud campesina la *Jeunesse agricole chrétienne* (JAC).

Ante la pluralidad de formas de apostolado seglar exigidas por la inmediatez, la intensidad y las multiformes situaciones concretas, Pío XII se vio en la precisión de ampliar el concepto de Acción católica y de distinguir diversas formas de organización y diversos grados de dependencia respecto de la jerarquía. De las congregaciones marianas afirmó en la constitución apostólica *Bis saeculari*, de 27 de septiembre de 1948, que podían ser llamadas «con pleno derecho Acción católica, bajo la guía y la asistencia de la santísima virgen María» [18]. Si Pío XI había hablado de la participación de los seglares en el apostolado jerárquico, Pío XII prefería hablar de colaboración, cooperación o ayuda [19]. A tenor de la encíclica *Mystici corporis*, de 29 de junio de 1943, Cristo pide ayuda a sus miembros. «Un misterio verdaderamente estremecedor (...) a saber, que la salvación de muchos depende (...) de la cooperación que pastores y fieles (...) deben prestar» [20].

En su alocución al primer congreso mundial del apostolado seglar católico, el 14 de octubre de 1951, insistía el papa en que la dependencia del apostolado seglar respecto de la jerarquía admitía diversos grados: el más íntimo sería el de la Acción católica: «Es un instrumento en manos de la jerarquía y debe ser en cierto modo como la prolongación de su brazo. En razón de su misma naturaleza, se halla sujeta a la guía de los pastores supremos de la Iglesia. Otras obras organizadas —e incluso no organizadas— del trabajo del apostolado de los seglares pueden gozar de mayor campo de libre iniciativa, según los objetivos que cada una de ellas persiga» [21].

18. AAS 40 (1948) 393-402.
19. Discurso de Pío XII a la Acción católica italiana, 4-9-1940, en AAS 32 (1940) 362.
20. AAS 35 (1943) 213.
21. AAS 43 (1951) 789.

Como el propio pontífice afirmó con ocasión del segundo congreso mundial del apostolado seglar (1957), la Acción católica —entendida como organización— no puede reclamar para sí ningún monopolio, aunque lleva el distintivo de un apostolado oficial de los seglares. Al apostolado de la oración, de la profesión y del testimonio de la vida, puede considerarse como apostolado de los seglares, en un sentido amplio. Pero, aparte esto, existe otro apostolado libre, de individuos o grupos, que se ponen a disposición de la jerarquía y a los que se encomiendan ciertas tareas para una ocasión concreta o por tiempo indeterminado. Se daba aquí el riesgo de que el apostolado de los seglares fuera reducido a unas tareas que se le presentan a la Iglesia misma o que los seglares pueden desempeñar como «brazo alargado de la jerarquía», mientras que quedarían fuera del campo de consideración las tareas propiamente seculares de interpretación, guía y santificación del mundo. El decreto conciliar sobre el apostolado de los seglares intentó atajar este peligro al insistir, entre otras cosas, en que «los seglares ejercitan el apostolado tanto en el mundo como en la Iglesia, lo mismo en el orden espiritual que en el temporal» (n.º 5). Según la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, «es de suma importancia, sobre todo allí donde existe una sociedad pluralista, tener un recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia, y distinguir netamente entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan en nombre de la Iglesia en comunión con sus pastores» [22].

El movimiento de los ejercicios espirituales

Si, en opinión de Pío XI, el objetivo primario de la Acción católica consiste en formar tan firmemente la conciencia de los creyentes que sean capaces de dar soluciones cristianas a los múltiples problemas que surgen por doquier, en todo momento y en cualquier situación de la vida privada o pública, es indudable que los ejercicios espirituales de san Ignacio constituían el medio ideal

22. Art. 76; cf. *Lumen gentium* 36.

para la consecución de esta meta [23]. Efectivamente, el objetivo de los ejercicios ignacianos es encauzar la santidad personal, fundamentada en el espíritu y en la vida de apostolado, hacia la santificación de los demás.

En el siglo XX creció vertiginosamente el número de personas que hacían ejercicios espirituales. Mientras que hasta el siglo XIX habían sido de hecho un monopolio de los jesuitas, ahora los practicaban y dirigían también otras órdenes religiosas, modificándolos a veces en parte para acomodarlos a su propia espiritualidad. A partir de la asamblea de ejercicios espirituales de Innsbruck (1922), de la constitución de Pío XI *Summorum Pontificum* [24] de 25 de julio de 1922 y de su carta circular de 20 de diciembre de 1929 para la promoción de los ejercicios [25], puede hablarse ya de un movimiento de ejercicios espirituales. Pío XI definía como la más grave enfermedad de la época «la constante y apasionada extraversión hacia el mundo exterior» y «la insaciable codicia de riquezas y placeres», que impiden al hombre pensar en las verdades eternas y en Dios, fundamento y fin último del hombre. Los ejercicios espirituales están llamados a crear un espacio y un tiempo de tranquila reflexión. Particular alegría daba al pontífice el hecho de que tomaran parte en los ejercicios los grupos de Acción católica. «Son numerosos los que participan, para estar mejor equipados y mantenerse a punto para librar las batallas del Señor. Encuentran así no sólo apoyo y sostén para plasmar en sí mismos plenamente el ideal de la vida cristiana sino que, además, no raras veces oyen en su corazón una misteriosa llamada de Dios, que les invita al servicio sagrado y a la promoción de ganancias espirituales del prójimo y les mueve de este modo al ejercicio de un apostolado total» [26].

Los jesuitas solos dirigieron en un año (1936) 16 043 tandas de ejercicios, con 680 788 ejercitantes. A esta cifra deben añadirse otras 631 tandas en países de misión, con 24 225 ejercitantes [27]. En Alemania en 1955 hicieron ejercicios espirituales 109 000 hombres, mujeres y jóvenes [28]. Después de la segunda guerra mundial fueron ya sistemáticamente promovidos por los centros pastorales y se convirtieron en una sección muy cultivada de la pastoral especializada.

Aunque en su origen los ejercicios se orientaban hacia la conversión de la vida, hacia la gran decisión (H. Rahner) del hombre adulto, posteriormente la pastoral juvenil los desarrolló para transformarlos en días de reflexión (días de retiro), dándoles una forma adecuada a la mentalidad y a la situación de los jóvenes y de los alumnos, para ejercitar la vida del espíritu y profundizar la fe. Según Ludwig Esch, S.I. (1883-1956), que entre 1919 y 1951 dio ejercicios a 54 884 personas (estudiantes y sacerdotes principalmente), estos ejercicios transmiten «un nuevo *fortalecimiento* en el buen camino, una *magnanimidad* en los objetivos, una mayor *claridad* sobre sí mismo y sobre el entero mundo de la fe y, a una con ello, también una más profunda *alegría*» [29].

Transformación de la piedad eucarística

Tanto el movimiento litúrgico como la orientación hacia la Biblia se reducían, en sus orígenes, a pequeños círculos de jóvenes y universitarios. Hasta 1930, no llegó a las comunidades parroquiales la onda de las nuevas tendencias. La amplia masa del pueblo católico seguía siendo impulsada por las grandes corrientes de la piedad tradicional del siglo XIX, que vivía y se expresaba en el culto eucarístico, en la devoción al corazón de Jesús, en la piedad mariana y en el culto a los santos. Con todo, la situación se caracterizaba por el hecho de que lo viejo iba siendo desplazado poco a poco por lo nuevo, consiguiendo así una profundización y una vuelta a los puntos centrales y esenciales. Así se echaba de ver, sobre todo en la piedad eucarística, que, hasta finales del siglo XIX, se había venido reduciendo casi exclusivamente al culto de adoración y que luego, a favor del movimiento eucarístico desembocó en la comunión frecuente y, tras su unión con el movi-

23. Así también el decreto sobre el apostolado de los seglares del concilio Vaticano II, 20.
24. AAS 14 (1922) 420-422.
25. *Mens nostra*, en AAS 21 (1929) 689-706.
26. AAS 21 (1929) 689-706, 691, 701.
27. H. Becher, *Die Jesuiten. Gestalt und Geschichte des Ordens*, Munich 1951, 400.
28. HK 11 (1956-1957) 73s.
29. L. Esch, *Neue Lebensgestaltung in Christus*, Wurzburgo 1952, ²1959, 296; E. Holzapfel - L. Esch, *Ein Leben für die Jugend*, Wurzburgo 1963.

miento litúrgico, redescubrió a la eucaristía como sacrificio de acción de gracias, que celebra el Señor con su Iglesia y en el que se inserta plenamente el cristianismo mediante su participación en el banquete sacrificial.

La teología dogmática solía tratar el sacramento del altar en tres secciones diferentes, aisladas entre sí: 1.ª la presencial real de Cristo en la eucaristía, cuya consecuencia era el culto de adoración; 2.ª la eucaristía como sacramento, es decir, la comunión; 3.ª la eucaristía como sacrificio [30]. Para la piedad, el elemento determinante era la presencia de Cristo en el sagrario, o en la custodia. La misa se contemplaba básicamente como el medio para la creación de la presencia sacramental, de tal suerte que la atención se centraba en el punto exacto de la consagración o transubstanciación. E incluso este acontecimiento quedaba a veces relegado a un segundo plano, cuando por ejemplo, con ocasión de especiales solemnidades, se celebraba la misa ante el Santísimo expuesto. Entonces, resaltaba en el primer plano esta presencia, por ejemplo mediante la genuflexión inicial, antes de que se hiciera presente el Señor que se ofrecía bajo las especies de pan y vino y de que la comunidad pudiera, por él, con él y en él, presentarse ante el Padre.

Ciertamente, ya Pío X había invitado, en 1903, a los fieles a beber el espíritu cristiano «en la fuente primera y genuina», a saber, «mediante la participación diaria de los santos misterios y en la oración pública y oficial de la Iglesia» (utilizando así un lema que haría suyo el posterior movimiento litúrgico) [31]. Pero en su decreto *Sacra Tridentina synodus* de 1905 [32] sobre «la comunión diaria» y en el decreto sobre las primeras comuniones, *Quam singulari*, de 1910, no abordó el tema de la conexión entre la misa y la comunión, y analizó aisladamente el tema del valor y la significación de la comunión temprana y frecuente. Así, el «movimiento eucarístico» por él iniciado se convirtió en «movimiento de la comunión» [33], con su dinámica y desarrollo propios, independiente del movimiento litúrgico y, en algunos aspectos, incluso con efectos paralizadores sobre el mismo. De hecho, el movimiento de la comunión frecuente no dio el paso hacia una visión de conjunto de la celebración de la misa y la comunión. La promoción de la comunión frecuente y hasta diaria contribuyó de hecho, y a largo plazo, de acuerdo con los deseos del pontífice [34], a que el culto de adoración no siguiera ocupando el primer puesto dentro de la piedad eucarística y suavizó también los lazos, hasta entonces muy estrechos, entre la confesión y la comunión. Pero se seguía la comunión contemplando aislada en sí misma: aislada del acontecimiento de la misa y aislada también en cuanto que, extendida como comunión, sólo tenía en cuenta la unión de cada creyente con Cristo, pero excluía de su campo de visión la comunidad de los comulgantes. Significativamente, en el decreto *Sacra Tridentina synodus*, no se hacía ninguna referencia a la *communio* como comunión o participación en el cuerpo de Cristo.

A esta concepción aislada de la comunión se debía que, a menudo, la celebración de la misa propiamente dicha quedara relegada a un segundo término respecto de la preparación inmediata para la recepción de la eucaristía y de la subsiguiente acción de gracias, para las que cada comulgante recurría a sus propias e individuales oraciones. Con la finalidad de dedicar más tiempo a la acción de gracias, muchas veces se recibía la comunión antes o después de la misa, para no retener a los que no comulgaban. La eucaristía se orientaba sobre todo a la formación del carácter ético-religioso de cada persona individual y se consideraba ante todo como «remedio para la liberación de las debilidades cotidianas y como preservación de los pecados mortales» [35].

Tampoco después de la primera guerra mundial se apreciaron cambios sustanciales en la situación. Todavía en 1928, un ponente del segundo congreso catequético de Munich pudo afirmar: «la sagrada comunión [...] no ha conseguido, a pesar del decreto sobre la comunión de Pío X, conquistar en la conciencia de los fieles el puesto que le corresponde según la liturgia» [36]. Sólo gracias a su

30. Así todavía L. Ott, *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1958, [5]1969, 15s.

31. Motu proprio *Tra le sollecituàini*, de 22-11-1903, en ASS 36 (1903-04) 331.

32. ASS 38 (1905-06) 400-409; *Quam singulari*, en AAS 2 (1910) 577-583.

33. Cf. H. Fischer, *Eucharistiekatechese und Liturgische Erneuerung*, Düsseldorf 1959, 11-24.

34. Según *Sacra Tridentina synodus*, el sentido de la eucaristía no es «en primera línea [...] tributar a Dios honor y adoración», ASS 38 (1905-06) 401; Rohrbasser 193.

35. *Sacra Tridentina synodus*, en ASS ibid.; Rohrbasser 193.

36. Citado por H. Fischer, *Eucharistiekatechese*, p. 45.

conexión y vinculación con el movimiento litúrgico, a comienzos de los años treinta, pudo el movimiento eucarístico llegar a una adecuada concepción teológica de sí mismo y alcanzar, en los años siguientes, una verdadera floración. Con sus esfuerzos en pro de una participación lo más activa posible de todos en el acontecimiento de la misa, el movimiento litúrgico contribuyó a que la comunión, como banquete sacrificial de una participación activa y consciente, quedara orgánicamente insertado en la acción sacrificial, hasta formar un todo con ella. En el decurso de esta evolución hacia una comprensión «orgánica» de la misa, la preparación para la comunión se fue situando cada vez más dentro de la celebración misma del sacrificio, y fue quedando cada vez menos referida a una devoción individual, que prescindía de la misa en sí. Los anteriores y denodados esfuerzos ascéticos, marcados por la preocupación de reunir las mejores condiciones o, como solía decirse, la mejor preparación para una comunión digna, cedieron cada vez más el paso a un talante piadoso menos complicado y más alegre en torno a la comunión y la misa, gracias a lo cual se fueron creando en creciente medida presupuestos más favorables para la recepción temprana y frecuente de la comunión.

Ahora ya no ocupaba el primer plano el sacramento consumado, es decir, la presencia sacramental del Señor bajo las especies de pan y vino y la adoración de su divinidad, sino la realización misma del sacramento, la fiesta o celebración en sí, en la que, en acción de gracias, se hace presente la entrega del Señor al Padre, se sacrifica y, en cuanto Mediador, nos lleva al Padre. Quedó superada la concepción demasiado estática de la eucaristía, y se acentuó más enérgicamente la eucaristía como acontecer, por ejemplo mediante la supresión de la exposición del santísimo Sacramento — de hecho contraria a las normas eclesiales — durante la celebración de la misa, o mediante la introducción de la costumbre, dos veces recomendada por Pío XII en la *Mediator Dei* (1947), de dar la comunión con las formas consagradas durante la celebración misma del sacrificio [37].

Sólo poco a poco fueron influyendo la nueva comprensión de la comunión y de la misa en la celebración de los congresos eucarísticos. Al igual que en épocas anteriores, en ellos seguía ocupando el primer puesto el culto de adoración, unido a una poderosa demostración de fe, de suerte que el punto central de todo congreso era la procesión eucarística, celebrada con el máximo esplendor. La creciente internacionalización de los congresos, presididos, a partir de 1906, por un legado pontificio, daba a aquellas celebraciones el carácter de un día mundial del *Corpus*.

Tras la primera guerra mundial, la serie de congresos se reanudó, con el de Roma de 1922. El desgarramiento a que se vio sometido el mundo durante la contienda puso en éste y en los siguientes congresos un nuevo acento: la sagrada forma fue venerada como el símbolo de la unidad entre los hombres y considerada como el único medio de llevar a los hombre a una vinculación permanente. Por deseo expreso de Roma, en adelante se celebraron congresos cada dos años: en 1928 en Sidney, en 1930 en Cartago, en 1932 en Dublín. El de Buenos Aires, en 1933, fue el primero celebrado en Iberoamérica. Siguieron el de Madrid en 1936 y el de Budapest en 1938. Nuevamente interrumpida por la guerra, la serie se reanudó en 1952, con la celebración del congreso de Barcelona. En este último se expresaba ya claramente la conexión entre el movimiento litúrgico y el eucarístico: el punto culminante no fue ya la gran procesión final, con celebraciones de misas y distribución de comuniones en conexión más o menos visible, sino que ahora el centro lo constituían las celebraciones comunitarias de la eucaristía.

Las nuevas ideas tuvieron su plena expresión y configuración en el congreso de Munich del año 1960, para el que Josef Andreas Jungmann resucitó el viejo concepto de la *statio*. Ya con ocasión del congreso eucarístico de Cartago de 1930, había llamado la atención Jungmann sobre la costumbre, muchas veces atestiguada en la Iglesia antigua, y especialmente acentuada en la iglesia de la ciudad de Roma durante la edad media, según la cual, con ocasión de determinados domingos del año o en días festivos, sobre todo en la época del ayuno, el obispo llevaba a cabo una liturgia peregrinante por las iglesias principales de la ciudad, para hacer así más visible la idea de la unidad del obispo, el clero y el pueblo.

Esta *statio urbis* — opinaba Jungmann — podría servir de mo-

37. AAS 39 (1947), ROHRBASSER 305 y 307.

delo para una *statio orbis* y la vivencia de la comunicación de la Iglesia en las celebraciones eucarísticas comunitarias debería convertirse en el punto culminante del Congreso eucarístico. La sugerencia de Jungmann, apenas sin eco en el Congreso de 1930, fue nuevamente asumida en la carta pastoral episcopal publicada con ocasión del congreso de 1960. Y así, la celebración comunitaria de la eucaristía, en la que se hacía experimentable y visible la Iglesia universal como cuerpo místico de Cristo, dio a este congreso su sello peculiar y acentuaba, con insuperable claridad, la primacía del acontecimiento sacrificial en unidad con el banquete del sacrificio, frente a la adoración contemplativa. A partir de este congreso, la idea de la *statio orbis* asumió el carácter de un «exponerse a la mirada», triunfalmente acentuado. Pero el acento no recaía ahora sobre la demostración, sino sobre la realización activa del sacrificio.

La orientación dada al congreso mundial muniqués siguiendo la idea de la *statio orbis* permitió al espíritu de la renovación litúrgica asumir, en lo sucesivo, figura y forma visible y sirvió también de preparación para la remodelación litúrgica llevada a cabo por el concilio.

Devoción al corazón de Jesús

La devoción al corazón de Jesús, que alcanzó en el siglo XIX un alto rango gracias a las exhortaciones de los papas, cubrió también en el siglo XX un amplio sector del campo de la piedad popular. Tuvo una vasta difusión la práctica de los primeros viernes de mes, consagrados al corazón de Jesús, unida a la comunión y a la oración por las intenciones del papa, mensualmente renovadas. Tanto el trabajo de los teólogos como las manifestaciones del magisterio estuvieron marcados por el esfuerzo de dar una sólida fundamentación teológica a este culto, mediante el recurso sobre todo a las sentencias de la Biblia y a la teología patrística. Se trataba de un trabajo tanto más urgente cuanto que era muy grave el peligro de caer en desviaciones de tipo *kitsch* y sentimentaloide, en un culto que tocaba tan de cerca las capas afectivas del ser humano.

Con la encíclica *Miserentissimus Redemptor* (1928), concedió Pío XI a la fiesta del corazón de Jesús el supremo rango litúrgico, dotado de formulario propio para la misa y de oficio también propio. Ante la miseria de los tiempos, la encíclica invitaba a la penitencia y la expiación, que «ocupaban siempre el primer puesto en la devoción al corazón de Jesús» (135). Con las disposiciones papales, se cerraba el primer capítulo de esta devoción y de su inserción en la liturgia. También la fundamentación teológica alcanzaba aquí un importante nivel, al intentar relacionar la mística del corazón de Jesús con la teología patrística y anclar esta devoción en los misterios salvíficos centrales.

La crisis mundial de los años treinta ofreció al pontífice una nueva ocasión para recomendar, en su encíclica del 3 de mayo de 1932, *Caritate Christi compulsi*, la devoción al corazón de Jesús como medio de salvación. Frente a las necesidades y miserias de los tiempos, el ateísmo y el odio — unido en el socialismo a la lucha por el pan cotidiano — contra toda religión, disponía el papa la celebración de cultos públicos de expiación en la fiesta del corazón de Jesús.

Con Pío XII, que ya en su encíclica inaugural hacía una referencia a la consagración de la humanidad al corazón de Jesús, alcanzaron los trabajos en torno a esta devoción un notable nivel, sobre todo en el aspecto teológico. Es cierto que también por esta época comenzaron a oírse dudas y objeciones, por ejemplo que esta piedad fomentaba una devoción de orientación meramente individualista lo que, atendida la creciente conciencia de comunidad en el ámbito de la Iglesia, debía por fuerza suscitar recelos. Para otros, ciertas representaciones pictóricas y escultóricas y ciertas formas de esta piedad resultaban poco menos que repulsivas. Otros, en fin, concedían que la devoción al corazón de Jesús tuvo su razón de ser histórica — como reacción contra el jansenismo frío y rigorista y como cristianización del subjetivismo del siglo XIX — pero se inclinaban más bien a negar la importancia de este culto para el siglo XX y no aceptaban la misión confiada al mismo. Hubo también quienes le acusaron de particularismo: se trataría de un elemento — es decir, el corazón — separado de la persona del Salvador, lo que dificultaba una visión unitaria.

Un intenso trabajo teológico, desarrollado sobre todo en torno a los años cincuenta, intentó salir al paso de estas dudas y dificultades, cada vez más difundidas y compartidas. Con este objetivo, se contempló, por ejemplo, el corazón desde su concepto o carácter total — que incluía el elemento físico a la par que el espiritual y anímico — acudiendo para apoyar la idea a sentencias bíblicas del Antiguo Testamento y del Nuevo.

«El corazón es — escribía Guardini, asumiendo ideas de Blaise Pascal — el espíritu en cuanto cercano a la sangre. [...] El corazón es el espíritu cálido y sensible por la sangre, pero que al mismo tiempo se eleva en la claridad de la visión, en la nitidez de la figura, en la precisión del juicio. El corazón es el órgano del amor [...] porque en el corazón lo experimentamos» [38]. Así, pues, el corazón de Jesús es el símbolo del amor del Redentor como amor al Padre y a los hombres. La consagración al corazón de Jesús significa dejarse aprehender por este amor de Jesús, en un amor y una consagración que deben manifestarse hacia el exterior en una vida de servicio y apostolado.

Como fruto y también como punto de partida de estos esfuerzos por conseguir una fundamentación teológica de la devoción al corazón de Jesús acorde con los tiempos aparecieron las afirmaciones de Pío XII en su encíclica *Haurietis aquas* de 15 de mayo de 1956. Este documento se enfrenta con los más diversos errores y con las erróneas interpretaciones e intenta — contra la minusvaloración de este culto, en cuanto que se apoyaba en una revelación privada — poner en claro que se trata de un culto que «puede verse ya en edades muy tempranas de la Iglesia, tiene en el evangelio un sólido fundamento y es celebrado a menudo por la tradición y la liturgia». Este culto, al que se califica de «la escuela más eficaz del amor a Dios», tiene una doble causa: la primera es que el corazón de Cristo, la parte más noble de la naturaleza humana, está hipostáticamente unido a la persona del Verbo divino; por consiguiente, debe tributársele el mismo culto de adoración con que la Iglesia venera a la persona del Hijo de Dios hecho carne. [...] La segunda causa deriva del hecho de que este corazón es, más que todos los restantes miembros de su cuerpo, una alusión natural o un símbolo de su infinito amor al género humano» [39].

38. R. GUARDINI, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935, 177.

La argumentación del papa, que se centra detalladamente sobre todo en sentencias bíblicas, desemboca en un toque de atención para advertir que, en el culto al corazón de Jesús, «no se trata de una más de las acostumbradas formas de piedad que cada cual puede, a su voluntad, posponer a otras formas o incluso estimar en poco, sino que se trata de un ejercicio de adoración de Dios, que puede llevar, como ningún otro, a la perfección cristiana. [...] Por consiguiente, todo aquel que minusvalore este gran regalo de Jesucristo a la Iglesia, hace algo peligroso y funesto y ofende al mismo Dios» [40].

A pesar de la promoción del culto al corazón de Jesús llevado a cabo por el magisterio de la Iglesia, parece estar desapareciendo cada vez más del mundo de la conciencia y de la vida de piedad del pueblo de la Iglesia. Este fenómeno no se debe tanto a causas teológicas, cuanto más bien históricas, insertas en la mentalidad y la sensibilidad de los tiempos. Una época que, como la nuestra, ve sobre todo en Jesús al «hombre para nosotros», debería de suyo tener amplia comprensión para un amor que se entrega a sí mismo y se consume por el prójimo. Pero verlo representado en el corazón sangrante de Jesús y venerarlo bajo estas formas, es algo que requiere sensibilidad para apreciar los símbolos. Y nuestro tiempo no la tiene.

PIEDAD MARIANA Y MARIOLOGÍA

La expansión del movimiento mariano desde el segundo tercio del siglo XIX se prolongó también en el siglo XX. Pío XI y Pío XII mantuvieron la misma línea de promoción de la piedad mariana que cultivaron sus predecesores. Esta piedad recibió un poderoso impulso en el pueblo creyente debido a las apariciones de María, sobre todo la concedida a tres niños portugueses en Fátima (Portugal), el año 1917. Esta última, así como las apariciones en los lugares belgas de Beauraing (1932-1933) y Banneux (1933), obtu-

39. AAS 48 (1956) 316.
40. AAS 48 (1956) 346.

vieron la aprobación de la Iglesia [41] y se convirtieron en centro de activas peregrinaciones. En Fátima, María pidió sobre todo el rezo del santo rosario para la paz del mundo, la consagración de Rusia a su inmaculado corazón y la comunión expiatoria de los primeros sábados de mes. Pío XII, que fue consagrado obispo de Roma el día de la primera aparición de María en Fátima (13 de mayo de 1917), se consideró, a lo largo de toda su vida, especialmente obligado a secundar los deseos expresados por la Virgen en estas apariciones. El 8 de diciembre de 1942 consagró a toda la humanidad al inmaculado corazón de María [42]. Finalmente, el 7 de julio de 1952 dirigió una encíclica a todos los pueblos de Rusia, en la que les consagraba también al corazón inmaculado de María. Para difundir los deseos de Fátima se formó, por sugerencia del obispo canadiense Dignan, una «cruzada del rosario», que se propagó por todo el mundo. En 1947 se fundó en Viena, bajo la dirección de los franciscanos, la «cruzada expiatoria del rosario».

También aquí se dio una estrecha conexión entre la piedad mariana y el apostolado de los seglares. Así, por ejemplo, en la organización seglar *Legio Mariae,* fundada en 1921 por Frank Duff en Dublín y rápidamente extendida por todo el mundo, sobre todo en los países de misión. También con acento combativo, como el de la *Legio Mariae,* apareció en 1917 la Milicia de la inmaculada Concepción, fundada por el padre Maximiliano Kolbe (1894-1941), asesinado más tarde en un campo de concentración nazi. Cabe citar igualmente el «Ejército Azul de María», fundado en 1947 por Harold von Colgan, con la intención primordial de difundir el mensaje de Fátima.

El apostolado seglar de las congregaciones marianas, así llamadas «no sólo porque toman su título de la Madre de Dios, sino

41. Cf. LThK² VII, 64: «La aprobación eclesiástica no significa una garantía infalible acerca del origen sobrenatural de las apariciones. Significa lo siguiente: 1.° que el acontecimiento en cuestión no contiene nada contra la fe y las costumbres; 2.° que puede hacerse público y convertirse en objeto de culto; 3.° que, al igual que otros hechos históricos, se dan en él suficientes argumentos a favor de que su origen sobrenatural puede aceptarse razonablemente, según las normas de la fe humana.» Respecto de este tipo de aprobaciones, las autoridades eclesiásticas han procedido siempre con mucha cautela. Frente a 3 apariciones de María aprobadas desde 1930, ha habido otras 30 expresamente rechazadas.

42. Cf. la oración consagratoria *Regina del Santissimo Rosario* en AAS 34 (1942) 345s; ROHRBASSER 546-549.

sobre todo porque cada uno de sus miembros promete una veneración especialmente íntima de la Madre de Dios y se entrega a ella por una plena consagración» [43], recibió impulso y florecimiento gracias a la constitución apostólica de Pío XII *Bis saeculari,* del año 1948. En 1953 se fundó la Asociación o Archicofradía mundial de congregaciones marianas, que desde 1956 es miembro de la Conferencia de las organizaciones católicas internacionales. De este espíritu de las congregaciones marianas surgió — al principio, de la mano de los pallotinos —el movimiento de Schönstatt (así llamado por el nombre de esta localidad), fundamentado en la labor educativa del padre Josef Kentenich (1885-1968); la obra ha sido continuada por las hermanas de María, los hermanos de María y los sacerdotes de Schönstatt.

Pío XI y Pío XII se pronunciaron repetidas veces, en sus circulares, en torno a los problemas de la mariología y de la devoción mariana, dándoles nuevo impulso o aceptando los procedentes de otras partes. Así, en la encíclica *Ingravescentibus malis* [44], Pío XI recomendaba, en 1937, aludiendo claramente al fascismo y el comunismo, el rezo del santo rosario frente a la amenazadora situación del mundo. Se introdujo una serie de nuevas fiestas marianas: en 1931, con ocasión del 1500 aniversario del concilio de Éfeso, la fiesta de la divina maternidad de la santísima virgen María (11 de octubre); en 1944 la fiesta del inmaculado corazón de la santísima virgen María (22 de agosto) y finalmente, en 1954, la fiesta de María reina (31 de mayo).

El punto culminante de las iniciativas papales lo constituyó la proclamación del dogma de la asunción corporal de María al cielo, el 1.° de noviembre de 1950. Esta proclamación dogmática fue precedida por una encuesta entre el episcopado mundial, que confirmó que la asunción corporal de María era una firme convicción de fe del pueblo de la Iglesia. Los obispos respondieron afirmativa y casi unánimemente a la pregunta de la oportunidad de la definición. Según la bula dogmática *Munificentissimus Deus,* María — ya partícipe de la redención plena — es un símbolo para el hombre inserto en un mundo amenazado por el materialismo. Este hombre podrá advertir, en el ejemplo de María, que sólo en

43. *Bis saeculari* 189, en AAS 40 (1948) 401; ROHRBASSER 1631.

44. AAS 29 (1937) 373-380.

Dios puede hallarse la plenitud humana. El papa confiaba en que la contemplación del glorioso ejemplo de María haría comprender cada vez mejor el alto valor de la vida humana, cuando se la emplea en cumplir la voluntad del Padre celestial y en procurar el bien del prójimo. Es también de esperar que la verdad de la asunción de María pondrá en clara luz, a los ojos de todos, la excelsa meta a que están destinados el cuerpo y el alma. Finalmente, la fe en la asunción corporal de María al cielo confirmará también la fe en nuestra propia resurrección y contribuirá a fortalecer nuestra capacidad de acción [45].

La bibliografía mariana, ya muy copiosa desde los primeros años del siglo XX, alcanzó en la década de los cincuenta una alta cima, al menos medida por el número de publicaciones. Así, entre 1948 y 1957 se llegó casi a los 1000 títulos por año. No raras veces, estos escritos contenían exageraciones que iban mucho más allá de lo consentido por el dogma y la liturgia de la Iglesia. Para contrarrestarlo, algunos teólogos, como Otto Semmelroth, Hugo y Karl Rahner, Michael Schmaus y otros se afanaron por alumbrar las fuentes bíblicas y patrísticas de la mariología y por respetar la problemática ecuménica. La teología de los años cuarenta y cincuenta, inspirada en los escritos de la primitiva tradición cristiana, que no estudiaban a María aislada en sí misma, sino siempre en el marco de referencia de la economía salvífica divina, no analizó separadamente a María y sus privilegios, sino que la contempló dentro de la totalidad de la soteriología. Por este camino se pusieron en claro las vinculaciones de la mariología con la cristología, la eclesiología y la escatología. María dejó de ser objeto de un culto meramente individual — del mismo modo que la concepción individualista de la Iglesia comenzó, por estos mismos años, a ceder el puesto a una contemplación referida a la comunidad — para insertarse en el marco de la teología de la salvación, en conexión con la redención, la humanidad, la Iglesia y la consumación: María imagen o figura de la Iglesia.

También buscaban una nueva fundamentación de la devoción a María los congresos marianos, tanto regionales como nacionales e internacionales. Se formaron además sociedades para promover

45. *Munificentissimus Deus* 201, en AAS 42 (1950) 553-571.

estos estudios y en 1950 se constituyó la Academia internacional mariana. Pueden mencionarse en Alemania la Mariologische Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen; en Francia se creó, en el Institut catholique de París, una cátedra de mariología y en Roma un motu proprio de Juan XXIII, de 8 de diciembre de 1959, daba a la Academia mariológica la categoría de Academia pontificia. Institutos, academias, asociaciones y comunidades de trabajo publican los resultados de sus investigaciones particulares o de sus asambleas en numerosas revistas y obras en colaboración.

Con el fin del pontificado de Pío XII, cuyas cumbres marianas se situaron en los años 1950, 1954 (año mariano) y 1958 (centenario de las apariciones de la Virgen de Lourdes), comenzó a ceder el entusiasmo en la piedad mariana y en la mariología. Ni siquiera las exhortaciones del concilio Vaticano II pudieron detener esta tendencia, que se prolonga hasta nuestros días. El concilio no trazó un esquema específicamente mariano. El tema de María se insertó en el esquema de la Iglesia. María aparecía aquí expresamente como figura de la Iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo [46]. Por lo demás, respecto de la mariología, el concilio adoptó una consciente actitud de reserva. No tenía «la intención de proponer una completa doctrina de María, ni tampoco dirimir cuestiones no llevadas a plena luz por el trabajo de los teólogos» [47]. La constitución expone el puesto de María en la obra redentora de Cristo, pero evitando utilizar el concepto de «corredentora», que ocupó a menudo, desde comienzos del siglo XX, el punto esencial de las discusiones y que fue incluso utilizado por los pontífices, pero que había dado ocasión a algunas erróneas interpretaciones.

Frente al temor de que la piedad mariana y la insistencia en la cooperación de la Madre de Dios en la obra redentora oscurecieran la obra de Cristo, el concilio puso en claro que «... mientras se honra a la Madre, el Hijo, por razón del cual son todas las cosas [...] es mejor conocido, amado y glorificado y se cumplen sus mandamientos» [48]. Por consiguiente, exhorta a todos los hijos de la Iglesia a que «cultiven generosamente el culto, sobre

46. Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* 63.
47. *Lumen gentium* 54.
48. *Lumen gentium* 66.

todo litúrgico, hacia la bienaventurada Virgen...» y pide encarecidamente a los teólogos y predicadores de la divina palabra «que se abstengan con cuidado tanto de toda falsa exageración como también de una excesiva estrechez de espíritu, al considerar la singular dignidad de la Madre de Dios» [49].

La evolución espiritual de las órdenes y congregaciones religiosas

El crecimiento continuo e ininterrumpido del número de miembros de las órdenes y congregaciones religiosas, así como de nuevas fundaciones, iniciado en la segunda mitad del siglo XIX, se prolongó también en los inicios del siglo XX. Las oscilaciones más o menos acentuadas dentro de esta evolución pueden explicarse a través de la contemplación del curso paralelo de la historia profana y pueden atribuirse en muy amplia medida a factores extrínsecos [50].

Mientras que en la época de recuperación de las pérdidas de la primera guerra mundial se perfiló claramente en Alemania una primavera monástica, a finales de los años veinte se dejó sentir un notable retroceso del crecimiento que, en el año 1936, llegó por primera vez, en las órdenes femeninas a una ligera mengua en el número de vocaciones. El hecho puede explicarse en parte por la disminución de la tasa de natalidad registrada en los años 1914-1920, pero debe considerarse, sobre todo, desde el aspecto (de forma especial en la época subsiguiente) de la propaganda del régimen nacionalsocialista. Sus medidas, hostiles a las órdenes religiosas, alcanzaron su punto culminante en el decreto de Rudolf Hess, de 19 de noviembre de 1940, por el que se prohibía el ingreso en los monasterios. Acabada la segunda guerra mundial, quedó estabilizado el número de miembros de las órdenes, e incluso se registró un ligero aumento, pero el número de novicios apenas si alcanzó la mitad del conseguido antes de la contienda. A esto había que añadir las graves pérdidas en vidas humanas

49. *Lumen gentium* 67.

50. Cf. Becker, *Der Schwesternnachwuchs seit dem Ende des Ersten Weltkrieges bis zur Gegenwart*, sintetizado y reproducido en HK 4 (1949-50) 233s.

sufridas por los religiosos durante la guerra, el considerable movimiento de migración y las destrucciones de edificios y de escuelas religiosas. Si bien, por un lado, una vez acabado el conflicto, las órdenes y congregaciones pudieron reemprender sus tareas en el terreno de la enseñanza, por otro esto significaba añadir lagunas adicionales en el campo de las obras de caridad, en las que, sobre todo las hermanas, habían hallado un campo particularmente fecundo. Estas pérdidas pudieron equilibrarse, aunque no totalmente, con la llegada de religiosos expulsados de las regiones del este.

Comparando la evolución del clero religioso con la del clero secular, puede comprobarse — al menos en el caso de Alemania y de sus vecinos occidentales — que en la época inmediatamente posterior a la guerra el primero experimentó un crecimiento relativamente más acentuado que el segundo. Así, por ejemplo, en Francia, entre los años 1948 y 1958, el clero diocesano registró una disminución de 60 miembros, mientras que el número de sacerdotes religiosos aumentó en el mismo período en 1947, lo que significaba un 28,7 por ciento [51]. Las razones eran la disposición a compromisos más radicales tras las experiencias de la guerra y el colapso sugsiguiente y el anhelo de seguridad y protección, tal como los prometían la *vita communis* de las comunidades conventuales. En los países de misión, el más acentuado crecimiento de los sacerdotes religiosos indígenas debe atribuirse al hecho de que estas misiones estaban casi exclusivamente en manos de las órdenes religiosas y, por consiguiente, faltaba en ellas la imagen del sacerdote secular.

Por lo que hace a la distribución del crecimiento en las diferentes órdenes y congregaciones, puede detectarse una inflexión de la tendencia: desde comienzos de siglo, el mayor número de novicios y postulantes afluía sobre todo a las comunidades «de vida activa» y, entre ellas, a las de más reciente fundación; de hecho, las congregaciones más adaptadas a las necesidades de los tiempos tuvieron un crecimiento más acentuado que las órdenes antiguas [52]. En cambio, a partir de los años cincuenta, aumentó más

51. Cf. J. Kerkhofs, *Aspects sociologiques du sacerdoce*, en NRTH 82 (1960) 289-299, 291. Cf. también el cap. XI.

52. Cf. HK 8 (1953-54) 311; estadística del crecimiento de las órdenes religiosas

el número y fue más amplia la difusión de las comunidades de vida contemplativa. En el Katholikentag de Maguncia, de 1948, Friedrich Wulf intentó dar una explicación para este giro de la tendencia que entonces comenzaba a perfilarse, con las siguientes palabras: «En muchas de las nuevas comunidades, había sido el objetivo, habían sido unas tareas concretas y determinadas, las que crearon la comunidad. [...] Se pretendía, ciertamente, fijar las reglas de las órdenes contemporáneas de modo que se aproximaran a los grandes modelos del pasado, aceptando, por ejemplo, como regla básica, la de los franciscanos o los agustinos, pero no se supo captar el espíritu vivo de aquellos grandes modelos. Se parecían todas entre sí hasta en los menores detalles, pero les faltaba de ordinario la estructura profunda y unitaria que daba a todas las manifestaciones de la piedad una determinada forma y un sello determinado. Y esto tenía que tener claras repercusiones en una época de crisis como la que ahora padecemos, sobre todo si se tiene en cuenta que en no pocas de estas asociaciones se echaba en falta una sólida formación espiritual de sus miembros más jóvenes» [53].

De parecidas observaciones parte también Raymond Hostie [54] cuando, junto al crecimiento numérico como característica de todas las comunidades religiosas del siglo XX, fija también la «estabilidad de la estructura organizativa» y un cierto «inmovilismo» [55]. Este último se manifestaba en un rígido conservadurismo en la interpretación de las reglas y en el oscurecimiento de la fundamental igualdad de las formas de piedad de las distintas congregaciones, a base de insistir en la originalidad de determinados detalles extrínsecos sin importancia y en un aislamiento de los monasterios frente a la evolución general de la cultura. No se debió al azar que fueran precisamente monasterios como Solesmes, Subiaco, Beuron, Maria Laach y otros, es decir, los que consiguieron una clara imagen de sí mismos mediante la contemplación de sus orígenes monásticos, los que más participaron en

(1940-1952): crecimiento medio de las órdenes 19,13 por 100; de las congregaciones 33,54 por 100.

53. A. SCHEUERMANN, *Um die Zeitnähe des Ordensstandes*. en GuL 24 (1951) 274-284, 280.

54. R. HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*, París 1972, cf. especialmente 253-273.

55. O.c., 253.

el movimiento intraeclesiástico de renovación de nuestro siglo y los que fueron, por tanto, capaces de proporcionar nuevos impulsos. Desde este telón de fondo deben entenderse los esfuerzos de los pontífices por inducir a las órdenes religiosas a concentrarse en sus aspectos esenciales, mediante su reorientación hacia el espíritu del fundador y hacia la ley que éstos se habían fijado, para, de este modo, quedar libres para afrontar las tareas de nuestro tiempo.

Tras la tentativa de Pío XI (1922-1939), coronada por el éxito, de establecer el equilibrio entre el movimiento de reforma litúrgica de los benedictinos y la tradición de los ejercicios espirituales y la devoción al corazón de Jesús de los jesuitas, las aspiraciones a una reforma de las órdenes religiosas alcanzaron un punto culminante en las numerosas declaraciones de Pío XII (1939-1958). El preludio de la adaptación de las órdenes religiosas al tiempo presente y a sus necesidades específicas, deseado por el papa, vino marcado por un artículo del jesuita Riccardo Lombardi, inspirado en las ideas de Pío XII y publicado en la «Civiltà Cattolica» [56].

Aunque en él se exhortaba a las órdenes y congregaciones religiosas a «no emprender aventuras», para que «la perspectiva conservadora se mantuviera siempre vigente, junto al valor de las innovaciones» [57], debían, con todo, como «valerosa vanguardia de la temerosa hora de la reforma, dar ejemplo de la máxima disposición para adoptar las nuevas actitudes exigidas por el bien de la humanidad» [58]. «Evitad — seguía pidiendo Lombardi a los religiosos — el inmovilismo paralizador que os apartaría del sendero de la vida; sed inmutables, como es inmutable un río, que se alimenta de fuentes permanentes, pero que renueva constantemente su corriente» [59].

Este impulso fue mantenido y continuado en el primer congreso internacional de religiosos, celebrado en Roma en 1950, bajo el lema, marcado por la Congregación de religiosos: «La renovación del estado de perfección pedida por nuestro tiempo y sus circunstancias». En su alocución [60] a los casi 500 representantes

56. «Civiltà Cattolica», 19 de marzo de 1949, n.º 6.

57. Ibid. 84.

58. Ibid. 82.

59. Ibid. 89.

de órdenes religiosas e institutos seculares, el papa invitó a los religiosos a que, fundamentados en la convicción de que la fe católica puede formar y modelar los tiempos, «prestéis atención a las opiniones, los juicios y las costumbres de vuestro medio ambiente y toméis de él todo cuanto encontréis de bueno y justo, como preciosas indicaciones, de otra suerte, no podréis ser consejeros, ayuda, apoyo y luz para los hombres que os rodean [...] Hay ciertamente muchos campos en los que podéis y debéis acomodaros a las peculiaridades y necesidades del tiempo y de los hombres. [...]» [61]

El papa asignó especialmente a las órdenes contemplativas femeninas la tarea de emprender «razonables modernizaciones» [62], que deberían hallar su expresión también, y no en último término, en una «amplia participación en el apostolado» [63]. La constitución apostólica *Sponsa Christi* [64], de 21 de noviembre de 1950, fue decisiva en este contexto, completando algunos aspectos, por ejemplo en el sentido de modificar las estrictas prescripciones sobre la clausura de los monasterios de monjas, para darles la forma, más suavizada, de la llamada «pequeña clausura papal». El art. 8 de la citada constitución acentúa —aludiendo a la necesidad de conseguir una seguridad económica para las órdenes femeninas— la obligación de desarrollar trabajos acomodados a su situación, lo cual es «no sólo una imposición de la ley natural, sino también un deber de penitencia y expiación» [65]. Frente a la falta de vocaciones, repitió el papa ante las superiores de órdenes femeninas, en 1952, su petición: «Prestad atención para que, precisamente en esta época de crisis de vocaciones, el comportamiento, el género de vida y la ascesis de vuestras familias religiosas no sean obstáculo o causa de negativa. [...] Adaptaos en todas aquellas cosas que no son esenciales, mientras sean razonables y permitan un amor ordenado» [66]. La preocupación fundamental de Pío XII se centraba en la formación de los novicios.

60. «L'osservatore romano» 289, de 9-10 diciembre 1950.
61. AAS 43 (1951) 34.
62. AAS 43 (1951) 10
63. Ibid. 11.
64. Ibid. 5-24.
65. Ibid. 13.
66. J ZÜRCHER, *Päpstliche Dokumente zur Ordensreform*, Einsiedeln 1954, 122ss.

Fomentó la formación integral de los jóvenes religiosos a través de «personas probadas y elegidas» [67].

Otro de los esfuerzos por sacar a los conventos de su aislamiento marchaba en la dirección de la formación de una mayor colaboración entre ellos, tanto en la «coordinación de espiritualidad secular y espiritualidad religiosa» [68], como en los contactos más acentuados de cada una de las comunidades con sus obispos y con Roma y, finalmente, mediante la colaboración o incluso la agrupación de varios conventos. Los éxitos aparecieron bajo la forma de agrupaciones o confederaciones, sobre todo de monasterios femeninos, y cristalizaron en una mejor organización y coordinación de los esfuerzos de las órdenes, dirigidos desde Roma. Con todo, y a pesar de que algunos nuevos planteamientos parecían ser muy prometedores, los intentos de reforma, considerados en su conjunto, más que renovaciones fecundas provocaron nuevas dificultades —como el propio pontífice confesaba en su discurso al II Congreso internacional de religiosos, celebrado en Roma [69] en 1957—, por ejemplo en el campo de la interpretación del voto de obediencia. Los problemas fundamentales giraban en torno a la forma y el ejercicio de la autoridad, de la vida en comunidad, los experimentos de las pequeñas comunidades, la inseguridad respecto de las tareas a desempeñar, la estructura de edad, etcétera.

Una de las grandes dificultades con que tropezaron las órdenes religiosas fue la circunstancia de que sus esfuerzos no eran ni compartidos ni comprendidos por la conciencia de fe de las comunidades de base y mucho menos, naturalmente, por amplios sectores de la opinión pública. Se esperaban sus servicios, surgían protestas cuando algunas congregaciones tenían que cerrar, por falta de miembros, algunas de sus residencias, pero no se registraban intentos para buscar en la oración, la meditación y la común preocupación soluciones a los problemas de la vida y de la falta de vocaciones de las órdenes.

En esta situación, se hicieron algunas tentativas por conciliar

67. Constitución apostólica *Sedes Sapientiae*, de 31 de mayo de 1956, en AAS 48 (1956) 354-365, 358.
68. GuL 24 (1951) 92; cf. 7.
69. Cf. AAS 25 (1958) 34ss.

y mantener unido el ideal de la vida monástica con las necesidades del apostolado, mediante amplias suavizaciones del marco en que se movían las antiguas órdenes y congregaciones. Puede mencionarse, como ejemplo, a los *Petits frères de Jésus* que, continuando la obra de Charles de Foucauld (1858-1916), llevan a cabo una nueva forma de apostolado «en medio del mundo». Renunciando totalmente a la clausura, viven en comunidades de unos cuatro miembros, cada uno de los cuales ejercía su propia profesión civil. De igual modo que su fundador había intentado llevar a las tribus del desierto del Sahara el evangelio a través de una vida ejemplar, también estas comunidades se asignan el mismo objetivo en los «desiertos» de nuestra moderna civilización secularizada, es decir, en los espacios no cristianos y difícilmente accesibles a la evangelización. Apoyados en el poder del amor y del seguimiento de Cristo, intentan, mediante la sencillez de vida y el espíritu de hospitalidad, permanecer abiertos al encuentro con el Señor en el prójimo. El centro y pilar de su vida comunitaria lo constituye la eucaristía y la sagrada Escritura. «Trabajad en la santificación del mundo — hacía decir Charles de Foucauld al Señor, expresando así el elemento esencial de su vocación — trabajad como mi madre, sin palabras, en silencio, construid vuestros lugares de retiro entre aquellos que no me conocen, llegad hasta ellos, alzando allí un altar, un tabernáculo y llevad el evangelio no con los labios, sino con el ejemplo, no proclamándolo, sino viviéndolo» [70]. En 1960, estas comunidades eran ya 45, con un total de 216 hermanos, distribuidos en 20 países. Desde 1939 existe también la rama femenina de las Hermanitas de Jesús, con idénticos objetivos.

Los institutos seculares

Mientras que las nuevas tendencias hacia una reforma y adaptación de las órdenes y congregaciones religiosas a las necesidades de los nuevos tiempos habían partido fundamentalmente de

70. Citado según H.U. von Balthasar, *Kirchenerfahrung dieser Zeit*, en *Sentire ecclesiam*, public. por J. Daniélou - H. Vorgrimler, Friburgo de Brisgovia 1961, 743-768, 754.

la Santa Sede, hacia mediados del siglo XX se implantó, en los llamados institutos seculares, una forma de tendencia a la perfección cristiana que se había desarrollado sin la colaboración y en parte incluso bajo la escéptica mirada y las reacciones negativas de los organismos eclesiásticos oficiales. Los miembros de estas nuevas comunidades, cuyos orígenes se remontan a principios del siglo XIX, se esfuerzan por realizar la vida de los consejos evangélicos bien aisladamente, bien en pequeños grupos que viven en el mundo. Sin votos públicos y sin vinculación a una vida en comunidad estrictamente reglamentada, se consideran del todo obligados al apostolado en el medio en que les toca vivir, mediante el ejercicio de una profesión civil.

Muy pronto, estas comunidades demostraron ser tan necesarias como adecuadas para llevar a cabo una penetración apostólica en el mundo secularizado. Creció el número de estos institutos seculares. La resistencia inicial, tanto de los teólogos como de la Curia, partía de la doctrina tradicional de la inseparabilidad del estado de perfección y de una profesión religiosa solemne. Las aprobaciones papales — al principio aisladas y para cada caso concreto — comenzaron a ser posibles sobre todo cuanto León XIII, en la constitución *Conditae a Christo*, de 8 de diciembre de 1900 [71], reconocía a estas agrupaciones, que ya habían alcanzado un notable florecimiento, como comunidades religiosas y como estado de perfección.

Largos estudios preparatorios, de muchos años de duración, de las comisiones de derecho canónico y de los consultores de la Congregación del concilio, en conexión con el Santo Oficio y con la Congregación de religiosos, allanaron el camino para el reconocimiento de los institutos seculares como «tercer estado de perfección», mediante la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia* de Pío XII, de 2 de febrero de 1947 [72]. Las normas de esta constitución eran aplicables «a las sociedades, tanto de clérigos como de seglares, cuyos miembros siguen los consejos evangélicos en el mundo, para conseguir la perfección cristiana y para la plena realización de su apostolado» [73]. La Iglesia reconoce la consa-

71. AAS 23 (1900-01) 341-347.
72. AAS 39 (1947) 114-124.
73. AAS 39 (1947) 120.

gración de la vida de los miembros de los institutos seculares, así como sus votos o respectivamente sus promesas, pero no admite en cambio ni el carácter público y oficial de estos votos bajo la forma de una profesión solemne ni hace tampoco obligatoria la «vida en común bajo un mismo techo» [74]. Con todo, sería deseable que tuvieran «una o varias casas comunes» [75] para centros de formación y de encuentro, domicilio de los dirigentes de las asociaciones y lugares de acogida de cada uno de los miembros, por razones de salud o por otras consideraciones. La vinculación entre el instituto y cada uno de sus miembros puede ser «temporal o perpetua» [76] y también «recíproca y total» [77]. El derecho a fundar institutos seculares compete al obispo, con la obligación de consultar a la Congregación de religiosos y pasar a ésta la información correspondiente.

Un año después de la *Provida Mater*, publicó Pío XII, el 13 de febrero de 1948, el motu proprio *Primo feliciter anno* [78], en el que se alaban expresamente y se confirmaban los institutos seculares. El papa agradecía en el documento «la ayuda que habían aportado al apostolado católico con extraordinaria sabiduría y previsión, en una época tan funesta y desquiciada como la nuestra» [79]. La insistencia en el anhelo de perfección, que debe «adaptarse a la vida en el mundo en todas las cosas y estar en armonía con ellas» [80], así como la acentuación de la actividad apostólica de los institutos seculares, que debe desarrollarse «no sólo en medio del mundo sino, en cierto sentido, desde este mismo mundo» [81], ponen bien en claro el cambio que había sufrido el concepto de instituto secular a partir de sus orígenes: mientras que al principio se les había entendido en el sentido de una delimitación puramente negativa respecto del estado religioso y, durante los estudios preparatorios que desembocaron en la *Provida Mater*, todavía se contemplaba la posibilidad de incluir a estas asociaciones en el concepto de estado religioso, ahora, al acentuar el carácter mundano de los institutos seculares se insistía en la diferencia cualitativa respecto de las órdenes y congregaciones tradicionales, de una forma tal que el concepto de estos institutos adquiría una explanación y desarrollo independiente, y se les llenaba de un contenido y una concepción propia y positiva. El nuevo planteamiento, que antes había sido más obstaculizado que favorecido por las tendencias a la vida en clausura, se abrió paso en virtud de la conciencia, cada vez más clara, de la vocación universal de los cristianos a la santidad, que actuaba en contra de la creciente clericalización de las órdenes y tendía a disminuir las tensiones entre el clero y el laicado. Se abrían así a la penetración apostólica — sobre todo en las misiones — zonas hasta entonces no alcanzadas ni alcanzables.

74. Ibid. art. II, § 1, p. 120.
75. Ibid. art. III, § 4, p. 122.
76. Ibid. art. III, § 3, 1.º, p. 121.
77. Ibid. art. III, § 3, 2.º, p. 121.
78. AAS 40 (1948) 283-286.
79. AAS 40 (1948) 283.
80. O.c. 284s.
81. O.c. 285: *non tantum in saeculo, sed veluti ex saeculo.*

El número de institutos seculares llegó en 1962 a 15 asociaciones de derecho pontificio, unas 60 de derecho diocesano y un número mayor de asociaciones que aún no habían obtenido la aprobación oficial de la Iglesia. En su mayor parte se trataba de agrupaciones de mujeres. Fue sorprendente el fuerte porcentaje de participación romana en las nuevas asociaciones.

Dado el considerable número de institutos seculares actualmente existentes y la pluralidad de sus tareas específicas, aquí sólo pueden citarse algunos de los más importantes y representativos. El documento de aprobación pontificia del Opus Dei lo declaraba «auténtico modelo de instituto secular» [82]. Es uno de los más difundidos, más numerosos y también más influyentes, debido al notable nivel profesional de sus miembros. Fue fundado en Madrid, en 1928, con el nombre de Sociedad sacerdotal de la santa cruz y opus Dei, por el joven sacerdote José María Escrivá de Balaguer (1902-1975). Está abierto a sacerdotes y seglares y fue el primero que obtuvo la aprobación pontificia, el 24 de febrero de 1947, bajo la denominación de instituto secular. A comienzos de los años sesenta contaba ya con cerca de 50 000 miembros, distribuidos en 65 naciones. En él están representados todos los estamentos sociales y todas las profesiones (con aproximadamente un 2 por 100 de sacerdotes).

Uno de los centros de gravedad de las actividades del instituto

82. Citado según O.B. Roegele, *«Opus Dei». Legende und Wirklichkeit einer umstrittenen Gemeinschaft*, en *Opus Dei — Für und Wider*, Osnabrück 1967, 148-180, 152.

se sitúa en el campo de la enseñanza religiosa, filosófica y científica, y en la formación de candidatos procedentes de los medios universitarios. Así lo demuestra, entre otras cosas, la fundación de una universidad propia en Pamplona, el año 1952 (reconocida por la Santa Sede en 1960), punto de partida para otras fundaciones educativas en numerosos países. La insistencia en la profesión como medio principal de la santificación personal y del apostolado dio también ocasión para la formación de centros del Opus Dei en los barrios obreros de las grandes ciudades. También allí el esfuerzo principal se encamina a la erección de centros de formación propios y a las actividades pastorales en el medio ambiente laboral de los trabajadores. Los miembros del Opus están también dispuestos a acudir a las misiones. En este campo, intentan combinar las actividades apostólicas con la ayuda a la formación de personas profesionalmente especializadas. En Perú, se han hecho cargo de una de las regiones misionales más difíciles de toda América del sur. Debe mencionarse, finalmente, una densa actividad literaria y publicitaria en revistas y editoriales.

Es también de derecho pontificio el instituto de los Prêtres du Prado, fundado en el siglo XIX, al principio como asociación puramente sacerdotal, por el padre Chevrier (1826-1879), que mantuvo estrechas relaciones personales con el párroco de Ars, Jean-Marie Vianney. Aunque sus miembros son exclusivamente franceses, puede considerarse representativo de otras muchas asociaciones de idéntica orientación. Manteniendo sus objetivos iniciales, también hoy los miembros se esfuerzan por anunciar la buena nueva y hacerla creíble, mediante el testimonio de su pobreza personal. En vida del fundador, la obra estuvo a punto de naufragar, pero en nuestro siglo el número de miembros ha pasado de 32 en 1922 a 610 sacerdotes y 202 hermanas en 1960. Su campo de acción ha desbordado ampliamente las fronteras francesas y llega hasta África, Japón, Chile, etc. Esta asociación considera como campo específico de su apostolado sobre todo la pastoral parroquial, pero también trabajan como catequistas y pastores de almas entre los obreros y la juventud obrera.

La más importante contribución alemana al desarrollo de los institutos seculares es la muy ramificada obra de Schönstatt, hoy de difusión internacional. Pertenecen a ella una serie de comunidades seglares apostólicas y marianas, así como varios institutos seculares. El primero de ellos que consiguió en 1948 el pontificio *Prodecretum laudis*, paso previo al reconocimiento definitivo, obtenido el 8 de diciembre de 1976, fue el de las Hermanas de María de Schönstatt. Su ambicioso objetivo es la «configuración cristiana mariana del mundo». De acuerdo con la espiritualidad de la «santificación de las obras de cada día», una «referencia dinámica al mundo» debería hacer posible que el instituto lleve a cabo sus tareas en la Iglesia y en el mundo de la forma más adecuada a cada momento y circunstancia, ya sea individualmente o bien en grupo. La rama masculina comprende, además del instituto de los padres de Schönstatt, cuya tarea principal es la *Schönstattwerk* (obra de Schönstatt), los *Schönstattpriester* (sacerdotes de Schönstatt) — asociación de sacerdotes diocesanos — y los algo menos numerosos Hermanos de María de Schönstatt. Los miembros de la asociación de Mujeres de Schönstatt siguen sus actividades profesionales civiles y se dedican a menudo, accesoriamente, a diversas tareas de apostolado en el marco de la pastoral y de la caridad de la Iglesia. La vida religiosa de los miembros se profundiza y fortifica con un noviciado de dos años y dos «terciados», dedicados a la formación religiosa y a la introducción al estudio de esta vida. Gracias al hecho de que vestían de manera normal y corriente y a que su forma de vida no llamaba en nada la atención, muchas de las mujeres de la asociación pudieron desempeñar sus trabajos apostólicos en medida muy considerable, incluso a despecho de los notables obstáculos creados por el nacionalsocialismo. En 1976, las Hermanas de María de Schönstatt pasaban de 2800, procedentes de casi 30 naciones, y constituían la mayor asociación mundial femenina de Alemania.

Desde 1933, se difundieron por el extranjero, concretamente en África del Sur, Brasil, Argentina, Uruguay, Chile, Estados Unidos, Australia y Suiza. Durante la época de la guerra y la persecución, el Instituto llevó a cabo algunas tareas en los países eslavos. Los centros de gravedad de su compromiso se sitúan en los campos de la educación y de la caridad. El carácter comunitario tiene en esta rama de la obra de Schönstatt un acento particularmente intensivo: la mujer que quiere incorporarse a la obra

de Dios debe abandonar su antiguo círculo de vida y ponerse a la entera disposición del instituto. A los miembros se les prepara para asumir las tareas de su vocación mediante una instrucción intensa de ocho años y medio de duración. Acabado el período de formación, sigue la incorporación como miembro interno. Las hermanas visten un hábito común y viven en casas pertenecientes a la asociación. Hay también miembros externos, situados en puestos aislados, que pueden llevar el hábito de las hermanas o también vestir de seglar y, finalmente, hay hermanas dedicadas a la adoración.

La nueva forma de vida de los institutos seculares promovió asimismo poderosamente, gracias a las pluriformes actividades de su apostolado, el compromiso pastoral de las antiguas órdenes y aumentó la conciencia de la estrecha conexión entre el ideal contemplativo y el apostólico. Hans Urs von Balthasar ha aludido también a la significación de estos institutos para la elección de estado de las mujeres solteras [83]. Si éstas no se sienten llamadas al estado religioso, y dado que les está prohibido el acceso al sacerdocio, podrían caer fácilmente en la tensión creada por una indefinida posición intermedia entre el simple «no estar casada» y la virginidad elegida por motivos religiosos. En tal caso, afiliarse a un instituto secular puede ofrecer un apoyo y dar sentido a la vida.

Mientras que los institutos seculares, en el curso de su adaptación a las necesidades de los tiempos, y bajo el impulso del entusiasmo que suscita todo nuevo comienzo, complementaban por un lado a las órdenes y congregaciones tradicionales, por otro, se apoyaban en la espiritualidad viva de estas órdenes, de modo que no se produjo ningún tipo de rompimiento, sino un enriquecimiento sumamente esperanzador, en la línea de continuidad del anhelo cristiano hacia la perfección.

83. Cf. H.U. von Balthasar, *Der Laie und der Ordensstand*, Friburgo de Brisgovia 1949, 93-97.

Los sacerdotes obreros

La autoridad eclesiástica señaló también el camino que lleva hacia los institutos seculares a aquellos grupos de pastores de almas que, comprometidos en la búsqueda de nuevos métodos, estaban dispuestos a compartir con los trabajadores alejados de la Iglesia —con la intención de ganarles de nuevo para la fe— el trabajo diario, la forma de vida y el ambiente de las masas obreras. En un primer momento, este valeroso experimento fue «el escándalo del siglo xx» y se habló de él como de «el drama de los sacerdotes obreros» [84]. El año 1943, los sacerdotes Henri Godin (1906-1944) e Ivan Daniel habían publicado un informe sobre la conquista cristiana de las capas proletarias, bajo el título de *La France, pays de Mission?* [85] El escrito, que se limitaba a decir en voz alta cosas ya muy sabidas, pero que nadie se atrevía a confesar, partía de la observación de que a la parroquia tradicional le resultaba imposible llegar hasta los proletarios alejados de la Iglesia, porque la parroquia comienza por exigirles un cambio de mentalidad y de forma de vida y, de otro lado, los párrocos y pastores de almas apenas rozan la superficie del moderno mundo pagano. Apoyados en el ejemplo de Gregorio Magno respecto de los anglosajones y en los esfuerzos misioneros en lejanos países para conseguir un sacerdocio indígena y un tipo de predicación acomodado al modo de pensar y a la inteligencia de los nativos, también es preciso llevar hasta el mundo del trabajo una religión pura, liberada de todos los aditamentos humanos que trae consigo una civilización. ¿No se hizo el apóstol Pablo pagano con los paganos, judío con los judíos?

Un año antes, el 5 de octubre de 1942, se abrió en Lisieux, por iniciativa de la asamblea de cardenales y arzobispos de Francia, el seminario sacerdotal de la Mission de France. Estaba encaminado a proporcionar a las regiones descristianizadas y carentes de clero sacerdotes capacitados para penetrar en la mentalidad de los alejados. El cardenal Suhard (1874-1949), que había

84. A. Colionge, *Le scandale du XXe siècle et le drame des Prêtres-ouvriers*, París 1957.

85 *La France, pays de Mission?*, París 1943

tenido en sus manos y aprobado el manuscrito de Godin antes de su publicación, formó en 1944 un grupo de sacerdotes, bajo el nombre de Misión de París, desligado de las obligaciones de los servicios parroquiales ordinarios, cuya tarea consistía en buscar nuevos caminos de apostolado. El grupo adoptó la decisión de «vivir el sacerdocio católico al estilo misional, participando de la vida dependiente, enajenada, colectivizada, de los pobres de este tiempo, compartiendo sus condiciones de alojamiento (...), con la clara y expresa voluntad de pertenecer a una clase social determinada y de vivir como sus mejores compañeros.»

La denominación de sacerdote obrero *(prêtre-ouvrier)* para designar a un sacerdote que pasa toda su jornada laboral trabajando en una empresa, que no se distingue en nada de los restantes obreros y que no se da a conocer al principio como tal sacerdote en el ambiente que le rodea, se ha hecho usual en virtud del libro de Henri Perrin, S.I., *Diario de un sacerdote obrero* [86]. El libro describe la actividad de los sacerdotes franceses entre sus compatriotas deportados a Alemania como prisioneros de guerra o para trabajos forzados. La necesidad, derivada de la situación misma, de penetrar en el modo de vida del mundo obrero y compenetrarse con él fue sentida y experimentada como una eficaz posibilidad de apostolado y llevada adelante, después de la guerra, por algunos sacerdotes, entre ellos varios miembros de la misión de París, Lyón y otras ciudades industriales. No se trataba tanto de seguir el ejemplo de san Pablo (1Cor 9,15-18), que atendía a su sustento diario con su propio trabajo, sino que más bien, según el cardenal Suhard, el trabajo de estos sacerdotes era «el acto de adquirir para el sacerdote carta de naturaleza entre los hombres para los que hasta ahora había sido un extraño; con su sufrimiento y su penitencia participa de la existencia humana» [87]. En su carta pastoral de 1947, con el título de *Florecimiento o declive de la Iglesia* [88], que alcanzó una difusión mundial, el cardenal pedía, superando el modernismo y el integrismo, un apostolado de la encarnación. «Adaptación no significa concesiones, ni sistemática sustitución de lo viejo por lo nuevo, ni tampoco silenciamiento del mensaje, sino sólo la encarnación íntegra y prudente de este mensaje en aquello que está necesitado de conversión. [...] Ser apóstol significa aceptar — siempre que ello sea justo — todo lo humano y el mundo configurado por el hombre, significa penetrarlo todo. Todo, es decir — excepto el pecado — todos los valores, incluidos los que hasta ahora han sido extraños al cristiano, siempre que no se trate simplemente de ideas insensatas que el hombre se ha fabricado por amor a sí mismo» [89].

86. *Journal d'un prêtre-ouvrier*, París 1945.
87. Card. SUHARD, *Le prêtre dans la Cité*, París 1949.
88. *Essor ou déclin de l'Église*, París 1947.

La frontera trazada por el cardenal entre la necesaria adaptación al mundo y la aceptación de las normas del mundo (Rom 12,2) no es fácil de mantener en la vida cotidiana y exige una gran fuerza religiosa y un considerable espíritu de discreción. No raras veces faltó este espíritu, así como una sólida formación filosófica y teológica para enfrentarse con la ideología del marxismo. La solidaridad con los trabajadores y la consiguiente participación en sus luchas y huelgas salariales en un frente unido con los comunistas, pusieron a los sacerdotes obreros bajo una dudosa luz. Todo ello hizo que la Curia romana se sintiera vivamente preocupada por la vida espiritual y por la primacía de lo genuinamente sacerdotal y de los aspectos pastorales. El 23 de septiembre de 1953. el nuncio Marella comunicó a 26 obispos y superiores religiosos la orden de poner fin al experimento.

Pero, mientras tanto, el tema de los sacerdotes obreros había llegado hasta la opinión pública, bajo formas sensacionalistas. A ello contribuyó poderosamente la prensa y, de forma especial, la novela de Gilbert Cesbron, publicada en 1952, *Los santos van al infierno*, cuyas ediciones alcanzaron más de 200 000 ejemplares, aparte las numerosas traducciones. En estas circunstancias, resultaba de todo punto imposible que las medidas de la Curia se mantuvieran en secreto, tal como ésta deseaba. Millones de franceses simpatizaban con los sacerdotes obreros y se sintieron irritados por la prohibición de la Curia. En el marco de difíciles negociaciones entre Roma, los obispos y los mismos sacerdotes obreros, se intentó descubrir nuevas posibilidades para llevar adelante, bajo otras condiciones — sólo tres horas de trabajo al día,

89. Ibid. 63-67.

vivir en una comunidad sacerdotal — aquella forma de apostolado. De la totalidad de los cerca de 100 sacerdotes, no todos aceptaron las disposiciones de los obispos. Otros, de común acuerdo con el episcopado, buscaron en silencio nuevos caminos. En marzo de 1957, la asamblea de cardenales y arzobispos de Francia fundó la Mission Ouvrière, para facilitar, en una forma modificada, la presencia del sacerdote en los ambientes laborales.

Con ocasión de su primera visita a Juan XXIII, en junio de 1959, y confiando en que, debido a su condición de antiguo nuncio en París, tendría una especial comprensión del problema, el cardenal Feltin, arzobispo de París, hizo una exposición del tema. A su petición de que, en circunstancias especiales, se permitiera de nuevo el trabajo de los sacerdotes obreros con plena dedicación laboral, se le respondió, el 3 de julio, con una comunicación del Santo Oficio, según la cual en el futuro debería prohibirse a los sacerdotes todo tipo de trabajo en las fábricas. «La Santa Sede — se decía en la resolución — opina que para ejercer el apostolado en los medios laborales no es indispensable enviar a los sacerdotes a estos medios y que no es posible sacrificar a este objetivo la concepción tradicional del sacerdote, aunque la Iglesia considera este apostolado (entre los obreros) como una de sus tareas más queridas. [...] Es cierto que el sacerdote, como el apóstol, es testigo (cf. Act 1,8), pero testigo de la resurrección de Cristo (cf. Act 1,22), de su misión divina y redentora. Este testimonio se da sobre todo a través de la palabra y no a través del trabajo manual entre los trabajadores de las fábricas, como si el sacerdote fuera uno de ellos.» El trabajo en las fábricas impediría, según este documento, al sacerdote cumplir con los deberes de la oración. Pero incluso aunque algunos pudieran cumplirlos, deberían emplear mejor su tiempo dedicándose al ministerio sacerdotal, no al trabajo manual. «¿No establecieron los apóstoles el diaconado precisamente para liberarse de las tareas temporales [...]? (Cf. Act 6,2.4)» [90]. Los obispos deberían reflexionar si no sería mejor y más acorde con los tiempos fundar, para el apostolado en los medios obreros, institutos seculares, cuyos miembros pueden ser tanto sacerdotes como seglares; estos

90. HK 14 (1959-60) 77.

últimos podrían dedicarse, sin limitaciones de tiempo, al apostolado en el mundo del trabajo. Los sacerdotes darían a sus hermanos seglares una instrucción religiosa profunda y adecuada a la existencia laboral, una formación espiritual, y podrían aconsejarles en sus problemas y ayudarles en sus dificultades. Este camino había recorrido ya, en cierto sentido, el padre Loew, O.P., en Marsella, con el Instituto secular san Pedro y san Pablo, compuesto de sacerdotes y seglares, dedicados, a partir de una base parroquial, a la misión en el mundo del trabajo. También los Hermanitos de Jesús, hermandad que seguía el espíritu de Charles de Foucauld, recorrían un camino similar.

La comunidad del Prado, así llamada por el nombre de un local de diversión de un barrio bajo de Lyón, comprado por el fundador, trabajaba sobre la base de equipos misioneros formados por un mínimo de tres y un máximo de cinco miembros, sacerdotes y hermanos seglares, que fijan su residencia en los distritos obreros y se ganan el sustento con su trabajo. El obispo auxiliar Alfred Ancel estuvo al frente — hasta 1959, en Lyón-Gerland — de un taller de zapatería, como director de un equipo. Aunque tuvo que renunciar a esta actividad cuando fue nombrado obispo auxiliar, siguió dirigiendo el Prado, al tiempo que colaboraba con el cardenal Gerlier.

No es tarea fácil definir la característica común de las corrientes religiosas descritas en estas páginas, la espiritualidad de que surgieron o por la que fueron acuñadas durante su desarrollo. El aspecto más destacado de la espiritualidad de estos decenios parece ser su cristocentrismo de orientación apostólica. El Jesús histórico, Cristo nuestro hermano, fue de nuevo una figura viviente: Jesús hizo suya y aceptó nuestra vida concreta, llenándola de contenido y llevándola a su plenitud con su muerte y resurrección. En su tránsito o paso (pascua) a través de su muerte hacia la gloria amplió su existencia — limitada a su dimensión individual durante su vida terrena — hasta convertirla en cuerpo místico, que nos permite, mediante el bautismo, participar en su destino y en su vida divina. Esto acontece en la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo misteriosamente reunido para formar una unidad viviente. La nueva vida de la filiación divina, Cristo en nosotros y nosotros en Cristo, ésta es la tarea de los cristianos. El cris-

tiano debe conformar su vida y el mundo en Cristo para gloria de Dios Padre. Pero el cristocentrismo no significa una retirada espiritualista a la intimidad individual ni una huida del mismo sino, al contrario, acentuación de lo plenamente humano y del mundo mismo, que queda inserto en la vida espiritual.

Si en Cristo la divinidad y la humanidad han llegado a ser una unidad personal — indivisa y sin mezcla — entonces la aceptación de Cristo significa también la aceptación del hombre y a sus actividades terrenas. En él no quedó aniquilada la humanidad, sino confirmada y elevada. «Si ha de aceptarse lo humano y lo terreno, la naturaleza y la cultura, esto acontece de la manera más sublime y más pura en la naturaleza humana de Cristo.» «No en la divinización de un hombre, sino en la humanización de Dios está el milagro, lo enorme. Y esto llena a los cristianos de inmenso júbilo» [91].

Al igual que la teología, también la espiritualidad se halla bajo el signo de una orientación al mundo, de un tomar en serio los valores de este mundo y sus propias leyes, a la luz del misterio de la encarnación de Dios. Se contemplan la creación y la encarnación como estrechamente vinculadas entre sí. El Logos, en el que todo ha sido creado, se ha hecho hombre, para llevarlo todo a Dios. Ahora ya no se considera la encarnación como orientada en primera instancia a la redención de los pecados, sino como meta y coronación de la obra creadora. La encarnación habría acontecido también sin la caída en el pecado. «Todas las cosas fueron creadas por medio de él y con miras a él» (Col 1,16). La obra de Dios en la creación se confirma y encuentra su plenitud en la encarnación. A partir de aquí, los esfuerzos se encaminaban a desvirtuar — con hechos y palabras — las objeciones de Nietzsche y de los marxistas, que acusaban al cristiano de relegar al mundo a un más allá, y al cristianismo de estar alejado de los hombres y de sus problemas.

Este objetivo perseguían obras como *Apología del cuerpo* (1937; versión castellana: Fax, Madrid 1959) de V. Poucel; *Theologie der irdischen Wirklichkeiten* (1947) de G. Thils; *Théologie du travail* (1955) de M.-D. Chenu; *Jalones para una teología del laicado*

91. K. Adam, *Cristo nuestro hermano*, Herder, Barcelona 1958, ⁷1979.

(1953; ed. castellana: Estela. Barcelona 1969) de Y. Congar; *Le laïque dans l'Église* (1952) de G. Philips; *Weltöffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit* (1960) de Alfons Auer. La línea historicosalvífica creación-encarnación-parusía llevó a reflexionar sobre el *Misterio de la historia* (1953; versión castellana: Dinor, San Sebastián 1957) a Jean Daniélou, impulsó a Hans Urs von Balthasar a escribir su *Teología de la historia (Theologie der Geschichte,* 1950) y despertó una nueva conciencia — contra una teología de la encarnación que a veces se mostraba demasiado optimista — de la dimensión escatológica del cristianismo.

En la ascesis se acentuaron enérgicamente las virtudes activas. Se insistió en que el cristiano sólo puede estar seguro de su salvación cuando procura la salvación de los demás. Se hizo más clara la pluralidad de la realización cristiana en un mundo en rápida transformación política, económica y social y, a una con ello, la necesidad de comprometerse siempre de nuevo, una y otra vez. Todo esto pedía una mayor medida de propia responsabilidad y confirió a la vida espiritual y moral una dinámica infinitamente mayor. También afloró con mayor fuerza en el campo de la conciencia el hecho de que es religioso no sólo el quehacer humano directamente referido a Dios (oración, meditación y liturgia) sino todo cuanto se hace para gloria de Dios, según la sentencia de Pablo: «Ora comáis, ora bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» (1Cor 10,31). En esta perspectiva, merece señalarse el hecho de que con ocasión del 400 aniversario de la muerte de san Ignacio de Loyola († 1556) se insistió en que el *in actione contemplativus,* o bien el «encontrar a Dios en todas las cosas» era el auténtico mensaje del santo para nuestro tiempo [92]. De todo ello surgió la «santificación de las obras de cada día» como lema característico de la espiritualidad de los movimientos religiosos y el renovado prestigio y amplia difusión del

92. E. Coreth, *In actione contemplativus,* en ZKTh 76 (1954) 55-82; E. Iserloh, *«Gott finden in allen Dingen». Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit,* en TThZ 66 (1957) 65-79, reimpreso en E. Iserloh, *Verwirklichung des Christlichen im Wandel der Geschichte,* Wurzburgo 1975, 99-113; J. Stierli, *Das Ignatianische Gebet: «Gott suchen in allen Dingen»,* en *Ignatius von Loyola,* ed. dirigida por F. Wulf, Wurzburgo 1956, 151-182.

«pequeño camino» de santa Teresita de Lisieux [93]. En contraposición al cristocentrismo desengañado y referido a sí mismo de la «Devotio moderna», la «pequeña» Teresa insistía en amar a Jesús sobre todas las cosas, en salvar las almas para él, de modo que él fuera más amado.

93. I.F. GÖRRES, *Das verborgene Antlitz. Eine Studie über Therese von Lisieux*, Friburgo 1944; reedición: *Das Senfkorn von Lisieux*, Friburgo de Brisgovia 1964; H.U. VON BALTHASAR, *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Colonia 1950 (versión castellana: *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, Herder, Barcelona 1957); TERESA DEL NIÑO JESÚS, *Historia de un alma (manuscritos autobiográficos)*, Monte Carmelo, Burgos 1973; A. COMBES, *Introducción a la Espiritualidad de Sta. Teresa del Niño Jesús*, Desclée, Bilbao 1960.

X. EVOLUCIÓN DEL CLERO DESDE 1914

Por Norbert Trippen

Profesor de la Universidad y director del seminario sacerdotal de Colonia

FUENTES: *Sacerdotalis imago. Päpstliche Dokumente über das Priestertum von Pius X. bis Johannes XXIII.*, publ. por A. ROHRBASSER, Friburgo de Suiza 1962; *Decretum de Institutione Sacerdotali «Optatam totius» = Decreto sobre la formación sacerdotal*, en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, ed. Católica, Madrid [5]1967, 454-477; *Decretum de Presbyterorum ministerio «Presbyterorum Ordinis» = Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros*, ibid. 401-453; *Litterae Encyclicae «Sacerdotalis Caelibatus»*, de 24-6-1967, en AAS 59 (1967) 657-697 (versión castellana en P. GALINDO, *Colección de enciclicas y documentos pontificios*, Acción Católica, Madrid [6]1967, 3272ss); *Documenta Synodi Episcoporum: De Sacerdotio Ministeriali*, en: AAS 63 (1971) 898-922; *Sacra Congregatio pro Institutione Catholica: Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, en: AAS 62 (1970) 321-384; *Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung*, Tréveris 1969; *Die pastoralen Dienste in der Gemeinde*, en: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, vol. 1 (Friburgo de Brisgovia [2]1976) 581-636; las deliberaciones sobre estas conclusiones: *Protokoll der 5. Vollversammlung, 22-26. Mai 1974*, p. 136-185; *Protokoll der 7. Vollversammlung 7-11 Mai 1975*, p. 131-151.

BIBLIOGRAFIA: Para la postura de los sacerdotes dentro del movimiento juvenil, cf. la bibliografía dada sobre este tema por A. KLÖNNE, *Eine Literatur-Übersicht zur Geschichte der Jugendbewegung*, en «Recht der Jugend» 2, Berlín 1954, 254s; O. KÖHLER, en LThK 5 ([2]1960) 1181s.

Sobre los *sacerdotes obreros* en Francia: H. PERRIN, *Journal d'un prê-*

tre ouvrier en Allemagne, París 1954; G. SIEFER, *Die Mission der Arbeiterpriester,* Essen 1960; R. LUDMANN, en LThK 1 (²1957) 811ss (con síntesis bibliográfica).

Para la discusión sobre el *ministerio y la postura* de los sacerdotes *después del Vaticano II:* F. KLOSTERMANN, *Priester für morgen,* Innsbruck 1970; N. GLATZEL, *Die Rolle des Priester in der Leistungsgesellschaft,* en «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften» 12 (1971) 163-183; id., *Soziologische Aspekte der Seelsorgerolle,* en AtdZ 187 (1971) 31-42; H. KÜNG, *Wozu Priester? Eine Hilfe,* Zürich - Einsiedeln - Colonia 1971, versión castellana: *Sacerdotes, ¿para qué?,* Herder, Barcelona 1972; J. HÖFFNER, *Der Priester in der permissiven Gesellschaft* («Kölner Beitrage» 6), Colonia 1971; H. VOLK, *Priesterum heute,* «Internat. Kath. Zeitschrfit» 1 (1972) 498-517, 2 (1973) 45-58; H. SCHLIER, *Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament,* en «Theologie und Philosophie» 44 (1969) 161-180; O. SEMMELROTH, S.I., *Die Präsenz der drei Ämter Christi im gemeinsamen und besonderen Priestertum der Kirche,* ibid., 181-195; P. PIEPER, *Was unterscheidet den Priester?,* en «Hochland» 63 (1971) 1-16; *Reform und Anerkennung Kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Unversitätsinstitute,* Munich - Maguncia 1973; K.H. SCHUH (dir.), *Amt im Widerstreit,* Berlín 1973; G. SIEFER, *Sterben die Priester aus? Soziologische Uberlegungen zum Funktionswandel eines Berufsstandes,* Essen 1973; F. LUTHE, *Berufswechsel der Priester. Eine Empirische Studie,* Düsseldorf 1970.

Para el problema del *celibato* sacerdotal: E. SCHILLEBEECKX, O.P., *Der Amtszölibat. Eine kritische Besinnung,* Düsseldorf 1967; K. RAHNER, S.I., *Der Zölibat des Weltpriesters im heutigen Gespräch,* en «Geist und Leben» 40 (1967) 122 a 138; F. BÖCKLE (dir.), *Der Zölibat. Erfahrungen, Meinungen, Vorschläge,* Maguncia 1968; K. KRAEMER - K.H. SCHUH (dirs.), *Zölibat in der Diskussion. Katholische und evangelische Aspekte,* Essen 1969; *Sacerdoce et Célibat. Études historiques et théologiques,* public. por J. COPPENS, Lovaina 1971.

Para los *grupos y congresos de sacerdotes: SOG-Papiere. Mitteilungslatt der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland und der SOG-Österreich,* publ. por A. SCHILLING, Bochum 1968-1973; *Imprimatur. Nachrichten und kritische Meinungen aus der (Trierer) katholischen Kirche,* Tréveris 1968-1975; C. HOLENSTEIN (dir.), *Churer-Dokumente. Bischofs-Symposion 7. bis 10. Juli 1969. Texte der Bischöfe und Priester im Wortlaut,* Zurich 1969; M. RASKE - K. SCHÄFER - N. WETZEL (dir.), *Eine freie Kirche für eine freie Welt. Delegiertenkonferenz europäischer Priestergruppen Rom 10. bis 16. Oktober 1969. Eine Dokumentation,* Düsseldorf 1969; C. HOLENSTEIN, *Der Protest der Priester,* Zurich - Einsiedeln - Colonia 1970; K. SCHÄFER, *Zum Thema Priestergruppen,* en StdZ 185 (1970) 34-46; id., *Nochmals: Zum Thema Priestergruppen,* ibid., 185 (1970) 361-378; K. RAHNER, S.I., *Chancen der Priestergruppen,* ibid., 185 (1970) 172-180; H. WERNERS, *Priestergruppen — Konzeption und Erfahrung,* en «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften» 12 (1971) 185-204.

Sobre las *encuestas* sacerdotales: O. SCHREUDER (dir.), *Der alarmierende Trend. Ergebnisse einer Umfrage beim gesamten holländischen Klerus,* Munich - Maguncia 1970; G. SCHMIDTCHEN, *Priester in Deutschland. Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland. In Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach,* Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1973; K. FORSTER (dir.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung. Auswertung und Kommentare zu der im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland,* Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1974, en particular: O. SIMMEL, S.I., *Vergleich der deutschen Umfrageergebnisse mit den Ergebnissen der Priesterbefragungen in Österreich, in der Schweiz, in Spanien, in den USA und in Italien,* p. 127-148; P.M. ZULEHNER - S.R. GRAUPE, *Wie Priester heute leben.. , Ergebnisse der Wiener Priesterbefragung,* Viena - Friburgo de Brisgovia - Basilea 1970; P.M. ZULEHNER (dir.), *Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfragen des Instituts für kirchliche Sozialforschung Wien über «Religion und Kirche in Österreich» und «Priester in Österreich»,* Viena - Friburgo de Brisgovia - Basilea 1974; A. MÜLLER, *Priester — Randfigur der Gesellschaft? Befund und Deutung der Schweizer Priesterumfrage,* Zurich - Einsiedeln - Colonia 1974.

Para la *reforma de la formación sacerdotal y de los estudios teológicos:* L. WALTERMANN (dir.), *Klerus zwischen Wissenschaft und Seelsorge. Zur Reform der Priesterausbildung. Beiträge im Westdeutschen Rundfunk,* Essen 1966; SKT = *Studium Katholische Theologie. Berichte — Analysen — Vorschläge,* public. por la comisión Curricula in Theologie del Westdeutschen Fakultätentages, a cargo de E. FEIFEL, cuadernos 1-5, Zurich - Einsiedeln - Colonia 1973-1975; A. ARENS, *Einleitung und Kommentar zur Ratio Fundamentalis,* en A. ARENS - H. SCHMITZ (dirs.), *Priesterausbildung und Theologiestudium* («Nachkonf. Dokumentation» 25), Tréveris 1974, 5-67; G. SCHMIDTCHEN, *Umfrage unter Priesteramtskandidaten. Studien- und Lebenssituation, Amtsverständnis, Berufsmotive, Einstellung zur Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht des Instituts für Demoskopie Allensbach über eine im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Erhebung,* Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1975 *.

En la tercera sesión del Sínodo de obispos, celebrado en Roma en 1971, el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar expresó su creen-

* El autor agradece las numerosas indicaciones del profesor Dr. Norbert Glatzel (Bamberg), del profesor Dr Franz Kamphaus (Münster) y del Dr. Anton Arens (Tréveris) para esta resefia bibliográfica.

cia de que el clero era por entonces «el más notorio foco de crisis de la Iglesia» [1]. Al hacer esta afirmación, se estaba refiriendo indudablemente tanto al papel de los sacerdotes dentro de la evolusión postconciliar y, más en concreto, dentro de la reforma de la liturgia, como a las alarmantes tendencias que se registraban dentro del clero mismo y en el marco de sus relaciones con el episcopado.

No es posible comprender y explicar satisfactoriamente la reciente crisis sacerdotal partiendo sólo del telón de fondo de los decenios inmediatamente precedentes. Sus raíces son más profundas. Ya a comienzos de nuestro siglo, algunos sacerdotes aislados y grupos de sacerdotes se habían comprometido en la tarea de superar el abismo que se abría entre la Iglesia y la teología de un lado y el mundo moderno y su sentido de la vida del otro. Pedían, pues, reformas dentro de la Iglesia [2]. Las cuestiones debatidas en aquella época giraban en torno a la lengua de la liturgia, los problemas de la disciplina eclesiástica y la actitud de la Iglesia frente a la cuestión social. Pero también se discutían ya los problemas del estado sacerdotal, el celibato obligatorio, las relaciones entre sacerdotes y obispos y la forma que habría de darse a la formación del clero. El amplio abanico de los objetivos de estos círculos sacerdotales corrían parejas con sus motivaciones y sus caracteres. Iban desde la idea de la Democrazia cristiana propugnada en Italia por Romolo Murri y el movimiento francés llamado *Le sillon* dirigido por Marc Sangier en Francia. hasta las estrafalarias actitudes de algunos sacerdotes de Suabia que, para defender los intereses del estamento clerical frente al obispo Keppler de Rotenburgo, pretendían crear una asociación de párrocos [3]. En 1901 se celebró en Viena, con gran afluencia de asistentes, un «día del clero» austríaco, con la intención de potenciar el sentimiento de solidaridad

1. *Bischofssynode 1971, das Priesteramt* 6.

2. De la multitud de la literatura sobre la reforma publicada en aquella época, mencionaremos aquí, por su singular calidad, las siguientes obras: H. SCHELL, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, Wuzburgo 1898 (¡puesta en el *Indice!*); A. EHRHARD, *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert*, Stuttgart - Viena 1901. Describe impulsos reformistas menos ponderados A. HAGEN, *Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg (1902-1920)*, Stuttgart 1962. Cf. también N. TRIPPEN, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Massnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1977 (passim)

3. HAGEN, o.c. 51-61

entre los sacerdotes y mejorar su situación espiritual y material. El episcopado austríaco prohibió la repetición del experimento [4].

Todas estas iniciativas del clero, llevadas a cabo sin contar con la aquiescencia del episcopado y encaminadas a reformas intraeclesiásticas, cayeron bajo la sospecha del modernismo condenado por Pío x y fueron reprimidas en el curso de la lucha desencadenada por este pontífice contra aquella herejía, que él se imaginaba presente por doquier. La encíclica *Pascendi* contra el modernismo, de 8 de septiembre de 1907, prohibía una vez más a los sacerdotes la lectura de periódicos y revistas sin previo permiso del obispo, a quien, además, se le imponía el deber de vigilar la actividad de los sacerdotes como corresponsales o colaboradores de estos órganos de publicación. Las asambleas de sacerdotes sólo podían celebrarse con permiso de los obispos, y en casos muy especiales [5]. Se establecían también al mismo tiempo normas muy estrictas sobre la orientación escolástica de los estudios teológicos y reglas severas para la formación de los sacerdotes en los seminarios, de suerte que triunfó en toda línea la represión ejercida sobre estos grupos reformistas del clero. A ello se añade que la primera guerra mundial y las grandes convulsiones subsiguientes impidieron la creación del clima adecuado para nuevos enfrentamientos con el modernismo, no deseados por Benedicto XV.

En el período entre guerras surgieron o se desarrollaron algunas asociaciones específicamente sacerdotales, pero perseguían exclusivamente fines ascético-religiosos o jurídicos [6]. No se produjeron entre el episcopado y el clero tensiones dignas de mención. Se impuso el sistema de la educación de los futuros sacerdotes en seminarios estrictamente protegidos de contactos con el mundo, aunque los profesores de más amplia visión y numerosos estudiantes lo consideraban ya superado y a veces lo saludaban con burlonas sonrisas. Con todo, no se analizó en serio la posibilidad

4. F. FUNDER, *Vom Gestern ins Heute. Aus dem Kaiserreich in die Republik*, Viena 1952, 342ss. Un Congreso similar se había celebrado ya en Bourges en 1900 (HAGEN, o.c. 51).

5. Se trata de los párrafos 34 y 35 de la encíclica *Pascendi:* A MICHELITSCH, *Der biblisch-dogmatische «Syllabus» Pius' X. samt der Enzyklika gegen den Modernismus und dem Motu proprio vom 18. November 1907*, Graz - Viena ²1908, 346ss. Cf. TRIPPEN, o.c. 29.

6. Da una visión sintetizadora de estas asociaciones Konrad Algermissen, en LThK 8 (1936) 471ss.

de una reforma a fondo, sino que todo se reducía a un cumplimiento mitigado y matizado de las normas existentes. Los exegetas, teólogos dogmáticos e historiadores eclesiásticos — sobre todo los que ocupaban cátedras de universidades estatales alemanas — sabían distinguir entre las hipótesis y los resultados de la investigación y lo que podían defender y divulgar de cara a la opinión pública.

Las tendencias reformistas del clero joven, independientes y no siempre conocidas ni aprobadas por el episcopado, hallaron un limitado campo de acción, sobre todo en Alemania, en el movimiento juvenil y, en conexión con él, en el movimiento litúrgico de los años veinte y treinta[7]. Con ocasión de las peregrinaciones de los jóvenes, los sacerdotes pudieron, por vez primera, dejar de vestir los hábitos talares. No obstante, las disposiciones diocesanas sobre este tema, por ejemplo las de los sínodos diocesanos de Colonia de 1922 y 1937[8], insistían enérgicamente en esta obligación. La introducción de la llamada «misa comunitaria», con la lectura paralela de los textos del misal traducidos a la lengua popular, produjo ciertas tensiones entre los círculos litúrgicos activos y los capellanes de las asociaciones juveniles de un lado y, del otro, los viejos párrocos y el episcopado. Tampoco el movimiento ecuménico, impulsado en sus orígenes por algunos sacerdotes aislados y grupos de seglares, encontró al principio amistosa acogida y menos aún apoyo en todos los obispos. Con todo, en el período entre guerras existían relaciones de sincera lealtad entre los sacerdotes y los obispos. No se registró en el clero una crítica radical de la Iglesia, de su dogma y de su disciplina. Los himnos a la Iglesia de Gertrud von le Fort reflejaban una actitud básica que estaba muy difundida también entre el clero de aquellos decenios.

Puede considerarse como un primer movimiento en el clero, que anticipaba ya los puntos controvertidos en la discusión posconciliar en torno al estado y la vida sacerdotal, la actitud de los

7. Sobre el movimiento juvenil, cf. lo dicho antes, en la bibliografía que abre el capítulo.

8. Así, en *Die Diözesan-Synode des Erzbistums Köln 1922 am 10., 11. und 12. Oktober*, Colonia 1922, 31: «Se ha insistido en la obligación de vestir el traje talar también — y especialmente — con ocasión de viajes. Si un clérigo se ve obligado a efectuar un viaje durante el cual no puede vestir el traje talar, debe ponerse previamente de acuerdo con el vicariato general.» Una norma parecida en el sínodo de 1937: ibid. 1937, n.º 28, 51.

sacerdotes obreros de Francia[9]. Es un hecho significativo que, en los primeros años cuarenta, es decir, en su situación de partida, este movimiento estuvo apoyado e impulsado por el episcopado francés. Dado que, en el curso de la guerra, varios millares de seminaristas y de miembros de la Acción católica fueron trasladados por la fuerza a Alemania para trabajar en las fábricas, los obispos franceses crearon una acción pastoral secreta para atender a sus necesidades espirituales. Fueron 25 los sacerdotes que se ofrecieron voluntarios para la empresa. Las experiencias acumuladas en este trabajo, basado en una actividad y un modo de vida sacerdotales totalmente diferentes de los tradicionales, constituyeron la base para la Misión de París, a partir de 1946. Renunciando a un estilo de vida burgués, estos sacerdotes intentaban vivir como obreros entre los obreros. Con todo, muy pronto se echó de ver que la solidaridad con la clase trabajadora y con sus objetivos sociopolíticos hacía de todo punto inevitables los conflictos con las autoridades eclesiásticas. Las relaciones entre los sacerdotes obreros y los párrocos se hacían cada vez más tensas, porque estos últimos tenían una mentalidad burguesa y manifestaban muy escasa comprensión respecto de las necesidades de los trabajadores y de sus sacerdotes. Los obispos franceses se mostraron en parte preocupados por la posición social de estos sacerdotes, mientras que a la Curia de Roma le interesaba en primer término su vida espiritual. En los años 1953 y 1954 se puso fin al experimento, por orden de las autoridades romanas. La mayoría de los sacerdotes obreros acabaron por someterse a los correspondientes decretos y retornaron a sus diócesis o, respectivamente, a sus comunidades religiosas. El intento y su fracaso ocupó la atención de la opinión pública francesa y europea hasta las vísperas del concilio.

El concilio Vaticano II publicó dos decretos relativos a la formación y al ministerio y la vida de los sacerdotes, pero el problema sacerdotal distó mucho de ocupar el centro de las deliberaciones conciliares. Para la agitación sacerdotal de los años subsiguientes tuvieron mucha mayor eficacia otras manifestaciones conciliares — aunque indirectamente referidas a esta temática — sobre todo

9 Cf supra, en la bibliografía dada al principio del capítulo

la constitución dogmática *Lumen gentium*. Fue también importante la revalorización del sacerdocio general de los fieles y la apertura al mundo introducida por la constitución pastoral *Gaudium et spes*. La nueva orientación y la ruptura desencadenada por el concilio — claramente perceptible sobre todo en el terreno de la liturgia — crearon en numerosos sacerdotes inseguridad interna, provocaron discusiones públicas sobre el ministerio y el género de vida de los presbíteros, elevaron vertiginosamente el número de sacerdotes que abandonaron su estado y llevaron finalmente a la formación de grupos sacerdotales que perseguían objetivos en parte sociopolíticos, en parte antijerárquicos y en parte de solidaridad estamental. En muy breve espacio de tiempo se registró una fuerte movilización del interés público por la cuestión sacerdotal dentro y fuera de la Iglesia, aunque el fenómeno desapareció con la misma rapidez con que había surgido.

Para poder describir esta evolución, iniciada en 1968 y con su punto culminante en 1971, debe tenerse en cuenta que afectaba de muy diversa manera a los diversos países y continentes. En Polonia y los restantes Estados del bloque oriental, en Vietnam o en las Iglesias misionales de África, no se registraron alteraciones comparables a las de Europa occidental, América del Norte o América del Sur. La inseguridad interior y solidaridad exterior de numerosos sacerdotes se desarrolló, de un lado, a partir de los enfoques teológicos y reformistas proporcionados por el concilio Vaticano II, pero en parte también en virtud del pluralismo ideológico y de la desorientación espiritual de las democracias occidentales. No es simple casualidad la coincidencia temporal de esta crisis sacerdotal con las agitaciones en las universidades occidentales y en la joven generación. ¿No había marcado el concilio a la pastoral, con mayor claridad que las precedentes declaraciones de la Iglesia, la senda del servicio al mundo y del reconocimiento de los valores «mundanos»? Era, pues, inevitable que la evolución extraeclesial tuviera sus repercusiones en el clero del mundo occidental.

El final del concilio coincidió con el inicio de una discusión teológica en Europa y América sobre la justificación existencial de un sacerdocio de por vida, recibido a través de la consagración sacramental. Los planteamientos del Nuevo Testamento ¿ofrecen

base suficiente para una fundamentación dogmática de este sacerdocio? Éste era el punto controvertido. La falta de sacerdotes, el diaconado permanente nuevamente introducido por el concilio, la revalorización del sacerdocio general de los fieles y la delegación en ellos de servicios pastorales hasta entonces estrictamente reservados a los sacerdotes hacían de todo punto inevitable la pregunta de cuál es la *differentia specifica* entre un sacerdote consagrado y los restantes fieles dedicados al ministerio pastoral [10]. Si la teología y la situación misma de la Iglesia habían permitido que se sometiera a discusión el sacerdocio como estado propio, separado del de los restantes fieles, la creciente pérdida de prestigio de la autoridad que se estaba registrando por aquellos años en las democracias occidentales hizo el resto para contribuir a agudizar el problema de la concepción de sí mismo y de la función del sacerdote en la Iglesia y en la sociedad. En la sociedad civil no se aceptaba otra autoridad que la fundamentada en la competencia objetiva y, además, por un período de tiempo limitado. De igual modo, algunos sacerdotes y los grupos de solidaridad por ellos formados, pedían que se entendiera el ministerio sacerdotal no sacramentalmente (verticalmente), sino funcionalmente, es decir, desde el servicio mismo a la comunidad (horizontalmente). De ahí se derivaba que este servicio debía ser sólo temporal y que, en determinadas circunstancias, podía conciliarse con el ejercicio de otra profesión. El sacerdote, según estos grupos, debería comprometerse con el mundo y con sus problemas y acreditarse ante sus conciudadanos a través de una profesión civil.

Estas reflexiones triunfaron sobre todo entre los sacerdotes jóvenes. El primer paso dado por este camino se refería a la exigencia de renunciar a los hábitos clericales y a los privilegios del clero. Se pasó luego a una igualdad externa con el medio ambiente tanto en el género de vida como en las costumbre. Muchos de ellos afirmaban que la ordenación no crea diferencias esenciales entre el sacerdote y los restantes miembros del pueblo de Dios.

Paralelamente a la discusión sobre el ministerio y función del

10. Sobre esta inseguridad de funciones específicas de numerosos sacerdotes, cf. las colaboraciones de Glatzel en el «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften» y en las «Stimmen der Zeit» (cf. supra, la bibliografía general). Para la discusión sobre el ministerio: KÜNG, *Wozu Priester? Reform und Annerkennung kirchlicher Ämter* (versión cast.: *Sacerdotes, ¿para qué?*, Herder, Barcelona 1972); SCHUH, *Amt im Widerstreit.*

sacerdote, y en estrecha relación con ella, se registraron también vivos enfrentamientos sobre el tema de la obligatoriedad del celibato sacerdotal. En la discusión del decreto conciliar sobre los sacerdotes hubo puntos de vista y ponencias muy dispares sobre la amplitud de esta obligación y sobre su fundamento teológico [11]. Pablo VI puso fin a las discusiones a través de una carta de 10 de octubre de 1965, dirigida al cardenal Tisserant, el miembro más antiguo de la presidencia del concilio, en la que solicitaba que la cuestión del celibato no fuera discutida en la asamblea plenaria, al tiempo que anunciaba una próxima declaración al clero sobre este problema. La carta fue leída al día siguiente en el aula y determinó las subsiguientes decisiones de los padres conciliares. En el número 16 del decreto *Sobre el ministerio y vida de los presbíteros* se reconoce que la «perfecta y perpetua continencia» «no es exigida ciertamente por la naturaleza misma del sacerdocio, como aparece por la práctica de la Iglesia primitiva y por la tradición de las Iglesias orientales... Pero el celibato tiene mucha conformidad con el sacerdocio.» Como razones a favor se invocan una más perfecta imitación de Cristo y una mayor disposición para desempeñar los ministerios sacerdotales. «Este santo Concilio comprueba y confirma esta legislación (de la Iglesia latina) en cuanto se refiere a los que se destinan para el presbiterado, confiando en el Espíritu que el don del celibato, tan conveniente al sacerdocio del Nuevo Testamento, lo otorgará generosamente el Padre, con tal de que lo pidan con humildad y constancia los que por el sacramento del orden participan del sacerdocio de Cristo, más aún, toda la Iglesia.»

Pero era justamente esta esperanza la que parecía no cumplirse en los años siguientes. Aunque apenas es posible presentar cifras exactas sobre el número de sacerdotes que abandonaron el ministerio, parecen acercarse mucho a la realidad los cálculos del Instituto suizo de sociología pastoral, que dan, entre 1963 y 1970, de 22 000 a 25 000 renuncias, lo que significa un 5 por 100 del clero total [12]. Es muy significativo que el 40 por 100 de estas cifras corresponda a Europa. El aspecto más alarmante era que la mayor

11. Cf. sobre este tema F. WULF, S.I., *Kommentar zu Art. 16 des Dekrets «Presbyterorum Ordinis»*, en *Das Zweite Vatik. Konzil*, vol. 3, 214-221, espec. 217.

12. El dato es reproducido por SIEFER, *Sterben die Priester aus?*, 76s.

parte de las renuncias procedían del clero más joven. Esta tendencia coincidía además con el vertiginoso descenso de seminaristas y, sobre todo, de ordenaciones sacerdotales [13]. Estas últimas pasaron, por ejemplo, en la República Federal de Alemania de 506 en 1965 a 213 en 1972. En este punto precisamente se daba una de las mayores diferencias respecto de Polonia y algunos países de misión, donde por aquella época no se registró esta falta de vocaciones.

Fue tal vez esta inquietante evolución la que movió a Pablo VI a cumplir en muy breve plazo la promesa hecha a los padres conciliares de publicar un documento sobre el tema del celibato sacerdotal. Pero la encíclica *Sacerdotalis caelibatus*, de 24 de junio de 1967, no sólo no contribuyó a disminuir las tensiones de la polémica, sino que las agudizó. Tal como revelaron algunas posteriores encuestas entre los sacerdotes, una gran parte de los presbíteros, sobre todo de los que eran favorables al celibato, ni siquiera leyeron la encíclica [14]. Los sacerdotes jóvenes, cuyas opiniones eran atacadas en el documento, lo consideraron decepcionante. El papa hacía suyas las afirmaciones esenciales del decreto conciliar sobre el celibato de los sacerdotes pero, a la hora de apuntar las razones del mismo, se contentaba con insistir una vez más en la conexión entre vocación sacerdotal y celibato obligatorio. Por otra parte, enjuiciaba severamente la postura de los sacerdotes que abandonaban el ministerio, calificándola de «lamentable infidelidad». No desbordaba, pues, el marco de las concepciones y los argumentos tradicionales.

Las discusiones sobre el celibato, muy vivas por aquella época, se reflejaron también en los medios de comunicación colectiva, en las revistas y en la prolífica publicación de numerosos folletos, así como en las conferencias y reuniones expresamente convocadas para analizar el tema [15]. A través de toda esta actividad pudo comprobarse que el celibato obligatorio resultaba ya incomprensible y

13. Ibid. 77-89.

14. Así se desprende, por ejemplo, de la valoración de la encuesta sacerdotal italiana (*Il Sacerdozio ministeriale, Problemi del Clero in Italia*, Editrice Studium 1970): SIMMEL, en *Prister zwischen Anpassung und Unterscheidung*, 147: «En la práctica, apenas nadie leyó la encíclica *Sacerdotalis caelibatus;* y los que la leyeron, más fue para criticarla que para estudiarla.»

15. Cf. la bibliografía general del principio del capítulo.

no era incondicionalmente admitido ni por la mayor parte del clero joven ni tampoco por amplias capas del pueblo católico.

La insatisfacción frente a la encíclica del celibato pudo ser uno de los factores desencadenantes de la fundación —de que se hablará más tarde— de grupos de solidaridad de los sacerdotes en varios países europeos. Las reuniones y los órganos publicitarios de estos grupos se convirtieron también en el foro en el que se articulaban las exigencias y las esperanzas respecto del tema del celibato. Aunque este movimiento no representaba a la totalidad del clero —de hecho los grupos sólo significaban un porcentaje mínimo del conjunto de los sacerdotes— a través de él expresaba sus inquietudes una capa activa de los sacerdotes jóvenes del hemisferio occidental. Los grupos de solidaridad ponían especial empeño en afirmar que no tenían la mínima intención de minusvalorar el celibato como carisma voluntariamente aceptado, sino que lo único que pretendían es que se eliminara su obligatoriedad jurídica para todos los sacerdotes de la Iglesia latina. Mayor insistencia aún ponían en la exigencia de que se permitiera el acceso a la consagración sacerdotal a hombres casados de conducta ejemplar *(viri probati;* una petición que ya el concilio había bosquejado) y en que los sacerdotes casados pudieran seguir ejerciendo sus antiguos ministerios.

En estrecha conexión con la obligatoriedad del celibato se discutía también en estos grupos sacerdotales el problema de si todavía se podía seguir defendiendo el «sacerdocio burocratizado» y el «estado clerical», y hasta qué punto los sacerdotes se habían amalgamado con los poderes en que se apoya la sociedad y habían perdido el contacto con el mundo real y cotidiano[16]. Se planteó la exigencia de que los sacerdotes desempeñaran una actividad laboral, de que fuera más acentuada la solidaridad con la clase trabajadora y con los grupos sociales marginados. La asamblea sacerdotal de Chur de 1969 pidió también finalmente un compromiso político de los sacerdotes contra los sistemas capitalistas y totalitarios y a favor de una sociedad más justa y más humana.

16. En la Conferencia de delegados de los grupos sacerdotales europeos, celebrada en Chur los días 5 al 10 de julio de 1969, se produjo un amplio debate sobre todas estas cuestiones: HOLENSTEIN, *Churer Dokumente* y también lo que se dice a continuación.

Estas peticiones estaban evidentemente inspiradas en la situación política de algunos estados europeos y, sobre todo, del subcontinente iberoamericano. En cambio, el deseo de una democratización interna de la Iglesia, y de la cooperación de sacerdotes y seglares en la adopción de las decisiones eclesiásticas, pretendía apoyarse en afirmaciones conciliares que parecían marchar en este sentido, aunque a menudo se les daba una interpretación abusiva. Se solicitaba una mayor transparencia en los procesos de adopción de decisiones y en el ejercicio de la autoridad en la Iglesia y, sobre todo, la participación del clero y del pueblo en la elección de obispos y en la provisión de otros altos cargos eclesiásticos.

El deseo de defender con mayor eficacia estas peticiones (y en especial la referente al ejercicio de una profesión), la solidaridad respecto de los experimentos en el campo de la liturgia y la pastoral —desaprobados por los obispos— y la voluntad de despertar una conciencia más viva de la necesidad de reformas intraeclesiásticas o políticas, fue la causa principal de que, desde los primeros meses del año 1968, surgieran en varios países europeos grupos sacerdotales. De hecho, ya en el art. 7 del decreto sobre los presbíteros había fijado el concilio la obligación de los obispos de crear un «consejo de sacerdotes representantes del presbiterio» de la diócesis[17]. En numerosos países se había dado ya cumplimiento a esta determinación. Pero estos consejos de presbíteros necesitaron largo tiempo para decubrir su lugar propio y su campo de actividad, rodeados como estaban de una red de consejos diocesanos, sólidamente anclados en el derecho. Y, además, pronto pudo verse que carecían de capacidad para comprender y calmar las inquietudes del clero.

Los grupos sacerdotales paralelos surgieron en parte de círculos informales de diálogo, y de asociaciones o hermandades sacerdotales ya existentes con anterioridad, o bien se formaban en ocasiones concretas, como por ejemplo las derivadas de la encícli-

17. «Escúchenlos (los obispos a los sacerdotes) con gusto, consúltenlos incluso y dialoguen con ellos sobre las necesidades de la labor pastoral y del bien de la diócesis. Y para que esto sea una realidad constitúyase de una manera apropiada a las circunstancias y necesidades actuales, con estructura y normas que ha de determinar el derecho, un consejo o senado de sacerdotes, representantes del presbiterio, que puedan ayudar con sus consejos eficazmente al obispo en el régimen de la diócesis» *(Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros, 7)*, *Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid ⁵1965, p. 417-418).

ca *Humanae vitae* en el verano de 1968. Con sorprendente rapidez, supieron organizar reuniones y redactar documentos básicos a nivel diocesano. Consiguieron incluso establecer contactos a nivel internacional [18]. Varios grupos de solidaridad de las diócesis occidentales fundaron el 26-27 de mayo de 1969, en Königstein, la Comunidad de trabajo de los grupos sacerdotales de la República Federal de Alemania, sobre una base federativa.

Los grupos sacerdotales tuvieron diferente orientación en los diversos países europeos, a tenor de la diversa situación política e intraeclesial de cada uno de ellos [19]. Los grupos-SOG alemanes desarrollaron sobre todo objetivos específicamente profesionales y adoptaron un talante crítico frente a la jerarquía. El grupo holandés *Septuagint* tuvo una influyente posición en el proceso de desarrollo registrado en aquella época en la Iglesia holandesa. Contaba con el apoyo de amplias capas del clero y del pueblo creyente y mantuvo contactos permanentes con sus obispos. Los grupos franceses *Concertation* y, sobre todo, *Échanges et Dialogue* tenían relaciones muy tensas con la jerarquía. Más desesperanzada era aún la posición de los grupos españoles y portugueses, frente a las circunstancias políticas e intraeclesiásticas por entonces vigentes en sus respectivos países.

Estos grupos sacerdotales europeos, tan diferentes en su estructura y su orientación, alcanzaron el punto culminante de la atención pública el año 1969, cuando, actuando en cierto modo como programa de contraste respecto del simposio episcopal, enviaron a Coira, del 5 al 10 de julio [20] y también a Roma, del 10 al 16 de octubre [21], con ocasión del segundo sínodo de obispos, «conferencias de delegados de los grupos sacerdotales europeos». Estas dos delegaciones dieron a conocer a la opinión pública sus objetivos, opuestos a los de los obispos, con un estilo popular que despreciaba todos los convencionalismos literarios. En Coira los delegados pidieron ser admitidos a las deliberaciones del simposio de obispos, que había elegido como tema de sus reflexiones «El ministerio sacerdotal en nuestro tiempo». Pero los obispos se negaron a admitir la presencia de una representación de los sacerdotes, aunque hubo, en cambio, contactos al margen de las deliberaciones oficiales y diálogos informativos entre algunos obispos a título individual y los delegados de los sacerdotes. Podría incluso decirse que las deliberaciones de los obispos se desarrollaron bajo la presión de la presencia y de las exigencias de aquellos grupos sacerdotales.

La conferencia de delegados de los grupos sacerdotales de Coira adoptó varias resoluciones, elaboradas por el grupo francés, acusadamente antijerárquico, Échanges et Dialogue: la «resolución sobre el trabajo», la «resolución sobre el celibato», la «resolución sobre el compromiso de los sacerdotes». A esto se añadía un texto sobre «Lo permanente y lo mudable en el ministerio episcopal de la Iglsia», que era una respuesta a una ponencia presentada sobre este mismo tema por el cardenal Döpfner en el simposio de obispos. Dieron también a conocer una carta «A nuestro hermano Pablo VI en el ministerio de Pedro».

Tres meses más tarde, la siguiente conferencia de delegados, reunida en Roma con ocasión del sínodo de obispos, pretendió ser recibida por el papa Pablo VI, pero el pontífice se negó a ello. La conferencia, reunida en las aulas de la facultad valdense, intentó hacer una valoración teológica de la inseguridad de la función sacerdotal, pero entre sus miembros surgieron tensiones internas más acusadas que en la asamblea de Coira. Sólo lograron ponerse de acuerdo sobre los «documentos de Estudio», de los que decían [22]: «Los textos no se aprueban en cada una de sus formulaciones específicas, ni tampoco se consideran como tomas de posición definitivas, sino sólo como punto de partida para nuevas reflexiones.» Los temas eran: «Sobre la Iglesia local», «Sobre los obispos», «Sobre el ministerio de Pedro», «Una Iglesia para el mundo» y «Ministerio del sacerdote» [23].

18. La evolución y las actividades de los grupos sacerdotales se refleja en sus órganos de publicación. En Alemania destacan «Imprimatur» (Tréveris) y «SOG-Papiere» (Bochum). Cf. también la bibliografía del principio del capítulo.

19. Para las diversas orientaciones de los grupos sacerdotales europeos: WERNERS, en «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften» 12 (1971) 187s.

20. Para la conferencia de delegados de Coira y sus declaraciones: HOLENSTEIN (dir.), *Churer Dokumente;* id., *Der Protest der Priester;* RASKE - SCHÄFER - WETZEL, *Eine freie Kirche für eine freie Welt,* 55-72.

21. Sobre la conferencia de delegados de Roma: RASKE-SCHÄFER-WETZEL, o.c. 83-177.

22. «SOG-Papiere» 1969, n.º 5 (25-11-1969) 29.

23. Información en los «SOG-Papiere» 1969, n.º 5, 24-43 y RASKE - SCHÄFER - WETZEL, *Eine freie Kirche für eine freie Welt,* desde la p. 83. Pero ninguno de estos escritos explica, de forma clara y definitiva, cuál era el título exacto de los textos y tampoco el número de delegados que aprobó cada uno de los textos discutidos.

Al parecer, con estas dos grandes conferencias del año 1969 el movimiento de los grupos sacerdotales había alcanzado ya su punto culminante e inició el declive. Los grupos europeos barruntaron que se habían dejado enredar en demasía en una problemática específicamente referida a su estado y, además, en parte condicionada por el tiempo. Los intentos radicales por conseguir una solución oficial de estos problemas sólo despertaron un interés momentáneo en la opinión pública tanto eclesial como extraeclesial, apenas ayudaron en nada a los directamente afectados y despertaron a veces la impresión de un nuevo clericalismo (sólo que «de izquierdas»). Y así, los organizadores del Congreso de los sacerdotes de la solidaridad, celebrado en Amsterdam del 28 de septiembre al 3 de octubre de 1970, buscaron el camino de un nuevo contacto con el pueblo y con el mundo [24]. Pero en el decurso del congreso se echó de ver un desgarramiento interno y un notable distanciamento de opiniones entre los grupos europeos hasta entonces predominantemente ocupados con los problemas del estado sacerdotal y los grupos iberoamericanos, que argumentaban desde posiciones políticas revolucionarias. También contribuyó a crear entre ellos un clima de desilusión el escaso interés manifestado por la opinión pública. Mientras que los congresos de Coira y Roma estuvieron animados por impulsos llenos de esperanza, en Amsterdam se hacían evidentes algunas importantes lagunas: las llamadas a la prensa cayeron en el vacío. Y es que no sólo a la prensa sino a los organizadores mismos les faltaba en Amsterdam el aliciente adicional de un programa de contraste frente a una asamblea episcopal.

Aunque todavía en 1971 se seguía escribiendo a propósito de los grupos sacerdotales que «eran una realidad que en aquel momento no podía ser ignorada», pues agrupaba al 10-15 por 100 del clero diocesano [25], todo parece indicar que, por este tiempo, había pasado ya la hora del movimiento. Estos grupos y sus órganos de publicación o bien se disolvieron por expresa voluntad o bien abandonaron silenciosamente su trabajo. Algunos vegetaron todavía por algún tiempo, entre la general indiferencia. Más durables que estos grupos progresistas fueron, en cambio, los círculos sacerdotales tradicionalistas, creados o reavivados como reacción contra los primeros. Puede citarse como ejemplo el Movimiento por el papa y la Iglesia, cuyos partidarios se nutrían principalmente de las filas del clero de la generación media y la anterior.

Intentando analizar ahora las razones de este rápido final de un impulso surgido con tanta energía, habría que citar, junto al amplio espectro de opiniones y objetivos — tal como se echaba de ver con ocasión de las grandes reuniones conjuntas — una base y una argumentación teológica insuficiente, y un comportamiento y actitud que estaban necesariamente marcados por la inseguridad interna y por los movimientos sociológicos pendulares de aquellos años. La organización y la base material de los grupos carecían de la capacidad necesaria para hacer frente a unos objetivos reformistas excesivamente ambiciosos y al desbordamiento de propuestas y sugerencias de las discusiones [26]. No pocas veces, las fuerzas dominantes dentro de estos grupos estaban encarnadas en sacerdotes interiormente inseguros de su propia función o envueltos en una aguda crisis vocacional. Los numerosos abandonos del ministerio sacerdotal privaron a muchos de estos grupos de sus cabezas dirigentes y, a una con ello, de su capacidad de iniciativa.

Aquella inseguridad interna y solidaridad externa del clero — a veces marcada por rasgos antijerárquicos — constituyó una sorpresa total para los obispos, frente a la que se hallaban poco preparados. ¿Cuál fue la reacción del papado y de los episcopados regionales o nacionales? La escala de las respuestas se extiende desde el nerviosismo ante lo inesperado, pasando por la resignación que contemplaba impotente el espectáculo, hasta el intento de entablar un diálogo abierto y sincero con los sacerdotes al margen de las conferencias de Coira y Roma. Una actitud reservada y prudente frente a los grupos de sacerdotes era una necesidad absoluta para los obispos, ya por el simple hecho de que por ejemplo en los «SOG-Papiere» de los grupos sacerdotales alemanes y austríacos se habían publicado como *Dokumentation*, adornada con acentos dramáticos, numerosos casos conflictivos de sacer-

24 Sobre el congreso de Amsterdam dan una información muy detallada los «SOG-Papiere» 1970, 342-357, con reproducción en facsímil de algunos artículos de la prensa.

25 Así WERNERS, *Priestergruppen* 202.

26. Casi en todos los números de los «SOG-Papiere» aflora la queja de que no se podía hacer frente a los problemas de organización y, sobre todo, a la masa de papeles.

dotes concretos con sus obispos. Se dieron asimismo a la publicidad las cartas personales de algunos obispos a determinados sacerdotes.

Los obispos alemanes aportaron muy pronto una contribución teológica de alta calidad para la superación de la crisis sacerdotal en su escrito doctrinal sobre el ministerio sacerdotal, elaborado en la asamblea plenaria de 11 de noviembre de 1969[27]. En una línea argumentativa de clara inspiración bíblica y dogmática, los obispos intentaron explicar el punto que había quedado sumido en la inseguridad: la concepción del ministerio sacerdotal fundamentada en el Nuevo Testamento y explicitada con el correr de la historia de la Iglesia. Este documento del episcopado alemán tuvo su importancia para la discusión temática y el curso del desarrollo del II sínodo episcopal de Roma de 1971. «El ministerio sacerdotal» era precisamente uno de los temas capitales de la asamblea. En el documento elaborado por este sínodo, titulado *El ministerio de los sacerdotes,* ejercieron un papel determinante el cardenal Höffner y Hans Urs von Balthasar. Partiendo de una orientación bíblico-dogmática, el documento desembocaba en una serie de afirmaciones sobre las cuestiones básicas del ministerio y del modo de vida de los presbíteros[28].

Paralelamente a estos esfuerzos por conseguir una solución teologica y espiritual de la crisis sacerdotal, se registró también el intento de una toma de posición realizada con métodos sociológicos. Aunque los grupos de sacerdotes y sus programas radicales sólo representaban a una minoría, con todo, en los años subsiguientes a la conclusión del concilio Vaticano II se fue viendo cada vez más claramente que el clero no constituía ya una unidad cerrada ni entre sí ni con los obispos. La inseguridad inherente a este fenómeno proporcionó a algunos episcopados regionales y nacionales la oportunidad de llevar a cabo una serie de encuestas entre sus sacerdotes, dirigidas por institutos científicos, con modernos métodos demoscópicos[29]. Estas encuestas se realizaron, entre 1969 y 1972, más o menos simultáneamente, pero con total independencia, en los Países Bajos, República Federal de Alemania, Italia, Austria, Suiza, España y Estados Unidos. Sin contar los Países Bajos, las preguntas llegaron aproximadamente al 43 por 100 del clero católico mundial[30]. Dado que las encuestas se desarrollaron con métodos y acentos diferentes en los diversos países, que no coincidieron exactamente en el tiempo y que estuvieron afectadas por el contexto eclesiástico y político de cada país concreto, una comparación de conjunto resulta problemática. Aun así, pueden reconocerse a través de ellas tanto tedencias comunes a todos los países, como también diferencias regionales.

Las preguntas presentadas se referían en primer lugar al origen, formación y género de vida de los sacerdotes. Precisamente en este campo aparecieron notables diferencias entre los distintos países. Un segundo capítulo de preguntas se refería a las tareas del sacerdote y a las dificultades inherentes a las mismas. La concepción del ministerio y de la vocación, la vida espiritual y el celibato formaba otro tercer conjunto, que afectaba directamente a las relaciones del sacerdote con la Iglesia y con las autoridades. El resultado de estas encuestas fue, de un lado, tranquilizador, tras el sobresalto de la presencia y las actividades de los grupos de sacerdotes, pero, del otro, contribuyó a aumentar la inquietud. Así, por ejemplo, el 79 por 100 de los sacerdotes alemanes se declararon contentos e incluso muy contentos con la actividad que desarrollaban; el 12 por 100 respondieron con un «puede pasar»; sólo un 5 por 100 se declaraba no especialmente contento e incluso totalmente insatisfecho[31]. Pero, en cambio, hubo un 51 por 100 de estos mismos sacerdotes que opinaban que era necesario o, al menos, muy importante que en el futuro se suprimiera la ley del celibato, aunque un 59 por 100 declaraba que, a pesar de la existencia de dicha ley, no tenían ningún reparo en impulsar y aconsejar la vocación sacerdotal de los jóvenes[32]. Por otra parte, ya no podía pasarse por alto lo que durante mucho tiempo no se quiso admitir: «El sacerdocio no es monolítico, se advierte cla-

27. *Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung,* Tréveris 1969.

28. J. HÖFFNER - H.U. VON BALTHASAR (dirs.), *Bischofssynode 1971. Das Priesteramt,* Einsiedeln 1972.

29. Para información sobre estas encuestas y bibliografía, cf. las indicaciones bibliográficas al principio del capítulo.

30. Ésta es la valoración de SIMMEL, en FORSTER (dir.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung* 127.

31. SCHMIDTCHEN, *Priester in Deutschland* 76-81.

32. Ibid. 66-76.

ramente la presencia de un amplio espectro de posiciones pastorales y teológicas y, por tanto, una tensión intraeclesial, que para unos resulta fatal y para otros es signo de esperanza. Apenas si hubo una sola pregunta de cierta importancia sobre la que las respuestas fueran unánimes y sobre la que no se manifestaran opiniones muy diferentes en uno u otro sentido» [33].

A pesar de un cierto desnivel, que en Europa, por ejemplo, iba desde la bullente situación de los Países Bajos, pasando por Alemania y Austria, hasta las relaciones todavía estables de la situación eclesial en Suiza, las encuestas pusieron en claro una tendencia unitaria: una capa cada vez más amplia de jóvenes sacerdotes europeos y norteamericanos se mostraban críticos respecto de la concepción «vertical» del ministerio sacerdotal y fundamentaban el servicio de los sacerdotes no tanto en la consagración sacramental encaminada a la predicación y a la administración de los sacramentos cuanto en el sentido «horizontal-funcional» de un servicio a los hombres y a la unidad de la comunidad. De la mano de esta concepción del ministerio, rechazaban la existencia de un estado sacerdotal y celibato obligatorio, del que se afirmaba carecer de suficiente base teológica y ser, además, una carga opresora. Con mayor insistencia aún que esta petición de desvincular al sacerdocio de la ley del celibato, se planteaba la otra de conceder la consagración sacerdotal a hombres casados bien probados. Esta tesis fue suscrita en Alemania no sólo por los sacerdotes jóvenes, sino por el 79 por 100 del total del clero [34]. Esta concepción del ministerio y de un estilo de vida sacerdotal acomodado al mismo se vinculaba, en el clero joven, a una posición crítica respecto de la autoridad eclesiástica y su modo de ejercer el ministerio. Surgía de aquí la petición de que los sacerdotes y los seglares tomaran parte en la elección de los prelados y, por supuesto, la insistencia en que los seglares tuvieran una participación mucho más amplia en la pastoral y en la dirección de las comunidades.

Otros resultados de las encuestas estaban condicionados por las peculiaridades regionales: en Austria y Suiza, el 60-70 por 100 de los sacerdotes había cursado su formación en internados de la Iglesia. En Italia y España este porcentaje era sin duda aún mayor. En Alemania en cambio, el 65 por 100 de los sacerdotes cursaron sus estudios en las escuelas públicas, viviendo en casa de sus padres. Resultaba curioso comprobar que eran precisamente los sacerdotes de los primeros países los que más a menudo calificaban de insuficiente la formación recibida y los que pedían con mayor insistencia una ulterior y más calificada formación. Era también general el deseo de una especialización de las actividades sacerdotales y de estudios adicionales complementarios. La peculiar situación política de España en los últimos años de la era de Franco se reflejaba en las respuestas de los sacerdotes españoles sobre las relaciones Iglesia-Estado [35].

El último eslabón, por el momento, de la gran cadena de encuestas lo constituyó la realizada entre los aspirantes al sacerdocio de Alemania, en 1974 [36]. Los resultados permitieron comprobar cómo en un período de tiempo muy reducido se habían producido importantes matizaciones: «No puede hablarse ni de un retroceso a posiciones conservadoras ni de la continuación de una tendencia crítica generalizada. Más bien surgió algo nuevo, tal vez inesperado. Por su actitud abierta y en parte crítica, los aspirantes al sacerdocio tenían muchos puntos en común con el clero joven y, en términos generales, se parecían mucho más a éstos que a los sacerdotes de las generaciones anteriores. Pero también puede observarse un fenómeno nuevo: una tendencia diferente, y tal vez más acentuada, hacia la espiritualidad. Entre las ideas que, en opinión de los jóvenes, legitiman el ministerio sacerdotal destacan fuertemente las referentes a que actúan en nombre y por encargo de Cristo y la de una relación personal con Dios. Este hecho se refleja no sólo en las respuestas expresas sobre la legitimación del ministerio, sino también en otros numerosos contextos» [37].

Se toca aquí una última y definitiva repercusión de la crisis sacerdotal, a saber, la inseguridad y la drástica disminución de las vocaciones sacerdotales. Paralelamente a la formación de los gru-

33. Ibid XII.

34. Ibid. 69 Parecidos y hasta más acentuados votos reflejaron las encuestas de otros países

35. SIMMEL, en FORSTER (dir.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*, ha sido uno de los autores que más se ha esforzado por señalar tanto las tendencias comunes como las diferencias que aparecen en los resultados de las encuestas.

36. G. SCHMIDTCHEN, *Umfrage unter Priesteramtskandidaten*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1974

37. Ibid. 1

pos solidarios de los jóvenes sacerdotes, se produjo en los países europeos y americanos una convulsión en el antiguo sistema de la educación seminarística y de los estudios teológicos [38]. Disminuyó fuertemente en todas partes el número de vocaciones, hasta el punto de que no pocos seminarios diocesanos y casas de estudio de las órdenes y congregaciones religiosas tuvieron que cerrar sus puertas. No pudo mantenerse, en especial, el antiguo sistema de vida de los seminarios, estrictamente separada del mundo exterior. Los seminaristas pedían la posibilidad de vivir individualmente o en pequeños grupos, entre los demás estudiantes de la ciudad o lugar en que cursaban sus estudios. El anterior ordenamiento de los estudios teológicos, la dogmática neoescolástica unilateral, la yuxtaposición — sin trabazón interna — de las distintas disciplinas teológicas durante los estudios, la insuficiente atención dispensada a las disciplinas didáctico-pedagógicas y de pastoral práctica, todo esto fue calificado de insuficiente como preparación para los ministerios pastorales y sacerdotales. Y esta impresión no hizo sino acrecentarse cuando comenzó a aumentar el número de jóvenes (de ambos sexos) que cursaban estudios teológicos sin la intención de recibir las órdenes sacerdotales. La formación de estos estudiantes, que en Alemania, por ejemplo, respondía en muchos casos a la voluntad de dedicarse profesionalmente a la enseñanza de la religión, exigía el desarrollo de los correspondientes cursos de estudios y de los exámenes consiguientes, que quedaron insertos en el marco de las restantes disciplinas de las facultades.

El concilio Vaticano II se había ocupado ya de esta tendencia a una reordenación de la educación seminarística de los sacerdotes y de los estudios teológicos. El decreto *Optatam totius* de 28 de octubre de 1965 sobre la formación de los sacerdotes fue considerado por algunos, sobre todo por los observadores protes-

38. Se registró ya una primera toma de posición en torno al problema de la formación sacerdotal a principios de 1966, con ocasión de una serie de emisiones especiales de la radio alemana del sudoeste: L. WALTERMANN, *Klerus zwischen Wissenschaft und Seelsorge*, Essen 1966. Las discusiones sobre las propuestas de reforma de la formación sacerdotal y de los estudios teológicos registradas a partir de aquella fecha son casi inabarcables. Los esfuerzos en torno a la reforma de los estudios teológicos en Alemania han cristalizado en los cinco cuadernos publicados hasta ahora SKT = *Studium Katholische Theologie, Berichte - Analysen - Vorschläge*, editados por la comisión (Curricula in Theologie de la asamblea de facultades de Alemania occidental, por medio de E. FEIFEL, Zürich - Einsiedeln - Colonia 1973-1975).

tantes del concilio, como uno de los textos conciliares más fecundos y más importantes [39]. Una serie de equilibradas indicaciones señalaba el camino hacia una reforma de la formación sacerdotal y acentuaba con toda claridad, por vez primera, el valor de la madurez humana y las calidades de carácter, tan apreciadas por los hombres, en aquellos que aspiraban al sacerdocio. Pero en el curso de las deliberaciones, los padres conciliares fueron adquiriendo creciente conciencia de que las exigencias de una reforma de la formación sacerdotal tenían muy diferente cariz en los distintos países y continentes. De ahí que el concilio se decidiera por una distribución de las competencias en el campo de la formación, que pasaba de la Congregación de estudios y seminarios a las conferencias episcopales. Éstas, en el futuro, tendrían capacidad legislativa sobre la materia. «No pudiéndose dar más que leyes generales para tanta diversidad de gentes y de regiones, en cada nación o rito establézcanse unas normas peculiares de formación sacerdotal, que han de ser promulgadas por las conferencias episcopales, y revisadas en tiempos determinados, y aprobadas por la Sede Apostólica; en virtud de dichas normas se acomodarán las leyes universales a las circunstancias especiales de lugar y de tiempo, de manera que la formación sacerdotal responda siempre a las necesidades pastorales de las regiones en que ha de ejercitarse el ministerio» [40].

En los años 1966-67, el cardenal Garrone, prefecto de la Congregación de estudios y seminarios, dirigió cuatro cartas circulares a los presidentes de las conferencias episcopales, instándoles a dar pronto cumplimiento a la mencionada disposición conciliar [41]. Pero, dado que muchas de estas conferencias habían sido sorprendidas por la convulsión introducida en la formación sacerdotal, no tenían la capacidad suficiente para establecer en poco tiempo la necesaria remodelación de los estudios, de modo que todo se redujo a una serie de intentos a nivel nacional [42]. De ahí que, con ocasión

39. Entre otros, O. CULLMANN y J.CHR HAMPE: A. ARENS, en *Priesterausbildung und Theologiestudium*, «Nachkanz. Dokumentation», vol. 25, 5.

40. *Optatam totius* 1: *Concilio Vaticano II*, BAC, 454s.

41. A. ARENS, en *Priesterausbildung und Theologiestudium*, 5-66, describe los pasos dados en torno a la reforma de la formación sacerdotal, hasta desembocar en la *Ratio Fundamentalis*, de 6 de enero de 1970.

42. La conferencia episcopal alemana ha hecho algunas propuestas muy estimables, en este sentido, en *Neuordnung der theologischen Studien für Priesteramtskandidaten*

del primer sínodo episcopal, de 1967, se encomendara al cardenal Garrone que dictara una *Ratio Fundamentalis*, una especie de marco general de la formación sacerdotal válido para todo el mundo. Al proceder así, se corría una vez más el riesgo de devolver a la Congregación de estudios y seminarios unas competencias que el concilio acababa de transferir de forma expresa a las conferencias episcopales. Con todo, la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, de 6 de enero de 1970, elaborada en sus líneas esenciales por el jesuita italiano Paolo Dezza, el sacerdote secular español Germano Martil y el abad benedictino alemán Augustinus Meyer, supo evitar este peligro [43]. La *Ratio* presentaba un marco de orientaciones para la legislación de las conferencias episcopales y un abanico de ejemplos y de anteformulaciones que en nada menoscababan la competencia de los obispos. Prueba de la gran urgencia con que se sentía el problema de la reforma de la formación sacerdotal bajo la presión de las circunstancias del tiempo es la determinación de que en el plazo de un año las conferencias episcopales deberían preparar y presentar para su aprobación a la Congregación una *Ratio Nationalis*.

Aun admitiendo las imperfecciones de la *Ratio Fundamentalis*, debido sobre todo a la rapidez con que fue elaborada, debe reconocerse que, en conjunto, contribuyó a perfilar un marco positivo para la formación sacerdotal, debido a que sus autores supieron dibujarlo sobre el telón de fondo de las circunstancias vigentes en numerosos países. En cuanto al contenido, se atenía al esquema del decreto *Optatam totius* y analizaba la pastoral de las vocaciones, los seminarios sacerdotales y su régimen, los candidatos al sacerdocio, su formación humana, espiritual, científica y pastoral, así como la ampliación de la formación sacerdotal una vez acabados los estudios del seminario. La necesidad de esta ulterior formación, simultaneada con el ejercicio del ministerio, había sido urgentemente acentuada en las antes mencionadas encuestas, sobre todo por los sacerdotes de los países latinos que habían recibido una instrucción limitada a la teología neoescolástica y se habían educado en seminarios separados del mundo. Esta petición confi-

(1968) y en *Leitlinien für die Priesterausbildung* (1970): *Priesterausbildung und Theologiestudium*, 541-563 y 265-277.

43. AAS 62 (1970) 321-384; *Priesterausbildung und Theologiestudium*, 68-263.

guraba uno de los puntos programáticos centrales de los grupos de sacerdotes de Europa y Sudamérica. El plazo de un año señalado en la *Ratio Fundamentalis* para la confección de ordenamientos nacionales de la formación sacerdotal no podía cumplirse, porque en su elaboración debían participar no sólo los obispos de los lugares correspondientes, sino también otras personas (directores espirituales, directores de estudios y profesores de los seminarios), que tenían que trabajar en colaboración y reunirse después en asambleas conjuntas. De hecho, aún no ha llegado a su fin el trabajo de las *Rationes Nationales*. La consolidación perceptible en la encuesta realizada en 1974 entre los aspirantes al sacerdocio de la república federal de Alemania permite sospechar la existencia de las mismas tendencias en el clero joven. Tras la aguda crisis del pasado, parece surgir una fase de búsqueda sobria y realista. Pero sería erróneo asumir que la evolución desembocará, a corto plazo, en un cuadro compacto, tanto interior como exterior, similar al que presentaba el clero en la primera mitad de nuestro siglo.

El deseo de restaurar este orden antiguo pudo ser tal vez el motivo que impulsó a los grupos tradicionalistas del clero, y en particular al movimiento encabezado por el arzobispo misionero Marcel Lefebvre, a promover la unidad en la formación, la teología, la espiritualidad y la disciplina de los sacerdotes mediante un retorno a las antiguas formas, impuesto a la fuerza y con medios radicales. Lefebvre invocaba en apoyo de sus ideas, y no sin fundamento, la autoridad de Pío x y su lucha contra los peligros del modernismo y sus impulsos reformistas. Tal como la activa investigación de los últimos años en torno a esta lucha antimodernista ha puesto de manifiesto, es cierto que aquella campaña reprimió el modernismo, pero no dio solución a la problemática subyacente a este movimiento. De igual modo, y de una forma incluso mucho más acentuada, el antimodernismo de los actuales grupos tradicionalistas ha dado palpables pruebas de ser un camino equivocado.

XI. ÓRDENES RELIGIOSAS E INSTITUTOS SECULARES

Por Viktor Dammertz, O.S.B.

Abad de St. Ottilien

BIBLIOGRAFÍA: Véase la citada en nuestro *Manual* VIII, 388. Hay una amplia información sobre todas las asociaciones religiosas, tanto de derecho pontificio como diocesano, en el exhaustivo *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (DIP), editado por G. PELLICA y G. ROCCA, del que se han publicado hasta ahora tres volúmenes (letras A-Conv.) (I, 1974; II, 1975; III, 1976), así como en K.S. FRANK, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 1975, 175 a 195.

ENTRE EL INMOVILISMO Y LA TRANSFORMACIÓN

La historia de las comunidades religiosas en el siglo XIX se caracterizó por el inesperado resurgimiento de las órdenes antiguas y la fundación de numerosas congregaciones nuevas. Cuando estalló la primera guerra mundial, esta época se encaminaba ya a su fin. La mayoría de las congregaciones se habían consolidado, habían encontrado su propia forma de vida y su campo de ocupaciones y se iniciaba para ellas un período de insospechado crecimiento. Aproximadamente entre los años 1920 y 1960, casi todas las comunidades religiosas registraron una afluencia de novicios hasta entonces nunca conocida. En este número excepcionalmente elevado de vocaciones influían también, sin duda, factores externos (crisis económica mundial y altos índices de paro; escasas posibilidades de formación y pocas perspectivas profesionales fuera de los conventos, sobre todo en el caso de las muchachas). Estos factores explican también el número relativamente elevado de abandonos durante el período de prueba. Con todo, la mayoría de los jóvenes que abrazaban la vida religiosa hacían su elección también por motivaciones religiosas. La prontitud para el compromiso en favor de la Iglesia y del servicio a los demás hombres, unida a la preocupación por la salvación propia, fueron razones eficaces a la hora de seguir la vocación religiosa.

Finalizada la primera guerra, las comunidades religiosas tuvieron que enfrentarse con situaciones nuevas. Los tratados de paz modificaron el mapa político europeo. Las órdenes y congregaciones se vieron en la precisión de adaptar sus estructuras internas a las nuevas fronteras, sobre todo porque los Estados nacionales entonces constituidos no veían con buenos ojos que sus ciudadanos dependieran directamente, como religiosos, de autoridades extranjeras. Por otra parte, los acontecimientos bélicos contribuyeron a desmontar las Iglesias nacionales y a restringir o anular la eficacia de ciertas leyes hostiles a la Iglesia, hasta el punto de que fueron abolidas algunas limitaciones jurídicas y normas políticas con que antes tropezaban las órdenes religiosas. La gran miseria que dejó tras de sí la primera guerra mundial, todavía más acentuada por la subsiguiente crisis económica, significaba un reto para las congregaciones, sobre todo en el ámbito de la caridad social. Las comunidades religiosas pudieron aportar una ayuda eficaz en este campo, debido, y no en último término, a la gran afluencia de novicios.

En el ámbito interno, el nuevo código de derecho canónico introdujo algunas importantes modificaciones para las congregaciones [1]. Alcanzaron así no sólo una simplificación que todas ellas acogieron con satisfacción, una mayor transparencia y una mayor seguridad jurídica, sino también, y sobre todo, un acento acusadamente pastoral y espiritual. Era evidente que el legislador se había esforzado por crear un orden jurídico encaminado a posibilitar una auténtica vida religiosa. Por otra parte, no es menos indudable que esta codificación general del derecho religioso tuvo también algunas consecuencias negativas. Aunque algunas de las

1. A. SCHARNAGL, *Das neue kirchliche Gesetzbuch*, Munich - Ratisbona ²1918, 61-70.

prescripciones, demasiado pormenorizadas, intentaban, mediante las repetidas alusiones al derecho particular de cada una de las órdenes y congregaciones, respetar la plural diversidad de las reglas monacales, lo cierto es que proporcionaron un vigoroso impulso al proceso de uniformación y nivelación de la vida religiosa [2]. Dado que el canon 489 declaraba abolidas todas las prescripciones de las reglas y constituciones contrarias a las normas del *Código*, las congregaciones religiosas se vieron en la precisión de adaptar sus constituciones al nuevo derecho y de recurrir incluso, dentro de lo posible, a introducir las pertinentes modificaciones, al texto literal del *Código* [3]. La Congregación de religiosos publicó, el 6 de marzo de 1921, normas para la redacción de las constituciones de las congregaciones de nueva fundación. Estas normas ejercieron también una gran influencia en la elaboración de las constituciones de las comunidades religiosas fundadas con anterioridad [4].

Todas estas disposiciones acentuaron la tendencia, ya perceptible desde León XIII, de configurar la vida de las órdenes religiosas según esquemas centralizados. Se pretendía con ello que, sobre todo las congregaciones de derecho pontificio, estuvieran más vinculadas a Roma [5]. Con mirada retrospectiva puede comprobarse que tuvo repercusiones especialmente nocivas la prescripción que establecía que las constituciones no debían contener ni alusiones históricas ni citas de la Sagrada Escritura, de los concilios y los padres de la Iglesia ni de los escritos de otros autores, ni tampoco largas instrucciones ascéticas, detalladas exhortaciones espirituales o consideraciones místicas. Deberían limitarse, por el contrario, a las disposiciones jurídicas sobre la peculiaridad de cada congregación, a fijar los objetivos y las tareas, a determinar

2. Esta nivelación tenía ya sus cimientos en la restauración del siglo XIX; las congregaciones concretas fundadas en este período se diferenciaban entre sí más por la forma del hábito y otros detalles extrínsecos que por su espiritualidad: R. HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*, París 1972, 249-251, 264-273.

3. AAS 10 (1918) 290; 13 (1921) 538s.

4. AAS 13 (1921) 312-319; estas normas se apoyaban en un documento similar, del año 1901, al que se añadieron algunos estatutos muy detallados. La Congregación de Propaganda promulgó en 1937 normas parecidas para las asociaciones y congregaciones sujetas a su jurisdicción: L.R. RAVASI, *De regulis et constitutionibus Religiosorum*, Roma - Tournai - París 1958, 187-257.

5. Manual VIII, 406; U. STUTZ, *Der Geist des Codex iuris canonici*, Stuttgart 1918, 246-250.

el contenido esencial de los votos, las condiciones de adquisición y pérdida de la filiación al instituto religioso, su género de vida y su régimen de gobierno [6]. Aunque se toleraban algunos breves textos espirituales y es preciso reconocer además que estas normas desterraron de las constituciones, con toda razón, prolijas exposiciones ascéticas y edificantes, a menudo muy subjetivas y demasiado vinculadas a la piedad del momento, no es menos cierto que estas limitaciones impuestas al documento fundacional de cada comunidad religiosa llevaron a una concepción excesivamente jurídica de su vida, sobre todo cuando ya no se acertó a ver claramente que las normas jurídicas sobre la configuración de esta vida derivaban de sus fundamentos espirituales. Tampoco puede pasarse por alto el hecho de que la estructura y el contenido de las nuevas constituciones de muchas congregaciones eran muy similares entre sí, hasta el punto de que iba en aumento el peligro de que se desdibujara cada vez más el perfil propio de cada una de ellas. Esto es válido, sobre todo, de las muchas congregaciones fundadas en los siglos XIX y XX, que no buscaban su inspiración en las reglas de las antiguas órdenes. Con mucha frecuencia, sus constituciones no eran sino una reedición, escasamente adaptada a sus circunstancias peculiares, del modelo de constitución que les ofrecía, a título de ayuda, la Santa Sede.

A pesar de todo, muchos de los jóvenes que ingresaron en el claustro encontraron, en aquel orden sólido y previamente dado, seguridad espiritual y protección religiosa. Por otra parte, las ideas básicas sobre la vida conventual que se les proponían contribuyeron a facilitar su adaptación al nuevo estado. En las instrucciones de los noviciados se hablaba más de perseverancia y sumisión, de sacrificio y de renuncia, de obediencia y confianza en los superiores, que de innovación, desarrollo de la personalidad e iniciativa propia. Por lo demás, y en este mismo sentido, ya la misma Iglesia había dado excelentes pruebas de ser una institución inconmovible, garantía de orden y de seguridad en medio de las convulsiones del período de entreguerras.

Pero también en los conventos se dejaron sentir las vicisitudes de la Iglesia y de la sociedad. El movimiento litúrgico y los es-

6. *Normae*, cap. IV y V: AAS 13 (1921) 317s.

fuerzos por adquirir una piedad fundamentada en la Sagrada Escritura despertaron entre los religiosos la insatisfacción por las oraciones y las ejercitaciones piadosas de algunas congregaciones, así como por las prescripciones de tipo moral y ascético que a menudo daban excesiva importancia a cosas de poca monta, y pretendían regular hasta en sus mínimos detalles la vida cotidiana, sobre todo de las órdenes femeninas, con muy escaso margen para la responsabilidad personal. Se echaba cada vez más en falta un concepto de la vida conventual directamente orientada en la Biblia. Además, en numerosos países, los religiosos tenían que hacer frente al reto de una creciente secularización de la vida pública y del alejamiento de muchos hombres respecto de la Iglesia. Las disposiciones hostiles a la Iglesia, la supresión de conventos y las persecuciones declaradas obligaron a los religiosos a plantearse en términos existenciales el problema de su vocación. Advirtieron entonces que en muchos puntos carecían de suficiente preparación para enfrentarse con un ambiente indiferente, si no ya opuesto y hasta claramente hostil a la vida religiosa y a las mismas creencias cristianas.

La segunda guerra mundial y sus consecuencias arrancaron a muchos religiosos y religiosas de su género de vida acostumbrado y los empujaron a situaciones ante las que tenían que actuar siguiendo sus propias decisiones y en las que debían acreditar su vocación religiosa sin contar con las orientaciones y las instrucciones de la superioridad.

Nacimiento de un tipo de congregaciones religiosas

Desde este trasfondo debe contemplarse el nacimiento de un nuevo tipo de congregaciones religiosas. Ya en la vertiente de siglo, había lanzado Charles de Foucauld (1858-1916) el plan de la comunidad de los «Hermanitos de Jesús», que se apartaba de las estructurales tradicionales. En los años siguientes bosquejó varias reglas, pero cuando pereció de muerte violenta, no dejaba tras de sí ningún discípulo[7]. Hasta algunos años más tarde no fructificó la semilla por él sembrada. El año 1933 René Voillaume

7. Cf. MHI VIII, 385s.

y un grupo de seguidores fundaron en El-Abiodh-Sidi-Cheikh, al borde del Sáhara, la congregación de los hermanitos de Jesús. En 1936 fue reconocida como congregación de derecho diocesano y el 1968 obtuvo el decreto de aprobación pontificia. Los hermanitos de Jesús viven en hermandades que agrupan de ordinario entre dos y cinco miembros, preferentemente en ambientes inaccesibles al mensaje cristiano o totalmente alejados de él. Su intención es dar testimonio del amor de Dios no a través de la predicación, sino de la solidaridad con los hombres entre los que viven. Su modelo es Jesús, el obrero de Nazaret. Procuran evitar toda singularidad. Por eso, se insertan con su trabajo en el mundo profesional de su entorno, viven en casas pequeñas similares a las del resto de la población, y llevan un género de vida ampliamente adaptado al de su medio ambiente. Su espiritualidad se caracteriza por una piedad nutrida sobre todo de la adoración eucarística y de la meditación bíblica. Cada hermandad está dirigida por un «responsable» y la congregación, en su conjunto, por un superior general. Según las últimas estadísticas, la asociación cuenta con 68 hermandades y 232 miembros, de los que 64 son sacerdotes[8].

Con este mismo espíritu nació, en 1939, en Touggourt, en el Sáhara, la congregación de las «hermanitas de Jesús», declarada en 1947 de derecho diocesano. En 1964 obtuvo el *decretum laudis* pontificio. Pertenecen a ella 990 hermanas, distribuidas en 212 hermandades[9]. Estas comunidades religiosas, inspiradas en el espíritu de Foucauld, se distinguen de las órdenes y congregaciones tradicionales sobre todo en razón de su acentuada insistencia en la fraternidad, que debe hacerse visible y perceptible en la pequeña comunidad, en el equipo. Se caracterizan también por una nueva interpretación y realización de la pobreza, entendida como total y absoluta comunidad de destino con las capas de la población oprimida por la necesidad, con toda su carga de inseguridad y de falta de protección, y por su silenciosa presencia «en el corazón de las masas», «en medio del mundo», en el que sólo pretenden influir a través de su vida ejemplarmente cristiana. Más

8. R. Voillaume, *En el corazón de las masas*, *Studium*, Madrid 1968; LThK² VI, 329s; «Annuario Pontificio» 1975, 1199.

9. LThK² VI, 330; «Annuario Pontificio» 1975, 1252.

tarde surgieron otras congregaciones, también orientadas según el espíritu de Ch. de Foucauld. Así, en 1956, la hermandad de los «hermanos de la Virgen de los pobres», cuya vida contemplativa tomaba por modelo al Jesús orante y penitente del desierto, o la comunidad de los «hermanitos del evangelio», erigida como congregación de derecho diocesano en 1968 y cuyos miembros viven también entre las gentes más pobres, pero que no se limitan a compartir solidariamente su pobreza, sino que les anuncian además la buena nueva [10].

Vivir en el mundo es también la divisa de los institutos seculares. Algunos de ellos existían ya desde tiempo atrás como «asociaciones piadosas» o incluso sin aprobación de la Iglesia. La constitución apostólica *Provida Mater*, de Pío XII, de 2 de febrero de 1947, los reconoció como estado canónico de perfección. El motu proprio *Primo feliciter* de 12 de marzo de 1948 y la instrucción de la Congregación de religiosos de 19 del mismo mes y año trazaron sus líneas fundamentales [11]. La peculiaridad de los institutos seculares es que sus miembros viven, en principio, en el mundo. El *caracter saecularis* les distingue esencialmente del estado religioso, con el que tienen en común el anhelo de perfección, en una forma aprobada por la Iglesia. No responde a la esencia de un instituto secular ni el vestir hábito religioso, ni la vida en comunidad al modo de las órdenes, ni tampoco la aceptación del género de vida propio de las comunidades religiosas. Y aunque sus miembros se obligan a llevar una vida acorde con los consejos evangélicos, no se comprometen a ello mediante votos públicos, sino sólo mediante un voto, promesa o juramento privado. Aunque se advierte en muchos de ellos cierta tendencia a acomodarse de una u otra forma a las comunidades religiosas tradicionales y algunos institutos luchan todavía por conseguir su imagen propia [12], su género de vida les distingue clara y expresamente de los religiosos [13].

10. *Une nouvelle forme de vie monastique. La Fraternité de la Vierge des Pauvres*, «Rythmes du monde» 10 (1962) 207-215. Cf. también el discurso de R. Voillaume ante la unión de superiores generales en noviembre de 1975 (no publicado).

11. AAS 39 (1947) 114-124, 40 (1948) 283-286, 293-297. Cf. J. Beyer, *De Institutis saecularibus documenta*, Roma 1962.

12. Fr. Wulf, *Die Säkularinstitute nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Meitingen - Freising 1968, 28s.

13. Pero dado que están sujetos a la misma Congregación romana que las órdenes religiosas, con ocasión de la reforma de la Curia de 1967 se modificó también el nombre de dicha congregación, que pasó a llamarse Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis saecularibus (SCRIS): constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universae*, art. 71: AAS 59 (1967) 912.

En este período fueron numerosos los institutos seculares erigidos por los obispos con el *Nihil obstat* de Roma. Hasta ahora son de derecho pontificio 6 institutos masculinos y 21 femeninos [14]. El más conocido e influyente de todos ellos es el Opus Dei. Su rama masculina fue fundada en España el año 1928 por el sacerdote J.M. Escrivá de Balaguer (1902-1975). Ha sido el primer instituto secular que, el 24 de febrero de 1947, pocas semanas después de la publicación de la *Provida Mater*, obtuvo el *decretum laudis* pontificio. En 1950 recibó la confirmación definitiva. Esta rama comprende sacerdotes, agrupados, dentro del Instituto, en la Societas Sacerdotalis Sanctae Crucis y seglares que, en virtud de los propios estatutos, deben ser mayoría. Tanto los miembros ordinarios, que deben cursar estudios teológicos completos (a ser posible hasta alcanzar el grado de doctor) y que, tras los correspondientes estudios, deben poseer otro título académico, como los oblatos, cuya formación no es tan rigurosa, se obligan, por voto, a seguir los consejos evangélicos. Pueden entrar también, como miembros extraordinarios, personas casadas que intentan seguir el espíritu de dichos consejos evangélicos bajo una forma adecuada a sus condiciones de vida. Por lo demás, los afiliados ejercen una profesión civil y se esfuerzan por impregnar de vida cristiana a las familias, al mundo del trabajo y la vida pública. En términos generales, no se sabe quiénes pertenecen al Opus Dei, ya que no suelen actuar o aparecer en grupo, sino que cada cual trabaja de forma individual, y en su propio puesto, según el espíritu del instituto. En todo caso, es común a todos ellos una acusada conciencia de selección.

En determinadas ocasiones, el instituto lleva a cabo también tareas comunes. Así, han asumido la responsabilidad de la universidad católica de Pamplona (Navarra) fundada en 1952 y reco-

14. H.A. Timmermann, *Die Weltgemeinschaften im deutschen Sprachraum*, Einsiedeln 1963; A. Wienand (dir.), *Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland* II, Colonia 1964, 636-668; «Annuario Pontificio» 1975, 1200, 1325s. Con fecha 20 de septiembre de 1970, existían 21 institutos seculares de derecho pontificio y 79 de derecho diocesano, que agrupaban a 30 000 mujeres, 3000 sacerdotes y 400 seglares varones. En esta estadística no se incluye el Opus Dei («Vita consacrata» 7 [1971] 151, nota 1).

nocida por la Santa Sede en 1960. Con sus 13 facultades e institutos científicos, pasa por ser uno de los mejores centros de estudios superiores de España. La mayoría de los profesores pertenecen al Opus Dei.

El instituto mantiene además centros de estudios y hogares del estudiante en numerosas ciudades universitarias. Fuera de las fronteras españolas, el Opus Dei se ha difundido por otros 50 países, sobre todo en Italia, Francia e Iberoamérica. Se ha confiado a la Hermandad Sacerdotal de la Santa Cruz la prelatura nullius de Yauyo, en Perú. Aunque pueden ingresar en el instituto personas de todas las clases sociales, se dirige preferentemente a la clase intelectual y es un hecho conocido que los miembros del Opus han ocupado a menudo puestos de gran importancia de la vida política, económica y cultural española. La implicación resultante en los sucesos de la vida política, unida a un cierto aire de misterio, ha suscitado muy duros ataques contra el instituto.

Junto a la rama masculina, en 1930 se fundó, bajo el mismo espíritu, una rama femenina, que también ha conseguido la confirmación pontificia. Forma un instituto secular independiente, con sus propios órganos directivos, pero se halla también sujeto a la autoridad del presidente general. A la muerte del fundador, en 1975, fue elegido presidente general del Opus Dei el profesor de derecho canónico Álvaro del Portillo [15].

Implantación de las órdenes religiosas en los países de misión

También en los países de misión se recorrieron nuevos caminos. En la encíclica *Rerum Ecclesiae* de 28 de febrero de 1926, invitaba el papa Pío XI a los misioneros a trabajar ahincadamente por conseguir el enraizamiento de la Iglesia en estos países. El pontífice incitaba no sólo a la formación de sacerdotes y catequistas indígenas, sino también a la fundación de comunidades

15. O.B. Roegele, *Das «Opus Dei»: Legende und Wirklichkeit einer umstrittenen Gemeinschaft*, «Hochland» 54 (1961-62) 430-439; HK 22 (1968) 353s, 29 (1975) 536. En el «Annuario Pontificio» de 1975, 1200, se pone al Opus Dei bajo la rúbrica de instituto secular, aunque al parecer ya no se le consideraba como tal y, en todo caso, es evidente que ya no se le incluye en el apartado de los restantes institutos seculares, «Vita consacrata» 7 (1971) 32, nota 5.

religiosas masculinas y femeninas. Juzgaba legítimo que los misioneros aceptaran en sus propias comunidades a los novicios procedentes de los países de misión, pero exhortaba a los superiores de las misiones: «Reflexionad imparcialmente y con seriedad si no sería mejor, fundar nuevas comunidades religiosas que respondan mejor a las tendencias y a los intereses de los indígenas, a las situaciones locales y las circunstancias peculiares.» Estimulaba de una manera especial la fundación de monasterios de vida contemplativa, de los que esperaba también benéficos influjos sobre las tareas misioneras [16]. El decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia del concilio Vaticano II ha insistido de nuevo en estas orientaciones y en la necesidad de acomodar la vida religiosa cristiana a la cultura y las características peculiares de cada pueblo (art. 18).

Aunque ya en épocas anteriores hubo varias congregaciones indígenas femeninas, sobre todo en Asia, tras la publicación de la encíclica misional su número creció rápidamente. En África, entre 1920 y 1960, pasaron de 9 a 79, si bien al principio hubo que superar graves dificultades, debidas sobre todo al pensamiento tribal. En efecto, el ideal de la vida en virginidad resultaba totalmente ajeno a la mentalidad africana; a la mujer se la consideraba como riqueza de su grupo, en razón de la dote que se esperaba por ella al casarse, mientras que para la tribu a que pasaba era ante todo madre de los hijos que daba a luz para el grupo. Sólo poco a poco fue surgiendo la comprensión del ideal de la vida religiosa de la mujer. El bajo nivel cultural de muchas jóvenes, consecuencia de la ausencia del sistema educativo, implicaba una dificultad, sobre todo de cara a la autonomía de estas comunidades africanas. En Asia, las bases de partida eran mucho más favorables. Respecto de los indígenas que aspiraban al sacerdocio, los misioneros de Asia preferían, en general, integrarlos en sus propias congregaciones. De hecho, el nivel cultural de estos países facilitaba la tarea de una mutua convivencia. También en África siguieron este camino algunas órdenes y congregaciones misioneras (por ejemplo los padres del Espíritu Santo, los oblatos de María Inmaculada, los franciscanos). En cambio,

16. AAS 18 (1926) 77-79.

las congregaciones fundadas con específicos fines misioneros (los padres blancos, Mill Hill) concentraron sus esfuerzos sobre todo en la formación de un clero diocesano africano. Esta actitud venía siendo favorecida a ciencia y conciencia, desde tiempo atrás, por la Congregación de Propaganda [17].

El llamamiento de Pío XI para fundar monasterios de vida contemplativa tuvo al principio escasa resonancia. Los superiores de las misiones estaban interesados sobre todo en conseguir colaboradores indígenas para los campos de la pastoral, la caridad social, la educación y la enseñanza. Sólo después de la segunda guerra mundial, y más concretamente después del concilio Vaticano II, aumentó con rapidez el número de fundaciones dedicadas a la vida contemplativa. En 1968, África contaba con 27 monasterios masculinos y 62 femeninos. Mientras que los masculinos seguían, sin excepción, la regla benedictina (benedictinos, cistercienses y trapenses), las fundaciones femeninas tenían, junto a 20 casas benedictinas, 10 de clarisas y 17 de carmelitas. A ellas se añadían otros diversos conventos de mujeres, además de 7 hermandades de los hermanitos de Jesús y 44 de las hermanitas, una hermandad de los hermanitos de la Virgen de los pobres y otra de las hermanitas del sagrado Corazón [18].

Para apoyar y promover las fundaciones benedictinas en el tercer mundo se creó en Vanves, cerca de París, el Secrétariat de l'Aide à l'Implantation Monastique (AIM), que en 1973 atendía a un total de 60 monasterios masculinos y femeninos en África, 53 en Asia, 91 en Iberoamérica y 10 en Oceanía [19]. Para proceder a un intercambio global de opiniones, puntos de vista y experiencias sobre los problemas de la vida monástica en el tercer mundo, se reunieron los superiores y superioras de África, en 1964 en Bouaké (Costa de Oro) y en 1966 en Roma, los de Asia en 1968 en Bangkok, los de Iberoamérica en 1972 en Río de Janeiro y en 1975 en Bogotá [20].

17. Cf. W. HENKEL, *Congregazioni autoctone*, DIP II, 1588-1593; J. CASIER, *Africa*, DIP I, 130-140; P. TCHAO YUN-KOEN, *Cina*, DIP II, 1026-1028.

18. DIP I, 137; sobre el Carmelo en las misiones cf. DIP II, 451ss.

19. Secrétariat de l'aide à l'implantation monastique, Monastic growth, 1973, *Supplement to 1970 handbook*.

20. Informaciones detalladas en «Rythmes du monde» 13 (1963) n.º 1-2, 14 (1966), n.º 4, 16 (1968), n.º 4, 17 (1969), n.º 1-2; «Bulletin de l'A.I.M.», n.º 9 (1969) 7-27; n.º 15 (1973) 7-22; n.º 19 (1975) 7-21.

Los esfuerzos por implantar la vida religiosa en estos países y por acomodarse a las circunstancias y situaciones locales toparon con graves dificultades. Los primeros experimentos en este sentido fueron planificados y realizados por europeos. Sólo gracias a un paciente trabajo consiguieron los religiosos nativos encontrar un equilibrio y una adaptación orgánica que tuviera en cuenta y por igual tanto los elementos esenciales de la vida cristiana religiosa como la herencia cultural de sus propios pueblos [21].

La reforma de las órdenes y congregaciones religiosas bajo Pío XII

En las congregaciones de nuevo tipo y en los institutos seculares predominaba la opinión de que no podían conseguir la meta anhelada siguiendo las estructuras tradicionales de la vida de las órdenes religiosas. Intentaban, pues, trazar nuevos caminos para configurar la vida de los consejos evangélicos bajo formas adecuadas a los nuevos tiempos. Con todo, tampoco en las órdenes ya existentes faltaron planes y deseos de reforma, aunque sólo surgían en las ocasiones en que se reunían e intercambiaban pareceres pequeños círculos en el seno mismo de las órdenes, sin que estas preocupaciones trascendieran al gran público.

Fue Pío XII quien, en los primeros meses de su pontificado, y luego con mayor claridad a partir del fin de la segunda guerra mundial, fijó como uno de los puntos esenciales de su programa de gobierno la *accomodata renovatio*, la renovación de la religiosa, para adaptarla a los tiempos. Esta renovación debería compartir por un igual la fidelidad a la herencia tradicional y el valor para prudentes adaptaciones. En sus escritos y discursos a cada una de las órdenes y congregaciones religiosas, insistía una y otra vez en este gran programa [22]. Las instrucciones pontificias

21. Respecto de los hermanos y hermanas nativos en África: *Pro mundi vita*, «Centrum informationis» 15, Bruselas 1966; D. PLUM, *Sind Mönche in Afrika ein Fremdkörper?*, en HK 28 (1974) 494-497.

22. Se ha reunido una selección de los documentos precedentes en *Acta et documenta Congressus generalis de statibus perfectionis*, Roma 1952, 3-49; J. ZÜRCHER, *Päpstliche Dokumente zur Ordensreform*, Einsiedeln 1954. Cf. D.M. HUOT, *Summus Pontifex Pius XII et accommodata renovatio in statibus perfectionis*, «Appolinaris» 32

daban claramente a entender que querían dirigir el rumbo del gran proceso de fermentación que ya había comenzado a percibirse en muchas comunidades religiosas y cristalizaba en algunos capítulos generales. El papa acentuó de forma expresa la obligación de no alterar lo mínimo de los elementos esenciales de la vida religiosa y de cada congregación en particular [23] y en no dejarse arrastrar inconsiderablemente por las opiniones en boga [24].

La Congregación de religiosos hizo suyo este proyecto de renovación y adaptación a los tiempos cuando, por primera vez en la historia, con ocasión del año santo de 1950, convocó en Roma un congreso internacional de religiosos (varones) que abordó, en numerosas exposiciones, informes y conferencias, la *accommodata renovatio statum perfectionis.* El tema general fue subdividido en tres secciones, que estudiaron la vida y la disciplina conventual, su formación e instrucción y su acción apostólica [25]. Dos años más tarde, se celebraba, también en Roma [26], un congreso de superiores generales, dedicado igualmente al tema de la reforma religiosa. Al mismo punto estuvo consagrado el segundo congreso general para la adecuada renovación de los estados de perfección convocado en Roma, en 1957, por la Congregación de religiosos, y hábilmente encauzado por el entonces secretario, de esta Congregación, cardenal Larraona (1887-1973) [27].

De este gran congreso partió el impulso para una más estrecha colaboración entre las diferentes órdenes, tanto a nivel nacional como internacional. En muchos países surgieron conferencias de superiores de órdenes y congregaciones tanto masculinas como

(1959) 360-368; A. SCHEUERMANN, *Die Ordensleute in der Dokumenten des Zweitens Vatikanischen Konzils,* en AkathKR 134 (1965) 337-340.

23. Así, por ejemplo, en su alocución a los jesuitas de 17 de septiembre de 1946: *Ante omnia oportet Constitionibus vestris et universis earumdem praescriptis firme fideles sitis. Instituta Ordinis, vestri possunt, si id congruens esse videatur, ad nova temporis adiuncta hic illic immutando accommodari; attamen quod praecipuum in iis est, nequaquam tangatur perpetuumque consistat,* AAS 38 (1946) 383.

24. Cf. el discurso a los superiores generales de 11 de febrero de 1958, AAS 50 (1958) 153-161.

25. *Acta et documenta Congressus generalis de statibus perfectionis* I-IV, Roma 1952-53. El tema del congreso era *Statuum perfectionis praesentibus temporibus atque adiunctis accommodata renovatio,* ibid. I, 59.

26. *Acta et documenta Congressus Internationalis Superiorissarum generalium,* Roma 1953.

27. Cf. G. RUIZ, *Congressus generalis alter de accommodata statuum perfectionis renovatione a S.C. de Religiosis indictus,* «Com. Rel» 36 (1957) 378-384.

femeninas, oficialmente reconocidas por la Santa Sede como instituciones de derecho pontificio [28]. A nivel internacional, se constituyó en 1957 la Unio Superiorum generalium (USG) para las órdenes masculinas y en 1965 la Unio internationalis Superiorissarum generalium (UISG) para las femeninas, ambas con sede en Roma. Se fundaron además, en 1959, la Confoederatio Latino-Americana Religiosorum (CLAR), con sede en Bogotá que, en la época subsiguiente, y en su calidad de cúpula de todas las órdenes y congregaciones, ejerció una gran influencia en el subcontinente, sobre todo como miembros y participantes de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) [29].

Ya antes de reunirse el primer Congreso Internacional había iniciado el papa algunas reformas parciales. El 21 de noviembre de 1950 publicó la constitución apostólica *Sponsa Christi* para las religiosas, seguida dos días más tarde por detalladas normas de la Congregación de Religiosos [30]. Totalmente dentro del espíritu del programa papal de reforma, estos documentos subrayaban en primer lugar la irrenunciabilidad de la vida contemplativa, la conveniencia de los votos solemnes y la necesidad de la clausura papal para todas las monjas. Pero, para adaptarse a las nuevas necesidades, se promulgaban algunas disposiciones que mitigaban la clausura, concretamente a través de la creación de la llamada clausura papal menor, que permitía la reunión de las monjas con otras personas en unos lugares concretos del monasterio, destinados precisamente a las actuaciones de cara al exterior. Se insistía también en la obligación de realizar un trabajo adecuado y remunerativo. Se reconocía, por supuesto, el alto valor apostólico de la vida monacal en sí misma, pero se permitían también,

28. Cf. «Annuario Pontificio» 1975, 1477, 1327-1349; R. SOULLARD, *Les unions des supérieurs majeurs,* «L'année canonique» 18 (1974) 221 a 230; DIP II, 1423-1431. Estas reuniones se apoyaban, por lo demás, en algunos países, en una larga tradición. Así, por ejemplo, la actual Vereinigung Deutscher Ordensobern((VDO) se remonta a la Conferencia de superiores formada con ocasión del Katholinkentag de Krefeld (1898), cuando los superiores de las 7 casas de misión entonces existentes en Alemania se reunieron y acordaron llevar a cabo en el futuro, y a plazos regulares, otras reuniones de este tipo, K. SIEPEN, *Die Vereiniguns Deutscher Ordensobern nach Akten und Berichten des Generalsekretariats der VDO,* «Ordenskorrespondenz» 5 (1964) 104-125.

29. «Annuario Pontificio» 1975, 1327; sobre la CLAR cf. también DIP II, 1418s.

30. AAS 43 (1951) 5-24; 37-44. El 25 de marzo de 1956 la Congregación de Religiosos promulgó una nueva instrucción que, basándose en las experiencias recogidas después de la nueva legislación, reordenaba la materia relativa a la clausura de los conventos de monjas, AAS 48 (1956) 512-526.

en la medida en que ya las mismas constituciones lo preveían, algunas concretas obras de apostolado. Estos documentos recomendaban, en fin, de forma expresa, la agrupación de los monasterios femeninos independientes para formar federaciones que pudieran prestar ayuda eficaz a los monasterios en esta tarea de renovación. Es preciso reconocer que muchos de ellos ofrecieron múltiples resistencias a estas recomendaciones [31].

Otro campo importante de la reforma fue el relativo a la formación e instrucción de los aspirantes al sacerdocio en las comunidades religiosas. Ya en 1924, el papa Pío XI, en una carta apostólica a los superiores de las órdenes y congregaciones, había aludido a la necesidad de orientar la formación de los sacerdotes religiosos según la herencia de santo Tomás. El mismo propósito alentaba en la instrucción de la Congregación de Religiosos de 1.º de diciembre de 1931, que además —y coincidiendo con la época de gran afluencia de novicios— insistía en que se procediera a una cuidadosa selección de los candidatos [32].

También Pío XII insistió, a lo largo de todo su pontificado, en que los religiosos, y en especial los que recibían la consagración sacerdotal, tuvieran una buena formación, que les capacitara para el desempeño de las múltiples tareas con que se verían obligados a enfrentarse en la época de convulsión que se anunciaba con creciente claridad [33]. Finalmente, el 31 de mayo de 1956 apareció la constitución apostólica *Sedes Sapientiae*, a la que seguían, el 7 de julio, los estatutos generales de la Congregación de Religiosos, con múltiples y detalladas instrucciones [34]. Estos documentos no sólo analizaban la formación de los candidatos a la vida religiosa y al sacerdocio, sino que concedían una gran importancia a su formación pastoral y teológica, para hacer de ellos buenos pastores de almas. Como novedad, prescribían, como derecho común, y una vez recibida la consagración sacerdotal, un año adicional de formación, destinado a la introducción y al ejercicio

31. Para toda esta temática, cf. A. LARRAONA, *La nuova disciplina canonica sulle monache*, Roma 1952. Después del concilio, volvió a suprimirse la pequeña clausura (motu proprio *Ecclesiae Sanctae* II, 32), AAS 58 (1966) 780s.

32. AAS 16 (1924) 133-148, 24 (1932) 74-81.

33. El año 1944 nombró el papa una comisión propia, en el seno de la Congregación de religiosos, encargada de orientar y vigilar esta formación: AAS 36 (1944) 213s.

34. AAS 48 (1956) 354-365; X. OCHOA, *Leges Ecclesiae* II, Roma 1969, 3516-3538.

práctico de la pastoral, como complemento de los estudios filosóficos y teológicos de corte más bien teórico. Se recomendaba además a todas las órdenes y congregaciones que establecieran para los sacerdotes jóvenes, tras algunos años de actividad, un año de probación, a modo de un segundo noviciado. En cumplimiento de las manifestaciones pontificias de 1931 y 1956, todas las órdenes y congregaciones sacerdotales acometieron la tarea de reelaborar su propia *Ratio studiorum*.

La preocupación de Roma no se limitó al campo de la formación de los sacerdotes religiosos. Para capacitar también a las órdenes femeninas para el desempeño de sus tareas, cada vez más erizadas de dificultades, la Congregación de Religiosos erigió en Roma el 31 de mayo de 1955, el Instituto pontificio Regina mundi, agregado como facultad teológica a la Pontificia universidad gregoriana. Se pretendía con ello, y a lo largo de unos cursos teológicos de tres años, capacitar a las religiosas tanto para el desempeño de las tareas de dirección internas como para el compromiso pastoral, sobre todo en el ámbito de la enseñanza y la educación [35]. De este modo, Roma hacía suyo uno de los más apremiantes deseos del Congreso de las superioras generales de 1952.

El concilio Vaticano II y sus repercusiones

En este estadio del proceso de una precavida y hasta zigzagueante «renovación adecuada a los tiempos» se produjo el anuncio del concilio Vaticano II que, a través de su divisa del *aggiornamento*, despertó en amplios círculos de la Iglesia, incluidos los de las congregaciones religiosas, grandes y en parte utópicas esperanzas de reforma global y renovación profunda. En realidad, el primer esquema sobre los religiosos, elaborado por la comisión preparatoria, apenas si iba algo más allá de las reformas ya previstas bajo Pío XII y en buena parte introducidas o incluso implantadas. El esquema se entendía a sí mismo como una progresión rectilínea, sin cesuras, de la reforma piana [36]. Pero este proceder no respondía a las expectativas que muchos habían depo-

35. X. OCHOA, o.c. II, 3394s; cf. los estatutos del instituto, promulgados el 11 de febrero de 1956, ibid. 3457-3460.

36. Cf. FR. WULF, *Einführung zum Ordensdekret*, LThK², *Zweites Vatikanisches Konzil* II (Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1967) 250s.

sitado en este documento conciliar. Tras un intenso trabajo de las comisiones conciliares y vivos debates sobre el puesto y la misión de las congregaciones religiosas en la Iglesia, al concluir el concilio se disponía de dos importantes textos expresamente consagrados al estado religioso. El capítulo 6 de la constitución dogmática sobre la Iglesia (art. 43-47) pretende determinar el puesto teológico de los religiosos en la Iglesia. Se le antepuso, a ciencia y conciencia, el capítulo sobre la vocación general a la santidad en la Iglesia. El decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa presupone estas reflexiones y se dedica más directamente a los fundamentos y a algunos puntos concretos de esta reforma. Es el único de los documentos promulgados por el concilio que admite, ya en el título, el programa del *aggiornamento*, tal vez con la intención de apoyarse en la fórmula, ya acuñada por Pío XII, de la *accommodata renovatio*[37]. La parte central del decreto describe la esencia de la pretendida renovación adecuada a los tiempos: significa «por una parte, la vuelta a las fuentes de toda vida cristiana y a la primitiva inspiración de los institutos, y por otra, una adaptación de los mismos a las diversas condiciones de los tiempos» (art. 2)[38].

El programa de reforma, tal como aparece en el decreto conciliar sobre este tema y en las normas de implantación promulgadas[39], se aparta esencialmente, en sus presupuestos, de todos los esfuerzos anteriores en esta dirección. Tal como la había planificado Pío XII, la reforma competía a la Santa Sede y por ella debía ser dirigida, como instancia central. A las congregaciones concretas se les concedía un exiguo espacio de juego para tomar decisiones autónomas. Pero las normas de implantación del decreto conciliar declaran expresamente: «Las comunidades religiosas deben llevar a cabo en primera línea y por sí mismas la adecuada renovación de la vida religiosa, principalmente a través de sus capítulos generales» (n.° 1). Se concedía al capítulo general especial, que debería convocarse en el plazo de dos o tres años, plena potestad para modificar, a título experimental, algunas disposiciones concretas de sus constituciones, siempre que no afectaran a la esencia o a la peculiaridad de cada instituto. Se les prometía además que la Santa Sede estaba dispuesta a autorizar experimentos opuestos al código canónico vigente, aunque pedía, por supuesto, que se introdujeran con la debida prudencia. En términos generales, se concedía al nuevo estadio de experimentación introducido mediante estas orientaciones básicas un período de 15 años (n.° 6). En la preparación de estos capítulos de reformas deberían participar todos los miembros, de forma adecuada, mediante encuestas abiertas y globales (n.° 4).

A una con esta descentralización de la reforma, se registró una segunda modificación: cada una de las congregaciones debería esforzarse por conservar o recobrar su propia fisonomía, porque de la diversidad de las órdenes y congregaciones derivan ventajas para la Iglesia. Las congregaciones deberían analizar y descubrir el espíritu y los objetivos originarios de sus fundadores y sus propias sanas tradiciones y conservarlas como la auténtica herencia de cada una de ellas[40]. Se disponía finalmente —y una vez más en oposición a las prescripciones dictadas tras la promulgación del CIC— que las constituciones podían incluir no sólo normas jurídicas sobre la peculiaridad, objetivos y órganos de gobierno de cada instituto, sino que debían indicar también los fundamentos bíblicos y teológicos de la vida religiosa y afirmaciones sobre su referencia eclesial, así como sobre la herencia espiritual propia de cada congregación. Los elementos espirituales y jurídicos debían formar una unidad en las constituciones[41]. Evidentemente estas disposiciones pretendían eliminar los defectos introducidos cinco decenios antes, a una con la promulgación del CIC, en virtud de una centralización, nivelación y juridificación excesivas.

37. Se dedica, además, a los religiosos, una sección propia en el decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos, en la que se analiza la inclusión de la actividad de las órdenes y congregaciones en el conjunto de la pastoral de cada uno de los obispos (art. 33-35). En el prólogo del decreto sobre la formación de los sacerdotes se dice que si bien las prescripciones del documento se refieren en primera línea a los sacerdotes seculares, también debe aplicarse, con las correspondientes adaptaciones, al clero regular.

38. De entre los comentarios al decreto sobre los religiosos mencionamos aquí: Fr. Wulf, LThK², *Das Zweite Vatikanische Konzil* II, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1967, 249-307; J.M.R. Tillard - Y. Congar (dirs.), *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, París 1967.

39. Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, de 6 de agosto de 1966, parte II: AAS 58 (1966) 775-782.

40. Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa *Perfectae caritatis*, art. 2*b*.

41. *Ecclesiae Sanctae* II, 12-14.

Como hilo conductor de sus conclusiones, se les ofrecieron a los capítulos de reformas tres líneas básicas: la renovación debía hacerse en el espíritu de fidelidad al fundador y dentro de las sanas tradiciones de cada instituto, con obediencia a las instrucciones del concilio y con talante abierto respecto de los signos de los tiempos. Ahora bien, la renovación que se pedía a las órdenes religiosas era, ante todo, un acontecimiento de índole espiritual y, por consiguiente, difícil de abarcar y de medir. Con todo, en términos generales puede afirmarse que en la preparación de sus capítulos de reformas y en las deliberaciones y conclusiones de estos capítulos las congregaciones actuaron a la luz de los documentos del concilio Vaticano II, se esforzaron por conseguir una visión más profunda de la vida religiosa y de su adecuada adaptación al tiempo y por analizar su posición y su misión en la Iglesia y el mundo desde las perspectivas actuales [42]. También es cierto que la ausencia de metas claras y bien aceptadas en el seno de algunas congregaciones [43] produjo múltiples tensiones y dificultó la búsqueda de soluciones comunes. En los procesos de aprendizaje, no raras veces trabajosos, la mayoría de los capítulos de reforma eligieron una vía intermedia. Los acalorados defensores de reformas radicales se vieron, en general, tan defraudados como los que, en el polo opuesto, habían confiado en que todo siguiera como en los viejos tiempos.

En conexión con los esfuerzos reformistas de los capítulos de las órdenes y congregaciones, se desarrolló también un vivo debate sobre el sentido y la espiritualidad de los religiosos en el mundo actual, que aportó algunas luces, pero que a veces fue demasiado lejos, hasta el punto de poner en juego los valores fundamentales de la vida religiosa. Los temas centrales de esta discusión fueron, en primer término, los votos religiosos y su realización concreta. En el curso de las discusiones desempeñaron un papel importante los conocimientos de las ciencias humanas. Acto seguido revistieron el máximo interés las preguntas referentes a la vida en comunidad. También aquí se concedió mucha atención a los puntos de vista psicológicos y sociológicos, por ejemplo, en

42. Cf. J. BEYER, *Premier bilan des chapitres de renouveau*, NRTh 95 (1973) 60-86.

43. Cf. *Pluralismus und Multiformität im Ordensleben heute. Eine Situationsstudie*, en *Pro mundi vita, Centrum informationis*, n.º 47, Bruselas 1973.

lo referente a las reglas de la dinámica de grupo. De aquí derivó una acentuación, a veces excesiva, a favor de las comunidades pequeñas, y en perjuicio de las comunidades numerosas. Al final, el punto neurálgico de la discusión se situó en el tema de la referencia al mundo. Se trataba aquí de dar una respuesta de las congregaciones religiosas al problema de la secularización, de su apertura al mundo y de su responsabilidad por el mundo [44]. La discusión coincidió cronológicamente con experiencias sobre este tema.

Los capítulos generales utilizaron casi siempre con espíritu abierto las posibilidades que se les ofrecían. De ordinario, los deseos de adaptación que se consideraban necesarios no desbordaban el marco de la vida religiosa tradicional. Hubo, sin embargo, algunas experiencias que iban más allá de los límites establecidos [45] o que escapaban al control de los superiores religiosos. Las pequeñas comunidades fundadas en algunos países, sobre todo en Estados Unidos y Holanda, fueron y siguen siendo un campo de experimentación favorable para innovaciones más o menos radicales [46]. Estas «comunas» se inspiran evidentemente en la forma de vida de los hermanitos y hermanitas. Aunque muchas de ellas no pudieron mantenerse y de hecho sus miembros acabaron por disgregarse al poco tiempo, esto se debe, y no en último término, a que carecían de la profunda riqueza espiritual de las comunidades del padre Ch. de Foucauld. Las discusiones y los experimentos aportaron planteamientos y estímulos útiles. Hubo también indudablemente ciertas proliferaciones desmesuradas y signos de decadencia [47]. Prevenir frente a estos errores y desviaciones era el propósito del papa cuando, el 29 de junio de 1971,

44. Cf. P. LIPPERT, *Zwischen Umbruch und Selbstbesinnung. Die Orden im gegenwärtigen Wandel von Kirche und Gesellschaft*, en HK 29 (1975) 346-353. Una ojeada a la situación actual de la discusión en «Concilium» X (1974) 1, 461-540.

45. Así la arriesgada — y fracasada — iniciativa de someter a tratamiento psicoanalítico a todo un convento: HK 20 (1966) 127-129; 21 (1967) 356-358; o también la tentativa de hacer funcionar a un convento de monjes, con su círculo de amigos, sobre una comunidad de base: ibid. 23 (1969) 551-553.

46. En 1969 existían en Holanda nada menos que 215 de estos «grupos de vida»: J. KERKHOFS, *Das Schicksal der Orden. Ende oder Neubeginn*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1971, 15. Cf. FR. WULF, *Die Zukunft des Ordenslebens*, GuL 43 (1970) 227.

47. Cf. dos distintas valoraciones en la entrevista del cardenal Daniélou, GuL 45 (1972) 458-463, y en el artículo del abad primado de la confederación benedictina, R. WEAKLAND, *Krise und Erneuerung des Mönchtums heute. Eine Bilanz nach zehn Jahren*, GuL 47 (1974) 299-313.

dirigió a los religiosos la encíclica apostólica *Evangelica testificatio* sobre la renovación de la vida religiosa según el concilio Vaticano II [48].

Por lo demás, durante esta fase de búsqueda de nuevos caminos la Santa Sede adoptó una actitud más bien de espera, aunque también de atenta vigilancia. De ahí que causaran tanta sorpresa las intervenciones directas del papa en las deliberaciones de la congregación general de los jesuitas. Ya la congregación general de la Compañía (1965-1966) [49] había promulgado un decreto de reforma, pero no adoptó ninguna decisión sobre el problema de una normativa de la pobreza en la Compañía adecuada a los tiempos, así como sobre la supresión de las diferencias jurídicas entre los «profesos» (y su cuarto voto de obediencia especial al papa), que eran los únicos que gozaban de la plenitud de derechos, y los «coadjutores», subdivididos a su vez en *coadjutores spirituales* (sacerdotes) y *coadjutores temporales* (hermanos legos). La 32 congregación general (diciembre 1974-marzo 1975) volvió a analizar estas cuestiones. La gran mayoría de los 236 delegados se pronunció, en un test, a favor de la eliminación de los grados y deseaba que todos los jesuitas pudieran pronunciar los cuatro votos. Aunque la Congregación general no veía en esta decisión ningún peligro para el carácter sacerdotal y apostólico de la Compañía, el papa consideró que se registraba aquí una grave desviación respecto de la intención original del fundador. De ahí que en varias de sus determinaciones, tanto antes como después del mencionado test, se mostrara contrario a esta modificación [50].

El fenómeno más preocupante y lamentable de los últimos tiempos es el referente a las numerosas salidas de miembros de las comunidades religiosas, lo que, unido a la falta de vocaciones, ha llevado a un acusado envejecimiento de los conventos y ha obligado a las congregaciones religiosas a una drástica disminución de sus actividades en la Iglesia y en la sociedad. Desgraciadamente, la falta de documentación fiable [51] no permite trazar un cuadro exacto de la situación en la Iglesia universal. Con todo, algunos muestreos iluminan la trayectoria seguida. Así, el número de sacerdotes religiosos se duplicó en Alemania entre 1915 y 1932, pasando de 2015 a 4024. En 1941 la cifra era ya de 5282. Esta evolución progresiva se mantuvo en los años de postguerra, alcanzando en 1971 su cota máxima, situada en los 6825 sacerdotes religiosos. A partir de esta fecha, se inicia un lento declive que luego, y debido a la estructura de edad, se aceleró rápidamente. En 1974, los 6589 sacerdotes religiosos daban todavía valores sensiblemente superiores a los de la época anterior a la segunda guerra mundial. En cambio, los hermanos legos nunca recuperaron en Alemania los altos valores de la preguerra (7990 en 1937). Su número actual, cifrado en 3513, es incluso inferior al de 1915 (3799). Después de la segunda guerra mundial, el punto más alto — tras las graves pérdidas bélicas, precisamente entre los hermanos legos — se alcanzó en 1955, con 4789 hermanos.

El número de novicios alemanes, que en los años cincuenta oscilaba en torno a los 900, descendió rápidamente a partir de 1961 y alcanzó en 1973, con sólo 129, su punto más bajo. En 1974 ascendió ligeramente, hasta llegar a 152 [52].

También las congregaciones religiosas femeninas alcanzaron sus cotas máximas en la época de la preguerra. Las 64 249 religiosas de 1915 aumentaron en aproximadamente un 50 por 100 en 1941, año en que su número era de 97 516. La primera recensión hecha después de la segunda guerra mundial daba 88 934 religiosas y el número siguió aumentando hasta 1967, en que eran 93 260. A partir de este momento, la tendencia inició un declive que en los últimos años se ha hecho muy rápido. Tan sólo en el quinquenio 1969-1974 el número descendió en casi 10 000, pasando de 86 340 a 76 924. El número de novicias de las casas religiosas alemanas mantuvo una línea relativamente constante en la época

48. AAS 63 (1971) 497-526; cf. sobre este tema el comentario de A. SCHNEIDER, *Erneuerung des Ordenslebens*, Tréveris 1973.

49. La convocatoria de esta Congregación general en la primavera de 1965 era necesaria debido a que, tras la muerte del superior general, J.B. Janssens (1889-1964, general desde 1946) era preciso nombrar un sucesor. La elección recayó en el vasco P. Arrupe (nac. en 1907). Esta Congregación general fue interrumpida, para dar lugar a la clausura del Concilio, y concluyó en el otoño de 1966: HK 19 (1964/65) 563-567, 21 (1967) 33-37.

50. FR. WULF, *Wohin steuern die Jesuiten? Ein Bericht*, GuL 48 (1975) 137-147; E. CORETH, *Die Jesuiten, der Papst und die Gesamtkirche*, HK 29 (1975) 472-477.

51. Cf. A. FALLER, *De statistica Religiosorum*, ComRel 35 (1956) 72-84.

52. FR. GRONER, «Kirchliches Handbuch. Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands» 25 (1957-1961) 524, 536; 26 (1962-1968) 533; 27 (1969-1974) 41.

anterior a la conquista del poder por el nacionalsocialismo, oscilando entre 5500 y 7000. El año 1935 presentó una cota de 7488 aspirantes, pero luego descendió rápidamente, hasta situarse en 1865 en el año 1941. El decenio 1950-1960 muestra una ligera curva descendente de 3996 a 3264 novicias, que dos años más tarde eran ya sólo 2793, en 1966 menos de 2000 y en 1970 no alcanzaban ni siquiera las 1000. Las 405 novicias del año 1974 señalaron el punto más bajo de la curva [53]. Prescindiendo de los retrocesos sufridos durante la época del nacionalsocialismo y de la guerra mundial, estos números pueden considerarse como representativos de numerosos países de Europa occidental y de Norteamérica, mientras que el número de miembros de las congregaciones religiosas registraba notables aumentos en algunas regiones del tercer mundo [54].

Un cuadro similar se desprende de las estadísticas publicadas por algunas congregaciones. La Compañía de Jesús tenía en 1914 un total de 16 894 miembros. Este número aumentó sin interrupción hasta 1965, fecha en la que se alcanzó el punto máximo de 36 038. En 1974 eran ya sólo 29 436. Según esta estadística, los 4032 estudiantes de teología en 1974 significaron el número más bajo de este siglo. En 1965 este número era de 9865. También el número de novicios descendió en este decenio hasta casi la mitad (de 1555 a 804). En este mismo espacio de tiempo abandonaron la Compañía, previa dispensa, 1530 jesuitas [55]. Sólo en las órdenes y congregaciones de derecho pontificio se registraron en 1972, 1615 dispensas sacerdotales. Se concedió asimismo la dispensa de los votos perpetuos a 1355 hermanos y 3507 hermanas [56].

53. Ibid. 25 (1957-1961) 538; 26 (1962-1968) 533; 27 (1969-1974) 41.

54. Cf. G. MOORHOUSE, *Bastionen Gottes Orden und Klöster in dieser Zeit*, Hamburgo 1969, 90-94. En el cuaderno «Informationes» 1 (1975), editado por la Congregación de Religiosos, págs. 95-98, se da una estadística sobre el porcentaje de novicios y de profesos con votos temporales sobre el número total de los miembros de las órdenes religiosas a finales de 1974, agrupados por continentes. Con todo, los datos se refieren únicamente a las congregaciones de derecho pontificio, sujetas a la Congregación de Religiosos. Debe además tenerse en cuenta que en los países de misión el período de prueba de los novicios y de los profesos temporales es más largo que en Europa, a veces incluso dos veces más prolongado

55. DIP II, 1280, 128. cf. también HK 19 (1964-65) 563 y *Jesuiten. Wohin steuert der Orden?*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena ²1976, 13-18.

56. «Annuarium statisticum Ecclesiae» 1972, 213, 217, 219; cf. ibid. 70-84.

Son múltiples las razones que explican este retroceso de las vocaciones religiosas en los últimos quince años. Tal como indica especialmente el caso de los noviciados, aunque no ha sido el concilio el que ha provocado la crisis de vocaciones —que existía ya con anterioridad— tampoco ayudó a superarla y más bien la aceleró. Entre las diversas causas, hay que mencionar en primer lugar la inseguridad general, en especial entre los jóvenes, como consecuencia de las convulsiones de la sociedad y de la Iglesia, la subsiguiente incertidumbre acerca del papel asignado a muchos miembros de las congregaciones religiosas, la polarización de las opiniones que se produce en algunas comunidades, la unilateral presentación del matrimonio, de los valores sexuales y de su significación para el desarrollo de la personalidad humana, la crítica, a veces desmesurada, de todo tipo de autoridad, el influjo de la sociedad del consumo y del bienestar sobre la mentalidad y el comportamiento de la juventud de los países industrializados. A todos estos elementos se añadía una circunstancia que no puede silenciarse. De una encuesta llevada a cabo entre los religiosos varones en la República federal de Alemania se desprendía que, en la fecha del primero de enero de 1965, el 78 por 100 de los sacerdotes y el 86,5 por 100 de los legos procedían de familias con cuatro o más hijos. Más del 42 por 100 de los sacerdotes y casi el 58 por 100 de los hermanos habían nacido en localidades de menos de 5000 habitantes [57]. Ahora bien, en la actualidad las familias numerosas son la excepción, sobre todo en el campo, lo que significa que se ha ido secando esta fuente de vocaciones religiosas. Además, en las naciones industrializadas todas las muchachas tienen abiertos caminos de formación y de profesiones laborales, antes casi exclusivamente reservadas a las religiosas.

Una ligera modificación en la curva durante los dos últimos años, de signo positivo, en el ámbito de la Iglesia considerada en su conjunto, ha dado pie a la Congregación de Religiosos para alimentar un cauto optimismo [58].

Gran importancia tuvo la colaboración, acentuada desde el con-

57. W. MENGES, *Die Ordensmänner in der Bundesrepublik Deutschland*, Colonia 1969, 63, 130; 51, 129.

58. SCRIS, «Informationes» 1 (1975) 96

INSTITUTO DIOCESANO TEOLÓGICO PASTORAL BIBLIOTECA

cilio, entre los superiores y superioras de órdenes y congregaciones religiosas en el ámbito nacional e internacional. En casi todos los países se fundaron — si no existían ya antes del concilio — las conferencias de superiores religiosos, promovidas por el Congreso de religiosos de 1950[59]. Las uniones romanas de superiores y superioras generales adquieren un nuevo peso, porque las congregaciones de la Curia recabaron cada vez su asesoramiento y favorecieron el intercambio de experiencias. Los 16 representantes elegidos de estas uniones (8 superiores de congregaciones masculinas y 8 superioras de congregaciones femeninas) se reúnen varias veces al año en Roma con los cardenales prefectos, el secretario, los subsecretarios y otros funcionarios destacados de la Congregación para los religiosos y los institutos seculares[60]. En los últimos años, esta Congregación no ha publicado ni un sólo documento importante, de carácter general y relativo a todas las órdenes, que no haya sido inspirado por las uniones o al menos sin recabar su previo asesoramiento[61].

También, y de similar manera, el contacto entre superiores y superioras generales de las congregaciones misioneras ha marcado su impronta en la Congregación de la Propaganda. El «consejo de los 18» se reúne varias veces al año con los oficiales responsables de la Congregación para la evangelización de los pueblos. También fuera de este marco oficializado son innegables los esfuerzos de las congregaciones de la Curia por intensificar los contactos con las familias religiosas. Las visitas de los cardenales prefectos, de los secretarios o de los subsecretarios a los capítulos generales y asambleas de las conferencias nacionales de superiores, además de otros encuentros más o menos formales, no sólo en Roma, sino en otras ciudades y países de Europa y de Ultramar, son, desde hace algunos años, actos normales de las autoridades de la Curia[62]. El intercambio de experiencias a través de estos contactos ha tenido efectos sumamente positivos.

59. «Annuario Pontificio» 1975, 1327-1349; DIP II, 1423-1431.

60. Cf. *Attività del Consiglio dei 16*, en SCRIS. «Informationes» 1 (1975) 89-94. A este organismo se le llama «Consejo de los 16» por los 16 religiosos que lo integran.

61. Cf. por ejemplo A. Schneider, *Instruktion über die zeitgemässe Erneuerung des Ausbildung zum Ordensleben*, Tréveris 1970, 16-18.

62. *Les rencontres des Responsables de la SCRIS avec les Religieux chez eux*, en SCRIS, «Informationes» 1 (1975) 83-89.

Las congregaciones religiosas en el campo de tensión de Iglesia y Estado

Uno de los principales focos de polarización, en el campo de las tensiones entre la Iglesia y el Estado, se sitúa en torno a las órdenes y congregaciones religiosas. Contra ellas se dirigen, casi siempre, las medidas hostiles a la Iglesia dictadas por los gobiernos. Algunas de las leyes promulgadas durante el *Kulturkampf* se han mantenido vigentes hasta bien entrado este siglo. En Alemania no se suprimió totalmente hasta 1917 la «ley de los jesuitas», dictada en 1872. Hasta 1956 no se abrogó en Noruega la norma constitucional que prohibía a los jesuitas asentarse en el país. En Suiza fue preciso un referéndum, celebrado en 1973, para suprimir los «artículos de excepción» confesional de la constitución de la Confederación, que prohibía la Compañía de Jesús y todas las «sociedades afiliadas», así como las nuevas fundaciones de cualquier congregación religiosa. Y aún así, el referéndum sólo triunfó por una escasa mayoría del 55 por 100 de los ciudadanos[63].

Se comprende, por tanto, fácilmente que siempre que la Iglesia iniciaba negociaciones con un gobierno para la firma de un concordato, pusiera empeño en asegurar mediante convenio la situación jurídica de las órdenes, en garantizar su derecho a nuevas fundaciones y al libre ejercicio de sus actividades propias. En los países que contaban con un número suficiente de religiosos nativos, la Iglesia se mostraba, en general, dispuesta a aceptar la cláusula que establecía que los superiores mayores debían ser súbditos del Estado firmante[64]. Es preciso reconocer, con todo, que la experiencia de los decenios siguientes demostró que estas cautelas de la Iglesia, garantizadas mediante concordato, tuvieron muy escasa eficacia en numerosos países.

En México, el conflicto entre la Iglesia y el Estado, que se

63. H. Liermann, *Kirchen und Staat* I, Munich 1954, 14s; HK 11 (1956/57) 167; 27 (1973) 322-324.

64. Concordatos con Baviera 1924, art. 2 y 13, § 2; Polonia 1925, art. x; Rumania 1927, art. xvii; Lituania 1927, art. x, Italia 1929, art. 29*b*; Baden 1932, art. 5 con protocolo final; Austria 1933, art. x; con el Reich alemán 1933, art. 15; con Portugal 1940, art. iii y ix; con España 1953, art. iv y con la República Dominicana 1954, art. iv y x.

venía arrastrando desde los primeros años del siglo XIX, alcanzó su punto neurálgico en los primeros decenios del siglo XX. En 1917 el país recibió una nueva constitución que prohibía, entre otras cosas, el celibato, los votos y el estado religioso. Los religiosos fueron expulsados de sus casas, cerradas sus escuelas e instituciones. Al cabo de dos años se suavizaron un tanto estas normas, pero en 1926 se restablecieron de nuevo. Las transgresiones se castigaban con gran rigor. Entre las víctimas más conocidas de esta persecución, que se prolongó hasta finales de los años treinta, se cuenta el padre Agustín Pro, S.I. (1891-1927), que desempeñó su ministerio pastoral en la clandestinidad, en México capital, con gran habilidad y presencia de espíritu. Tras ser detenido, se le acusó falsamente de haber tomado parte en un atentado contra Oregón, ex presidente de la república, y fusilado sin proceso legal. En 1952 se introdujo su causa de canonización [65].

En España se proclamó en 1931 la república y se aprobó una constitución que fijaba el objetivo de establecer una radical separación de Iglesia y Estado. Sus disposiciones afectaban también gravemente a las órdenes y congregaciones religiosas, ya que no sólo las sometía a la inspección estatal, sino que además fijaba una base legal para la expropiación de todos los bienes de los religiosos. Fue disuelta la Compañía de Jesús y sus bienes pasaron al Estado. Aunque los ataques contra las instituciones eclesiásticas quedaron, en 1931, circunscritas a algunas regiones, durante la guerra civil, de tres años de duración, subsiguiente al pronunciamiento del general Franco en 1936, estalló con toda virulencia la persecución contra los conventos. El balance de aquella época de terror es sombrío: junto a los 4184 sacerdotes seculares y seminaristas, fueron también asesinados 2365 religiosos y 283 religiosas, además de numerosos seglares [66].

En Alemania, el nacionalsocialismo encontró al principio simpatizantes no sólo en algunos católicos, sino también en algunos religiosos. Desempeñó en este aspecto un papel particularmente funesto el abad Alban Schachleiter (1861-1937), que, tras haber sido

65. LThK VII (²1962) 151-155; LThK VIII (²1963) 776; J. ECHEVARRÍA, *Der Kampf gegen die katholische Kirche in Mexiko*, Munich - Gladbach 1926.

66. A. MONTERO MORENO, *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, BAC, Madrid 1961, 762, 765-767. [Interesante la reseña de esta obra, publicada en «Orbis Catholicus», Barcelona, por C. MARTÍ, *La persecución religiosa* . (dic. 1961), p. 540-543.]

expulsado en 1918 de su abadía de St. Emaus de Praga, fijó su residencia, en 1921, en Baviera. Como esperaba que Hitler convertiría en realidad sus peculiares ideas sobre el nacionalismo alemán, a partir de 1922 comenzó a hacer propaganda, en sus discursos y proclamas, del movimiento hitleriano y toleró que se abusara de su posición como de un reclamo para uso de la propaganda. Ni las más enérgicas advertencias y hasta las medidas punitivas del arzobispo de Munich y de los superiores religiosos pudieron reducir al silencio al senescente abad [67].

Tras la conquista del poder, el gobierno nacionalsocialista garantizó, en el artículo 15 del concordato del Reich la libertad de los institutos religiosos y el ejercicio sin trabas de sus actividades, tanto en el ámbito de la pastoral como en el de la educación, la enseñanza y las obras de caridad. Se garantizaba incluso, en un artículo especial (el 15) la existencia de las escuelas religiosas privadas. Pero muy pronto pudieron barruntar los religiosos las verdaderas intenciones del nuevo detentador del poder [68]. Los primeros pasos fueron registros vejatorios de sus casas e interrogatorios de sus miembros. En los años 1935-36 se llevó a cabo toda una serie de espectaculares procesos contra algunos de ellos, acusados de violar la legislación sobre divisas. Los acusados fueron castigados con graves penas de prisión [69]. Cuando todavía estaban en marcha estos procesos, se iniciaron ya los preparativos para una segunda serie de acusaciones. Desde finales de 1935, y, sobre todo, en los años 1936 y 1937, la Gestapo buscó en los conventos, las escuelas y los asilos e instituciones dirigidos por religiosos huellas

67. G. ENGELHARD, *Abt Schachleiter, der deutsche Kämpfer*, Munich 1941; H. WITETSCHEK, *Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenbericht 1933-1943*, vol. I: *Regierungsbezirk Oberbayern*, Maguncia 1966, 1, nota 1. Cf. también L. VOLK, *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945*, I: *1917-1934*, Maguncia 1975, *passim*.

68. Para lo que sigue, J. NEUHÄUSLER, *Kreuz und Hakenkreuz*, Munich 1946, I, 122-164; II, 250-292.

69. Después de la guerra, muchos de los condenados bajo el régimen de Hitler — otros muchos han muerto en el período transcurrido — han solicitado y obtenido de los tribunales la anulación de las sentencias y la consiguiente rehabilitación. Los tribunales llegaron a la conclusión de que estas «sentencias pronunciadas en los años 1935-36 obedecían en primera línea a motivaciones políticas y perseguían el objetivo de desacreditar ante el pueblo alemán a las órdenes católicas y, de rechazo, a la misma Iglesia católica»: E. HOFFMANN - H. JANSSEN, *Die Wahrheit über die Ordensdevisenprozesse 1935-36*, Bielefeld 1967, 265. Cf. la exposición de motivos de la sentencia del tribunal de Moabit (Berlín) de 27 de febrero de 1951: ibid 270. Petra Rapp ha preparado su disertación filosófica sobre el tema de los procesos de divisas (universidad de Bonn).

de delitos contra las costumbres, para poder acusar a las casas religiosas de ser semilleros de inmoralidad. La intensidad de las pesquisas, los métodos empleados en los interrogatorios, los plazos señalados por el poder ejecutivo al judicial para llevar a cabo los procedimientos y la valoración de los procesos cuidadosamente preparada y dirigida con gran aparato de propaganda desde las instancias centrales, todo ello daba a entender con absoluta claridad que lo que interesaba en primera línea a los detentadores del poder no era el descubrimiento y erradicación de los crímenes tan clamorosamente denunciados. Lo que se pretendía era, ante todo y sobre todo, asestar un duro golpe a las órdenes y congregaciones en su conjunto.

No tiene nada de casual el hecho de que los procesos principales alcanzaran su punto culminante en los meses subsiguientes a la publicación de la encíclica *Mit brennender Sorge* (14-3-1937) [70]. Pero, lo que es mucho más importante, estos procesos no eran sino pasos previos hacia una meta mucho más ambiciosa, que una instrucción confidencial del servicio de seguridad del Estado de 15 de febrero de 1938 formulaba con las siguientes palabras: «Los institutos religiosos son el brazo militante de la Iglesia católica. Es preciso, pues, expulsarlos de sus zonas de influencia, cercarlos y finalmente aniquilarlos» [71]. En el camino hacia esta meta el gobierno — situado en la cima de su poder, tras las victoriosas campañas en el Oeste — decidió descargar un nuevo golpe. Con múltiples pretextos — aunque muy a menudo también sin ninguna justificación real — se incautó, entre el otoño de 1940 y mayo de 1941, de numerosas casas religiosas, expulsó a los religiosos de sus conventos o los desterró de las comarcas en que hasta entonces habían residido, en la medida en que no se les consideraba necesarios para el mantenimiento del proceso económico o bien estaban sujetos al servicio militar [72]. Estas medidas quedaron en suspenso al inicio de la campaña de Rusia; la aniquilación total de las instituciones se aplazó hasta después de acabada la guerra, para no provocar nuevas inquietudes entre la población católica.

70. J. NEUHÄUSLER, o.c. I, 133-144; H.G. HOCKERTS, *Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936-37*, Maguncia 1971.

71. Citado por J. NEUHÄUSLER, o.c. I, 123.

72. J. NEUHÄUSLER, o.c. I, 148-164.

Por supuesto, todas estas medidas se aplicaron también en los países y territorios incorporados al Reich, así como a las regiones ocupadas. Fueron aquí incluso más rigurosas y se llevaron a la práctica de forma más brutal, porque no existían estipulaciones concordatarias. Y así, un programa de 13 puntos del año 1940, relativo a la parte ocupada de Polonia incluida en el Warthegau o distrito del Warta, prescribía en su número 12: «Todas las fundaciones religiosas y conventos quedan suprimidos, porque no responden a la política ética y poblacional alemanas» [73]. Fueron numerosos los religiosos encarcelados encerrados en campos de concentración y no pocos los que murieron ejecutados. Entre ellos se cuenta el franciscano polaco Maximilian Kolbe (1894-1941), que ocupó voluntariamente el puesto de otro prisionero en el «bunker del hambre» del campo de concentración de Auschwitz, donde falleció. Fue canonizado en 1982. Deben mencionarse también los nombres de la filósofa y carmelita judía Edith Stein (1891-1942), arrebatada del carmelo de Echt, en Holanda, donde se había refugiado, para compartir la suerte de sus compañeros de raza, y del jesuita Alfred Delp (1907-1945), ejecutado en el Plötzensee (Berlín) por el supuesto delito de traición a su patria [74].

La persecución contra la Iglesia desencadenada en Rusia tras la revolución bolchevique de octubre se cebó principalmente en los monasterios ortodoxos, aunque por supuesto tampoco se libraron las escasas residencias católicas [75]. Con la victoria sobre Polonia y la anexión definitiva a la Unión Soviética, al final de la segunda guerra mundial, de los países bálticos y de Polonia oriental, un gran número de casas de religiosos católicos cayeron bajo la esfera del poder comunista. En Letonia y en la parte de Ucrania anteriormente perteneciente a Polonia los religiosos y religiosas fueron expulsados de sus residencias y obligados a volver a la vida civil. Los edificios pasaron a poder del Estado [76]. En Lituania, país en el que el 80 por 100 de la población profesaba la religión católica romana, no fue posible aplicar al principio medidas tan

73. Citado por B. STASIEWSKI, *Die Kirchenpolitik der Nationalsozialisten im Warthegau 1939-1945*, en «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte» 7 (1959) 55.

74. B.M. KEMPNER, *Priester vor Hitlers Tribunalen*, Munich 1966, ha presentado amplia documentación sobre los juicios seguidos contra otros muchos religiosos.

75. Cf. J.S. CURTISS, *Die Kirche in der Sowjetunion*, Munich 1957, 80-83.

76. A. GALTER, *Rotbuch der verfolgten Kirche*, Recklinghausen 1957, 66, 91.

rigurosas. El gobierno se contentó con una estricta vigilancia y control de los conventos, pero en 1944 también aquí fueron suprimidas todas las fundaciones religiosas [77].

En aquellos países en los que, al final de la segunda guerra mundial, se alzaron con el poder los comunistas, la situación confesional de cada país jugó evidentemente un papel importante a la hora de tomar medidas contra las instituciones religiosas. Las disposiciones más duras se dictaron, en todas partes, en los años anteriores a 1956. En Albania las órdenes y congregaciones fueron totalmente erradicadas. Los religiosos extranjeros fueron expulsados y los albaneses obligados a dejar sus hábitos e insertarse en el proceso de producción económica [78]. Lo mismo cabe decir de Bulgaria [79]. En Checoslovaquia, todas las casas religiosas fueron ocupadas por la milicia en abril de 1950, tras un proceso espectacular, desarrollado en Praga con un gran alarde de escenografía, contra diez religiosos, acusados del supuesto delito de alta traición [80]. Los religiosos de diferentes comunidades fueron amontonados en «conventos de concentración», mientras que aquellos (hombres y mujeres) que se hallaban en edad laboral fueron destinados a trabajos agrícolas o fabriles. La escasez de personal sanitario hizo que a algunas religiosas se les permitiera seguir desempeñando sus tareas en asilos y hospitales. «A finales de 1951 no existía ya en toda Checoslovaquia ni una sola casa religiosa, a excepción de los "conventos de concentración", que en realidad no eran sino campos de trabajos forzados» [81]. Las suavizaciones y las facilidades de la era Dubček [82] fueron poco a poco abolidas [83]. De las 160 comunidades religiosas existentes en Bulgaria en 1945, en 1953 ya sólo quedaban 25 [84]. El ministro húngaro de educación popular, József Révai, declaró en un discurso pronunciado en los primeros días de junio de 1950: «En la democracia popular no se necesita ya ningún religioso, porque en razón de su misma profesión no sólo no responden a las tareas democráticas, sino que las sabotean. Es,

77. A. Galter, o.c. 81; HK 19 (1964-65) 261.
78. A. Galter, o.c. 239s; HK 22 (1968) 195.
79. A. Galter, o.c. 252s.
80. HK (1949-50) 411.
81. A. Galter, o.c. 202-206; aquí, 205; HK 15 (1960-61) 561.
82. HK 22 (1968) 211, 412.
83. HK 24 (1970) 304s, 571s; 25 (1971) 186; 27 (1973) 609.
84. A. Galter, o.c. 301.

pues, necesario que, con la mayor rapidez posible, se les impida seguir dañando los intereses de la democracia» [85]. Poco después se iniciaba una oleada de deportaciones de religiosos. El episcopado húngaro intentó evitar lo peor y el 30 de agosto de 1950 firmó un acuerdo que, entre otras cosas, preveía que se abrirían de nuevo ocho escuelas católicas (seis para chicos y dos para chicas) y que se permitiría la actividad de los religiosos necesarios para dirigir estos centros. Para la aceptación de nuevos miembros, estas comunidades quedaban sujetas a un *numerus clausus* [86]. Todas las demás órdenes religiosas fueron suprimidas en septiembre de 1950, a pesar de las protestas del episcopado. A los casi 10 000 religiosos y religiosas del país se les conminó a abandonar sus residencias en el plazo de tres meses, dejar los hábitos y buscar una profesión civil [87]. En 1968, los ocho conventos tolerados contaban, según datos del gobierno, con 232 sacerdotes, 27 novicios y estudiantes y 59 hermanas [88].

No fue menos calamitosa la situación de las instituciones religiosas en Yugoslavia durante los diez primeros años de dominio comunista. En Bosnia-Herzegovina, y en Eslovenia fueron suprimidas todas las casas y muchos religiosos encarcelados y muertos. Sólo entre los franciscanos la persecución se cobró 139 víctimas. A mediados de los años cincuenta se produjo una distensión, a la que siguió un sorprendente florecimiento de los religiosos, sobre todo en las repúblicas de Eslovenia y de Croacia, donde su número ha ido aumentando de forma notable a partir de 1958 [89].

Un cuadro similar se perfila en Polonia. También aquí los primeros años fueron de miseria y opresión. Los religiosos fueron expulsados de las escuelas, hospitales y otras instituciones. Hasta 1953, habían sido asesinados 54 religiosos, 200 deportados, 170 encarcelados [90]. El 14 de abril de 1950 se llegó a un acuerdo entre el gobierno y el episcopado polaco, cuyo artículo 19 garantiza:

85. Citado por Galter, o.c. 346, nota 79.
86. Se trata de dos escuelas para cada una de las siguientes órdenes y congregaciones: benedictinos, franciscanos, escolapios y hermanas de la doctrina cristiana de Szeged: A. Galter, o.c. 352, nota 90.
87. A. Galter, o.c. 345-353; HK 5 (1950-51) 33s.
88. «Pro mundi vita, Centrum Informationis», n.º 19 (1967) 10-12
89. A. Galter, o.c. 403s; LThK V (²1960) 1193; «Pro mundi vita, Centrum informationis», n.º 19 (1967) 10, 13.
90. A. Galter, o.c. 157.

«Las órdenes y congregaciones religiosas gozan de completa libertad de acción en el marco de su profesión y de las leyes vigentes» [91]. Aun así, al principio continuaron las persecuciones. Hasta mediados los años 50 no se apaciguó la situación. A partir de entonces, comenzó a crecer de forma notable el número de religiosos, tanto en las congregaciones masculinas como en las femeninas [92]. Polonia es el único país comunista que actualmente puede enviar un considerable número de religiosos a los países de misión.

En China y Corea del Norte han desaparecido todas las casas religiosas. Los misioneros extranjeros fueron expulsados, los pocos religiosos nativos devueltos a sus hogares. Muchos de ellos murieron. El destino de los institutos religiosos en Indochina, y sobre todo en Vietnam, es, por el momento, incierto.

Una mirada retrospectiva a los últimos seis decenios de la historia de la Iglesia muestra hasta qué punto los institutos religiosos viven en la Iglesia y con ella. Aquellos períodos en los que florece la vida eclesial, son también para las congregaciones religiosas épocas de crecimiento interno y externo y de florecimiento. En los tiempos de crisis, por el contrario, se hallan singularmente expuestas a todo tipo de ataques. Con todo, esta dependencia respecto del clima de la Iglesia universal no debe hacerlas olvidar que de ellas se esperan influjos e impulsos salvíficos para todas las generaciones. Ésta es precisamente la herencia y la tarea que las comunidades religiosas, consideradas en su conjunto, han recibido de los grandes fundadores, aquellos hombres que en tiempos calamitosos para la Iglesia supieron crear células de renovación interna y vigorizar a la Iglesia con un soplo de refrescantes energías.

91. HK 4 (1949-50) 413.
92. «Pro mundi vita. Centrum informationis», n.º 19 (1967) 10-12; HK 26 (1972) 205.

XII. FORMACIÓN, EDUCACIÓN Y ENSEÑANZA

Por Paul-Ludwig Weinacht

Profesor en Friburgo de Brisgovia

BIBLIOGRAFÍA: Cf. para la doctrina de la Iglesia sobre educación y enseñanza, las declaraciones pontificias mencionadas en la nota 1 de la declaración sobre la educación cristiana de la juventud, AAS 58 (1966) 728, versión castellana en *Concilio Vaticano II*, ed. Católica, BAC, Madrid [5]1967, p. 702ss; K. ERLINGHAGEN, *Grundlagen katholischer Erziehung. Die prinzipiellen Erziehungslehren der Enzyklika Pius' XI. «Divinii Illius Magistri»*, Friburgo de Brisgovia 1963; O. BETZ, *Erziehung*, en H. FRIES (dir.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. I, Munich 1962, 319ss; A. VON CAMPENHAUSEN, *Erziehungsauftrag und staatliche Schulträgerschaft*, Gotinga 1967, 115ss; Consejería cultural del Comité Central de los católicos alemanes, *Christliche Erziehung nach dem Konzil* (= Informes y documentos, 4 vols.), Colonia 1967; N.A. LUYTEN, O.P., *Forschung und Bildung. Aufgaben einer katholischen Universität*, Friburgo de Suiza 1965.

Exposición histórica del marco de condiciones nacionales para la enseñanza católica:

Alemania: F. PAULSEN, *Geschichte des gelenhrten Unterrichts*, 2 vols., Berlín - Leipzig 1921, apéndice; E. WENIGER, art. *Bildungswesen*, en «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», vol. I, Tubinga [3]1957, 1281ss; F. PÖGGELER (dir.), *Handbuch der Erwachsenenbildung*, 4 vols. (= *Geschichte der Erwachsenenbildung*), Stuttgart y otros lugares 1975; L. FROESE (dir.), *Deutsche Schulgesetzgebung (1796-1952)*, Weinheim, s.a.

Otros Estados europeos: W. SCHULTZE (dir.), *Schulen in Europa*, 3 vols., Weinheim - Berlín 1968; O. ANWEILER, *Geschichte der Schule und Pädagogik in Russland von Ende des Zarenreiches bis zum Begium der Stalin-Ära*, Heidelberg 1964.

Estados Unidos: New Catholic Encyclopedia, 14 vols., art.: *Education* I, *Higher Education, Catholic University*, por cada uno de los centros, por ejemplo. *University of Salamanca*, etc.; F. LAACK, *Die amerika-*

nische Bildungswirklichkeit, Idee, Stand und Probleme der Adult Education in den USA, Colonia 1976.

Países de misión: A. MULDERS, *Missionsgeschichte, Die Ausbreitung des Glaubens*, Ratisbona 1960; S. DELACROIX, *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, 4 vols., París 1959.

Medios estadísticos: UNESCO, *World survey of education*, 5 vols., París 1955-1971; UNESCO, *Statistical Yearbook*, París 1963ss, (1952-1962 bajo el título *Basic Facts and Figures, International Statistics Relating to Education, Culture and Mass Communication); Bilan du Monde;* CIEO, *The Situation of catholic education in the various continents* (= *Études et Documents*, n.º 5), versión inglesa, Bruselas 1969.

IGLESIA Y SOCIEDAD

La influencia que la Iglesia puede ejercer en el terreno de la formación y la educación contemporáneas depende de su posición dentro del sistema social y político de cada país [1], de los condicionamientos jurídicos, morales y materiales vigentes en dichos sistemas, de la relación entre la misión educativa de la Iglesia y las expectativas de la población o los objetivos de los gobiernos —y todo esto depende a su vez, con mucha frecuencia, de la historia en la que y a partir de la que los esfuerzos educativos de la Iglesia han recibido sus rasgos nacionales [2]. Pero esta influencia depende también de la propia Iglesia: de la concepción que tiene de su ministerio y de las ideas y las energías que despliega en cumplimiento de su misión educativa y que pueden derivarse tanto de su ministerio apostólico en sentido estricto como de su servicio al mundo, en sentido amplio.

En Europa, la formación, durante largo tiempo fundamentada en la Iglesia y marcada con un sello eclesial, ha perdido en gran parte este carácter como consecuencia de la implantación de la enseñanza general obligatoria, la estatalización de las escuelas tan-

1. Cf. UNESCO, *World survey of education*, 5 vols., París 1971, 27s.

2. Para la interpretación, tanto intensiva como extensiva, del concepto de inspección escolar en Alemania, cf. TH. OPPERMANN, *Kulturverwaltungsrecht*, Tubinga 1969, 252s. Para la situación histórica de las escuelas de titularidad privada en Europa, cf. W. SCHULTZE (dir.), *Schulen in Europa*, 3 vols., Weinheim - Berlín 1968 (en los correspondientes capítulos). Respecto del carácter colonial de los sistemas educativos africanos, cf. TH. HANF, *Erziehung und politischer Wandel in Schwarzafrika*, en D. OBERNDÖRFER (dir.), *Systemtheorie, Systemanalyse und Entwicklungsländerforschung (Ordo Politicus*, 14 vols.), Berlín 1971, 536.

to primarias como superiores, el marcado sesgo científico y profano de la enseñanza y la vertiginosa expansión de la asistencia voluntaria a los centros de enseñanza (explosión escolar). Los sistemas educativos con claro predominio de los centros de enseñanza católicos (como por ejemplo en Bélgica) o al menos no estatales (como en los Países Bajos) son hoy día casos excepcionales. En los Estados Unidos de América, la enseñanza católica ha venido adquiriendo un considerable peso específico a lo largo de este siglo, pero todo indica que ha llegado ya a un punto culminante, a partir del cual no son de esperar nuevos avances. Más aún, comienzan a borrarse las diferencias respecto de la educación y la formación impartidas por otros centros no católicos. En los países iberoamericanos existe ciertamente un sólido núcleo de centros de educación católicos, pero dado que no se realiza a través de ellos la gran tarea de alfabetización de las masas, están perdiendo su antigua importancia. En las misiones de los países del tercer mundo la situación se define por la forma de la descolonización, la evolución de la construcción nacional *(nation-building)* y el desarrollo socioeconómico. Los gobiernos socialistas que se amparan bajo la sombra del campo comunista, sea de signo soviético o chino, mantienen una actitud hostil respecto de la misión educadora de la Iglesia. Y lo mismo cabe decir en aquellos casos en que existe una religión estatal no cristiana, por ejemplo en los países islámicos. Más favorables son las perspectivas en las naciones de tendencia prooccidental. En los estados comunistas de Europa y Asia la Iglesia ha sido totalmente erradicada del sistema educativo.

En conjunto, la actual situación del sistema educativo fundamentado, determinado y orientado por la Iglesia presenta pocos rasgos generales comunes. La fórmula que establece una tendencia según la cual desaparece la eficacia del factor de la religión [3] en la enseñanza y la Iglesia queda excluida, o en todo caso pierde terreno, en el sistema educativo, es sin duda demasiado coyuntural. Esta fórmula desconoce, en efecto, las nuevas relaciones de intercambio y de interacción entre la Iglesia y la sociedad, tal como han sido expresadas y promovidas por la constitución pastoral

3. Cf. sobre esto F. SCHNEIDER, *Vergleichende Erziehungswissenschaft*, Heidelberg 1961, 154ss.

Gaudium et spes, introduciendo un giro radical en la política educativa católica.

Mientras que, antes del concilio Vaticano II, la Iglesia católica entendía la formación como parte constitutiva de un proceso educativo y formativo de los creyentes fundamentado en la religión y puesto bajo responsabilidad eclesial, de tal suerte que se concedía una gran importancia a la institucionalización de la escuela católica, la iglesia protestante supo liberarse ya en los años cincuenta — al menos en Alemania — de estas concepciones. En su declaración sobre el problema escolar (1958), la iglesia protestante alemana dio a entender que se consideraba a sí misma, ante todo, no como una potencia educadora que lucha por afianzar su influencia, sino como una guardiana de la libertad. Se expresaba en esta idea la convicción luterana — celosamente conservada en el protestantismo — de la necesidad de un «régimen estrictamente laico». Aquí — y ya unos pocos años antes de la constitución pastoral *Gaudium et spes* — la escuela no aparece como una tarea innata de la Iglesia, sino como una tarea objetiva, que puede ser desempeñada de manera profana y realista, también en colaboración con los no cristianos [4].

La enseñanza no es sólo medio y meta de influencia eclesial, sino que también repercute sobre la Iglesia misma. Este flujo y reflujo de acciones y reacciones se llevó a cabo a través de las condiciones de la formación de las nuevas generaciones intelectuales (reformas estatales del sistema educativo, en Alemania modificación de la posición ocupada por los cursos de formación humanista, etc.), de los cambios del *curriculum* [5] y de los condicionamientos científicos en que se formulaba la teología, de la

4. Para la llamada «doctrina evangélica sobre la escuela», cf. A. VON CAMPENHAUSEN, *Erziehungsauftrag und staatliche Schulträgerschaft. Die rechtliche Verantwortung für die Schule*, Gotinga 1967, 129ss. Para la problemática común a la doctrina protestante y la católica en torno a la escuela, cf. E.M. HEUFELDER, OSB, *Gibt es ein gemeinsames Leitbild für katholische und evangelische Erziehung?*, en «Una sancta», tirada especial 1966, 229ss.

5. Los temas centrales sobre los que se discute bajo el concepto de *curriculum* son los objetivos de la educación, los contenidos de la enseñanza y la organización del aprendizaje. Cf. sobre esto K. FREY, en L. ROTH (dir.), *Handlexikon zur Erziehungswissenschaft*, Munich 1976, con amplia bibliografía (pág. 85). Sobre la discusión en torno a la reforma de los estudios teológicos, cf. la comisión Curricula in Theologie de la asamblea de facultades de Alemania occidental, editado por E. FEIFEL. *Studium Katholischer Theologie, Berichte, Analysen, Vorschläge*, vols. 1-5, Zurich y otros lugares 1973-1975.

forma magisterial de la enseñanza de la fe cristiana (didáctica de la enseñanza de la religión) y, no en último lugar, a través de la ampliación de los servicios prestados en el campo de la enseñanza especial y de los cuidados a personas especialmente necesitadas, mediante un personal docente profesionalmente capacitado y no, como hasta entonces, en la forma de un servicio de caridad. También estas modificaciones y transformaciones se pusieron en marcha sin que se supiera o se pudiera saber de antemano qué fórmulas concretas (racionalización del *mysterium*, adaptación al mundo, retroceso de la *philosophia perennis*, disolución de la unidad o viviente pluralismo, diálogo, nueva catolicidad, etc.) estaban capacitadas para marcar, al final, la dirección del proceso.

La doctrina católica sobre la educación y la enseñanza

Las declaraciones del magisterio pontificio relativas a la educación y la formación deben entenderse como aplicaciones concretas, en el marco de unas circunstancias temporales determinadas y vinculadas a ellas, del mandato apostólico dado a la Iglesia de anunciar y dar testimonio del mensaje de Jesucristo, para asegurar y mejorar constantemente las condiciones que permiten poner en práctica este apostolado, para defenderlo contra los obstáculos y deficiencias, acentuar con creciente energía la significación personal de la educación y expresar la solidaridad con aquellos que — como por ejemplo, desde 1946, la UNESCO — se proponen como meta la educación y formación de todos los hombres [6].

En la primera mitad del siglo XX, la Iglesia estaba interesada en mantener intacta la educación cristiana como parte constitutiva de la formación y la propagación de la fe. En la reordenación del sistema educativo puesto en marcha en Europa después de la primera guerra mundial, la Santa Sede se esforzó en poner a salvo los intereses eclesiásticos mediante canales diplomáticos (política concordataria). Procuró también, mediante la promoción de instituciones educativas eclesiásticas (por ejemplo mediante el reconocimiento de algunas universidades como «universidades pontifi-

6. *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, public. por H. FRIES, vol. I, Munich 1962, 319ss.

cias»), consolidar un sistema educativo cristiano independiente de los poderes estatales. El apoyo a las misiones (Pío XI) se proponía asimismo promover la propagación de la fe a través de la creación de centros de enseñanza y de formación. Simultáneamente, es decir, a partir del final de la primera guerra mundial, formularon los papas, comenzando por la carta de Benedicto XV, de 19 de abril de 1919 *(Communes litteras)*, una doctrina católica de la educación y la enseñanza relativamente bien estructurada que, sobre la base de algunas sentencias bíblicas y teológicas, exponía los conceptos eclesiales tradicionales sobre la educación *(peadagogia perennis)*. Los correspondientes artículos del derecho canónico (CIC, c. 1372-1383) presentaban los aspectos obligatorios de esta cuestión. Esta tentativa marcó el signo de la época hasta el concilio Vaticano II. Su documeno clásico y normativo fue, junto a la ya mencionada carta *Communes litteras*, la encíclica *Divini Illius Magistri*, de Pío XI, de 31 de diciembre de 1929 [7]. Deben añadirse, además, los discursos de Pío XII (alocución a las organizaciones juveniles de la ACI, a los padres de familia de Francia en septiembre de 1951), el mensaje de Juan XXIII con ocasión del 30 aniversario de la publicación de la encíclica sobre la educación de Pío XI (mensaje del 30 de diciembre de 1959), y algunos pasajes de la encíclica *Mater et Magistra*, de 15 de mayo de 1961.

Todas las mencionadas manifestaciones partían del doble derecho de la Iglesia, primero de educar, en virtud de su ministerio magisterial, a todos sus miembros para convertirlos en ciudadanos de pleno derecho del reino de Dios y, en segundo lugar, y en virtud de su maternidad sobrenatural, de engendrar, alimentar y educar a las almas para la vida de la gracia divina (encíclica *Divini Illius Magistri*, 16, 17 [8]). Desde el trasfondo de la pérdida de auténtico signo secular, del poder de la Iglesia sobre la configuración de la enseñanza, y ante la amenaza que para los valores culturales cristianos en Europa y América del Norte suponían el liberalismo y el modernismo, los papas formularon la exigencia de la catolicidad material del mundo educativo de sus miembros. Es decir, o bien las instituciones educativas se ponían en manos y bajo la responsabilidad de los católicos, o bien los centros educativos estatales o de otro tipo debían estar penetrados del espíritu católico. Se precisaba el alcance exacto de estas exigencias en un doble sentido: los católicos estaban obligados, en conciencia, a enviar a sus hijos a escuelas católicas; se les prohibía frecuentar escuelas no eclesiásticas, mixtas o neutras (CIC, c. 1374, encíclica *Divini Illius Magistri*, 79). Y la Iglesia reclamaba para sí un derecho universal de inspección y control sobre estas escuelas (sólo en parte asegurado en las cláusulas concordatarias).

La función del Estado estaba, pues, según el esquema de la doctrina pontificia, condicionada por el hecho de que, si bien dicho Estado tiene y debe ejercer un derecho a la educación, no puede hacerlo de forma ilimitada (monopolio de la enseñanza), sino a tenor del principio de subsidiariedad (quedando a salvo el derecho prioritario de los padres). Las tareas estatales se centran, ante todo, en el ámbito de la formación de los servidores del Estado y de la educación política de los ciudadanos. Pero los educadores natos de los niños son siempre, según la doctrina pontificia, los padres. Y ni siquiera éstos poseen un derecho de educación autónomo, sino un derecho que debe entenderse como sujeto al mandato salvífico y que debe ejercerse bajo el ministerio pastoral y magisterial de la Iglesia. La enérgica defensa de este derecho (confesional) de los padres llevada a cabo por la Iglesia se caracterizaba por el principio de que, en respuesta a sus derechos como católicos, los padres estaban obligados a cumplir sus deberes (bautismo y educación católica de los hijos). En algún caso concreto todo esto podía significar que tenían que votar en favor de las escuelas católicas confesionales, cuando existieran estas posibilidades de voto y la Iglesia hubiera dado instrucciones en este sentido.

La doctrina católica de la educación y la enseñanza presuponía, para poder ser eficaz, que se habían conservado intactos la autoridad tradicional de la Iglesia, el entramado social de las instituciones y un cierto ambiente católico. Sobre esta base, era posible

7. *Die christliche Erziehung der Jugend, Enzyklika «Divini illius magistri» von Pius XI., Lateinich-deutsche Ausgabe, eingeleitet und mit textkritischen Ammerkungen versehen von R. Pfeil*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1959.

8. La encíclica sobre la educación, de Pío XI, apareció tres decenios después del inicio de la reforma radical escolar. Adopta una actitud muy crítica respecto del naturalismo pedagógico, que pretendía educar «desde el niño», de modo que daba escasa importancia a la pretensión de unos órdenes objetivos y equiparaba la educación al desarrollo. Cf. sobre esto F. PÖGGELER, en *Dokumente des II. Vatikanischen Konzils*, vol. V, *Declaratio de educatione christiana über christliche Erziehung*, con introducción de F. Pöggeler, Tréveris 1966, 10.

que se respetaran los pocos y sencillos axiomas católicos sobre la educación: derecho de los padres, educación familiar y escolar de tipo confesional, rechazo de la coeducación y preocupación por una enseñanza distinta y adecuada a cada sexo. Estos principios podían insertarse sin dificultad en la sistemática de la doctrina y del derecho eclesiásticos y tenían carácter preceptivo. De hecho, los protestantes atribuían el gran éxito de la política escolar alcanzado por la línea eclesiástica —al menos en Alemania— en primer término a la circunstancia de que las directrices eclesiásticas se les presentaban a los católicos como obligatorias en conciencia [9].

Concilio Vaticano II y período postconciliar

Después de la segunda guerra mundial surgieron situaciones nuevas, de alcance universal, que estaban llamadas a sacudir los cimientos mismos de la doctrina católica sobre la educación y la formación. A la educación se le asignaron funciones que afectaban parcial o totalmente a la sociedad y se convirtió —sobre todo en los países del tercer mundo, pero también en las naciones industrializadas— en uno de los puntos estratégicos del desarrollo social. Incluso en el ámbito de la formación personal se impuso una voluntad de adaptación y ascenso social que arrasó de la noche a la mañana el aura de respeto que había rodeado hasta entonces a las escuelas católicas. El camino que conducía desde las culturas particulares y tradicionales hacia la «sociedad de la formación» de tipo «moderno», orientada hacia el crecimiento económico y la ampliación de la información, de tipo occidental, secular y dinámico, parecía identificarse con la senda del progreso general.

Desde la perspectiva de la educación y la enseñanza católica, este fenómeno hacía surgir múltiples problemas: el problema de la calidad y de un nivel comparable al de las instituciones educativas no católicas altamente desarrolladas; el problema de la cantidad ante las nuevas necesidades de una ampliación de la formación (*basic education*, alfabetización); el problema de la subsistencia ante los crecientes costes de construcción y mantenimiento de los

9. A. von Campenhausen, *Erziehungsauftrag* (cf. nota 4), 119s.

centros; el problema de la espiritualidad frente al decreciente número del personal religioso dedicado a la enseñanza o las imposiciones de tipo político de algunos gobiernos (así, por ejemplo, en Pakistán y Egipto es obligatorio que la asignatura de religión se centre en el islam); y, finalmente, el problema de la definición misma de la enseñanza católica: ¿es un instrumento de la difusión de la fe, escuela normal de los hijos de familias católicas, o bien ofrecimiento de los católicos a todos los hombres, es decir, un instrumento del servicio cristiano al mundo?

En su declaración sobre la educación cristiana de la juventud, el concilio confirmó los principios básicos de la doctrina católica tradicional sobre la educación en los problemas relativos a la tarea educativa, a los responsable de la educación («en primer lugar y de forma preferente» los padres, a título subsidiario el Estado y de una manera específica la Iglesia), al carácter de derecho natural que asiste a los padres para educar y, por tanto, para «escoger escuela» para sus hijos. Acentuó también el deber de garantizar los derechos educativos, basándolo en un «derecho del niño», un derecho que no es indiferenciado, sino que debe ser contemplado desde las disposiciones naturales del educando y desde sus objetivos sobrenaturales, lo que implica la corresponsabilidad de la Iglesia.

Tradicionalmente se había considerado que los medios adecuados —y, por tanto, obligatorios— para alcanzar estas metas se daban en las instituciones del catolicismo material. Pero, en este punto, el Concilio dio pruebas de ser más realista y de poseer más amplios criterios: dado que es conveniente que un campo cada vez mayor de la formación se someta a unas leyes objetivas, que no afectan ni positiva ni negativamente al sentido de la existencia cristiana, se ha de procurar ante todo que la formación cristiana marche al unísono con la formación profana. Y como ocurre también que los católicos asisten y son educados cada vez con mayor frecuencia en escuelas mixtas o neutras, conviene asimismo que allí donde ya no es posible configurar institucionalmente la enseñanza en sentido cristiano, se mantenga al menos la instrucción religiosa y —en el caso de que no se imparta en la misma escuela— que se garantice que la enseñanza de la moral y del carácter está impregnada de espíritu cristiano. En este punto, el conci-

lio depositaba grandes esperanzas en el ejemplo personal de los maestros y de los condiscípulos cristianos y aludía a la necesidad de ayuda espiritual cuando ésta no puede recibirse dentro del recinto escolar.

Estas adaptaciones a las condiciones actuales de la existencia cristiana en el mundo no implican necesariamente una ruptura respecto de las instituciones y los programas de la escuela católica, aunque de hecho en este punto ha irrumpido una gran diversidad de opiniones en la época postconciliar. En la declaración misma se afirma el derecho educativo de la Iglesia contra todo tipo de tendencias monopolizadoras por parte del Estado. La escuela católica es, ante todo, la escuela no estatal, dirigida por elementos que pueden ser eclesiásticos o laicos, pero que está impregnada del espíritu católico. En los países de misión esta escuela constituye la primera siembra de la vida divina y el primer soporte de cultura humana con sólido contenido apostólico. Como programa, esta escuela significa la demostración de la presencia de la Iglesia en el mundo moderno, tal como la pide la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Su tarea en el apostolado, lo que quiere decir que la educación y la formación deben estar al servicio de la difusión del reino de Dios y, — a una con ello — del bienestar de la comunidad terrena y de su salvación eterna. Este carácter de apostolado de la formación determina también la tarea y la figura del maestro en las escuelas católicas: de él depende que se realicen, y hasta qué punto se realizan, los objetivos y las iniciativas de las escuelas católicas. Para ello, necesita una formación profunda y día a día renovada, tanto de los campos profanos como de los religiosos. Necesita también renovar los métodos pedagógicos. Debe mantener un diálogo constante con sus alumnos, animado por el espíritu cristiano y prolongado más allá del estricto período escolar y debe, además, colaborar estrechamente con los padres. En este pasaje, es decir, en la parte del programa de la declaración sobre la educación cristiana referida a los maestros, se encuentra el recuerdo tradicional de que «los padres cristianos (tienen) la obligación de confiar sus hijos, en el tiempo y lugar que puedan, a las escuelas católicas, de sostenerlas con todas sus fuerzas y de colaborar con ellas en el bien de sus propios hijos» (art. 8).

El programa de la escuela católica abarca todos los estudios de la enseñanza, desde la primaria y media, «que constituyen el fundamento de la educación», hasta las escuela profesionales y técnicas, los institutos para la formación de adultos, los de asistencia social, los de los subnormales y los centros para la formación de maestros y de catequistas (art. 9).

Respecto de las universidades, la declaración se propone un triple objetivo: espera que en ellas se imparta la formación a las fuerzas dirigentes estatales y que se registren aportaciones científicas para el descubrimiento de la verdad y para la solución de los modernos problemas del mundo (infraalimentación, enfermedades, injusticias en la distribución de la riqueza, etc.). Espera también, en fin, la institucionalización de facultades de alto nivel científico y religioso o, al menos, institutos que mantengan esta orientación y que, gracias a esta aportación, la fe y la razón entablen un diálogo que — si cada uno de ellas se atiene a sus propias reglas y se mantiene conscientemente dentro del ámbito de sus respectivas competencias — les permita encontrarse en la verdad. Estas esperanzas se mantienen también en el marco de las universidades católicas: el Concilio recomienda que se promuevan, pero de tal suerte que no sobresalgan por su número, sino por el prestigio de la doctrina (art. 10). Estas manifestaciones conciliares respecto de la enseñanza superior concuerdan en su totalidad con las declaraciones pontificias de Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI.

La época postconciliar se ha caracterizado por las divergencias de opinión, a veces muy acusadas, sobre la consistencia y la amplitud de la teoría católica de la formación. Conservadores y progresistas aducen, para probar que sus respectivas teorías responden a los postulados de la Iglesia, diversos pasajes de los textos de los documentos conciliares. Según sea la posición teológica o política defendida, se acentúan ya los rasgos tradicionales[10] ya los aspectos nuevos de la doctrina católica sobre la enseñanza. Los que acentúan estos aspectos nuevos, invocan en favor de sus pun-

10. Cf., por ejemplo, el memorándum preparado por el Dr. F. Heckenbach sobre la fundamentación teologicosalvífica de la escuela católica («Études et Documents» 4, OIEC), Bruselas 1967. Este memorándum formula de la siguiente manera su concepto central, en clara y patente tensión con la idea de contenidos objetivos autónomos: «Con la revelación y la encarnación, ha quedado superada toda autonomía pedagógica, que a partir de este momento sólo tiene sentido como pedagogía de la salvación» (pág. 4).

tos de vista la constitución pastoral como la «carta magna de la concepción cristiana del mundo y de la misión mundana» de la Iglesia e intentan «seguir desarrollando» bajo esta luz la doctrina católica sobre la formación y la enseñanza. Aquí, lo católico no se entiende como un contenido religioso que marca y determina la cultura, sino como la forma de la solidaridad, de la responsabilidad con el mundo y como la condición de la cooperación con todos los hombres de buena voluntad: respecto de las tareas concretas, lo católico no se distingue de aquello que cualquier hombre puede ver y desear. En orden a la configuración del mundo y de la coexistencia humana, la fe cristiana no añade contenidos ni perspectivas nuevas. En realidad, los católicos ni siquiera tienen derecho a una cultura propia. Dado que la Iglesia hace suyos todos los anhelos de la humanidad en general y se pronuncia a su favor, no deberían entenderse las escuelas católicas como instituciones especiales de católicos para los católicos, sino como factores de integración en el «frente de todos los hombres de buena voluntad», bajo la idea de «crear, junto con ellos, un mundo en humanidad, justicia y libertad» [11].

A similares conclusiones llegan aquellos que toman como hilo conductor la nueva antropología no metafísica de la constitución pastoral, que define al hombre a través de su responsabilidad frente a sus hermanos y frente a la historia. Esta se entiende como deber respecto del progreso científico y como abandono de aquella antigua actitud agustiniana según la cual la formación sólo tiene sentido para los cristianos cuando deja de ser vana curiosidad *(curiositas)* y se orienta hacia la salvación eterna.

El concilio habría convertido el progreso y la ciencia en deber porque en la perspectiva antropológica, que es la que responde a la situación actual del mundo, el trabajo es la forma de la fraternidad, la humanidad y la responsabilidad, es decir, que debe entenderse en definitiva como un efluvio del mandamiento cristiano del amor. En este contexto, el deber de conciencia de los padres cristianos de dar la preferencia —a la hora de elegir centros de

11. W. SEIBEL, *Bildung und Kultur in den Konzilsdokumenten*, en *Christliche Erziehung nach dem Konzil (Berichte und Dokumente*, public. por el consejo de cultura del comité central de los católicos alemanes), Colonia 1967, 29s.

enseñanza para sus hijos— a la escuela católica, debe contemplarse y justificarse como la piedra de toque de la libertad social. La institución de la escuela católica se fundamenta por consiguiente, en el pluralismo de la sociedad, es decir, no en un principio metafísico sino político. Pero en cuanto tal ¿se les puede imponer a los católicos como deber de conciencia? Se hacen a este propósito tres reflexiones que intentan delimitar el alcance de tal obligación:

1.° la declaración sobre la libertad religiosa parte del supuesto de que sólo puede estar obligado en conciencia aquel que admite en su propia conciencia tal obligación;

2.° la constitución pastoral vincula los ámbitos objetivos profanos a sus leyes propias y objetivas y, por tanto, también la escuela católica ha de responder a las modernas exigencias sobre este tema;

3.° la declaración sobre la educación cristiana de la juventud pide que la escuela sea católica no sólo en sentido formal, sino también material.

Sólo cuanto se den juntos estos tres elementos puede existir una obligación de conciencia de los padres católicos de ejercer su derecho de libre elección en el sentido de preferir una escuela católica [12].

En la época postconciliar, tanto la Santa Sede como las conferencias episcopales nacionales y otras instituciones (sínodos, etc.) añadieron nuevas cláusulas a la doctrina católica sobre la educación y la enseñanza. Las primeras fueron la del obispo Pohlschneider, en su comentario a la traducción alemana de la declaración sobre la educación cristiana de la juventud. Pohlschneider acentuó sobre todo el principio del apostolado y confirmó su punto de vista con numerosos textos conciliares [13]. La idea de la misión salvífica de la Iglesia en el ámbito educativo —y no sólo su solidaridad «con todos los hombres de buena voluntad»— sería la idea dominante de la declaración.

Un análisis global de los mensajes publicados desde aquella

12. Cf. J. RATZINGER, *Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung*, en *Christliche Erziehung* (cf. nota 11) 62s.

13. Por ejemplo, la constitución dogmática *Lumen gentium* 17, el decreto misional *Ad gentes* 35-41, el decreto sobre el apostolado de los seglares 28-32.

fecha por la Santa Sede hace surgir la impresión de que la referencia a la declaración parece más bien destinada al diálogo intraeclesial, porque en ella están expresados y fundamentados con sumo acierto los intereses propios de las instituciones puestas en manos de responsables católicos o eclesiales [14]. Por otra parte, suele citarse a menudo la constitución sobre la pastoral o la encíclica *Populorum progressio* cuando se quiere expresar la solidaridad con otras organizaciones extraeclesiales, ya sea a propósito del año de la alfabetización de la UNESCO [15] o con ocasión del 25 aniversario de la fundación de este organismo [16].

La iglesia iberoamericana fundamentó totalmente sus decisiones sobre la educación en la idea de corresponsabilidad —fijada en la *Gaudium et spes*— para el proceso de transformación de los pueblos iberoamericanos y para su liberación. Aquí se perciben sin dificultad otros acentos distintos de los de la filosofía y la teología de Europa occidental y de Norteamérica [17]. Un movimiento que tiene su punto de partida en la universidad católica de Santiago de Chile culpa al capitalismo y al liberalismo de la situación de esclavitud postcolonial de Iberoamérica y afirma que por este camino y siguiendo este espíritu nunca podrán encontrar estos países su propia identidad. La solución de los problemas de Iberoamérica no está en los países industrializados del primer mundo, sino en la misma Iberoamérica. La tarea de la educación consiste en capacitar a las masas analfabetas para que «desarrollen por sí mismas, como forjadoras de su propio progreso y de manera creativa y original, su propio mundo cultural» [18].

La línea que mantiene la Santa Sede para garantizar y promover los intereses eclesiales en el sistema educativo de los países europeos no se aparta de la línea preconciliar: una serie de convenios entre cada uno de los Estados y la Santa Sede prolongan o complementan las cláusulas de los concordatos vigentes [19]. Se acentúan, con más fuerza que en la fase preconciliar, las declaraciones del concilio y de los papas en íntima conexión con las manifestaciones de otras altas entidades políticas y se acentúa la unión de todos los hombres de buena voluntad en la común tarea que Pablo VI formuló, con ocasión del 25 aniversario de la fundación de la UNESCO, en las siguientes palabras: «construir un mundo fraternal», «promover una civilización de lo universal» [20]. Esta dirección señalaba ya la declaración sobre la educación cristiana de la juventud, cuando establecía en su artículo 12 que «hay que procurar con todo empeño que se fomente entre las escuelas católicas una conveniente coordinación y que se provea entre éstas y las demás escuelas la colaboración que exige el bien de todo el género humano». Esta coordinación y cooperación en el ámbito intracatólico se lleva a cabo a través de una oficina de conexión de los centros y asociaciones escolares nacionales, creada en Bruselas, con el título de Office International de l'Enseignement Catholique (OIEC). Trabaja, además, junto a la UNESCO y colabora con ella el Centre Catholique International de Coordination, con sede en París [21]. Merece la pena anotar que el primer observador permanente de la Santa Sede ante el Secretariado general de la UNESCO fue monseñor Roncalli, más tarde papa con el nombre de Juan XXIII [22].

La formación católica en el sistema educativo europeo y norteamericano

Los esfuerzos en pro de una educación y formación católicas se llevan a cabo siempre en el marco de la concreta situación his-

14. Cf. el mensaje con motivo del centenario de la fundación de las universidades católicas en Francia, en AAS 67 (1975) 695 y el documento de la congregación para la enseñanza católica, sobre el tema de la escuela católica, de 5 de julio de 1977.

15. AAS 61 (1969) 665.

16. AAS 63 (1971) 837s. Puede citarse también, sobre el tema del derecho a la educación, la declaración sobre la educación cristiana (art. 1).

17. Cf. J. Ratzinger, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von «Gaudium et spes» im letzten Jahrzehnt*, en «Internationale Katholische Zeitschrift», año 4.º (1975), n.º 5, 439ss (444s).

18. *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates*, Medellín, de 24-8 hasta 6-9 de 1968, Essen (ADVENIAT) 1970, 49s.

19. Tratado adicional de 25-4-1972, completando el tratado con Austria de 9-7-1962. En él se establecen subvenciones estatales con destino al personal docente de las escuelas católicas de derecho público, cf. AAS 64 (1972) 478ss; también la modificación de 21-5-1973 al concordato de 26-2-1965 con los Países Bajos, en AAS 65 (1973) 643ss, así como los tratados de 15-5-1973 con Renania-Palatinado en AAS 65 (1973) 631ss, y con el Sarre, de 21-2-1975, en AAS 67 (1975) 248ss.

20. Cf. nota 16.

21. LThK 2.º volumen complementario, Friburgo de Brisgovia 1967, 401s.

22. El papa Pablo VI recordó esta circunstancia ante el director general de la UNESCO, cf. AAS 63 (1971) 837s.

tórica y regional de cada país. Esta situación condiciona de un lado el carácter de la Iglesia y, del otro, el carácter de sus relaciones con el entorno sociopolítico. Para una exposición comparativa del sistema educativo y formativo católico es útil tener en cuenta los siguientes tipos: en el siglo XX hay iglesias nativas e iglesias de misión, iglesias cercanas al Estado y distantes de él, iglesias ricas y pobres, iglesias conservadoras y reformistas, tradiciones educativas nacionales y extranjeras, ofertas de enseñanza completas y — respecto de las funciones y de la gradación desde el nivel primario hasta el terciario — ofertas incompletas.

En los países europeos, lo mismo que en Estados Unidos, el hecho más destacado es que todos ellos han forjado sus culturas nacionales a partir de una historia europea común y cristiana, de la que se han ido diferenciando y emancipando en mayor o menor medida. Allí donde existe separación de Iglesia y Estado según el modelo de la constitución de Weimar, no hay razón alguna para que las instancias eclesiales hagan una oferta total de centros de enseñanza: basta con que puedan asegurarse los intereses católicos dentro del sistema educativo estatal [23]. En este caso, tampoco tiene sentido hablar de un monopolio estatal de la enseñanza. Pero incluso cuando la constitución mantiene una actitud hostil a la Iglesia — como ocurre en Francia (laicismo) — también resulta posible poner a salvo, aunque por caminos indirectos, el poder educativo eclesial [24].

En Estados Unidos la situación fue diferente ya desde sus mismos comienzos. Allí, para poder impartir a los emigrantes católicos una educación acorde con la Iglesia, en el seno de una sociedad hostil al catolicismo, fue preciso estructurar un sistema educativo libre respecto del Estado. Sobre los cimientos de las escuelas primarias dependientes de las iglesias locales, se alzó, desde la segunda mitad del siglo XIX, un sistema educativo que, alimentado y sostenido por la Iglesia nativa, marcó profundamente la tradición educativa norteamericana y fue capaz de crear una oferta educativa funcional y completa en cada uno de los niveles de la enseñanza. Hasta los años sesenta de este siglo, este sistema mostró capacidad suficiente para hacer frente a sus necesidades financieras. La inmensa mayoría de los católicos norteamericanos de este siglo han recibido su enseñanza y formación total o al menos parcial en estos centros católicos [25].

23. Cf. A. von Campenhausen (nota 4) y Th. Oppermann (nota 2) 35ss.
24. Cf. W. Schultze (dir.), *Schulen in Europa* (nota 2), vol. II A, 574, 583s.

En las páginas siguientes se analizarán estos centros de los países europeos y de Norteamérica siguiendo el nivel correspondiente dentro de los sistemas educativos nacionales. A una primera parte definitoria que, por razones de claridad y unidad de conceptos, se orienta a tenor del plan general de educación de la república federal de Alemania [26], seguirá una segunda parte de contenido histórico.

La enseñanza preescolar *

En el marco de la enseñanza preescolar se encuentran formas educativas situadas fuera del ámbito de la familia, es decir, centros e instituciones que complementan la educación y la formación familiar desde los tres años de edad hasta el comienzo de la asistencia a las escuelas primarias En ellos deben recibir los niños la educación necesaria para su desarrollo interior y exterior. Afloran aquí al primer plano dos perspectivas. De un lado, se intenta fomentar, más allá de las posibilidades de la casa paterna, el proceso evolutivo infantil (educación compensatoria) y, del otro, se pretende facilitar la transición al aprendizaje escolar (escuela primaria o preparatoria).

Las normas legales a que están sujetas las instituciones del ámbito elemental difieren mucho de unas naciones a otras. Mien-

25. *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, 141ss *(United States: 20th Century)*.
26. Comisión de los *Länder* de la federación para la planificación de la enseñanza, *Bildungsgesamtplan*, vol. I, Stuttgart ²1974, 18ss.

* En la nomenclatura de los distintos niveles educativos y de los diferentes grados o etapas dentro de cada nivel existe una considerable diversidad terminológica en los sistemas educativos de cada país. De una forma global, la realidad educativa responde al esquema — seguido en las publicaciones de la UNESCO — de enseñanza primaria, secundaria o media y superior o universitaria (también llamadas nivel primario, secundario y terciario), además de la enseñanza profesional. Numerosos estados del área occidental tienen además una enseñanza preescolar (que podría calificarse de nivel o ámbito elemental) y cursos para postgraduados. Para completar la lista, es preciso añadir los centros especiales para subnormales y las enseñanzas específicas para unas profesiones determinadas. En la traducción, más que dar la terminología técnica, que sólo sería adecuada para un país o un grupo de países, pero no para otros, se intenta reflejar, ante todo, el nivel (elemental, primario, secundario o terciario) a que alude en cada caso el autor. (Nota del traductor.)

tras que algunos países, como Bélgica, Francia, Reino Unido, han insertado el nivel elemental o preescolar en su sistema educativo — Francia lo considera incluso como parte constitutiva del nivel primario — los Países Bajos e Italia han regulado esta enseñanza preescolar como un sector independiente. La responsabilidad de este nivel preescolar recae en parte sobre las autoridades educativas y en parte — de forma especial en los países escandinavos — sobre las autoridades sociales.

En los países industrializados, la educación en el nivel elemental está organizada de forma sistemática pero — salvo los cursos preescolares — no es obligatoria ni corre a cargo de las autoridades estatales o municipales. Sobre todo en Bélgica, Dinamarca, Países Bajos, Italia, Suiza, la República Federal de Alemania, EE.UU. y España, los centros que imparten esta enseñanza preescolar están fundamentalmente en manos de la iniciativa privada.

El porcentaje de niños que acuden a centros preescolares varía de un país a otro. Las cifras más altas, para los niños de 3 a 5 años, se registran en Bélgica (más del 90 por 100), Países Bajos y Francia (más del 70 por 100). Respecto de los niños de 5 años de edad, las cuotas de Bélgica y los Países Bajos superan el 90 por 100 [27].

En el ámbito de la educación complementaria de la familia, la enseñanza de la Iglesia se ha preocupado tradicionalmente de los niños pequeños de familias pobres, de los necesitados de cuidados especiales y de los huérfanos. El movimiento de los «jardines de infancia» creado por Fröbel a mediados del siglo XIX favoreció las iniciativas pedagógicas también en el ámbito de la enseñanza de la Iglesia. Las órdenes religiosas, las parroquias, las asociaciones de beneficiencia, crearon jardines de infancia y — allí donde no existían normas jurídicas que lo prohibieran, como ocurría sobre todo en Francia (1886) — fueron también los principales promotores y responsables de centros preescolares. Desde la segunda guerra mundial, estos centros se vieron cada vez más sujetos a control estatal (normas sobre exigencias mínimas respecto del espacio y de la cualificación del personal) y fueron también subvencionados con medios públicos. Con todo, se les garantizaba una amplia libertad en el aspecto de la configuración pedagógica.

27. B. TROUILLET, *Die Vorschulerziehung in neun europäischen Ländern* («Dokumentationen zum in- und ausländischen Schulwesen», vol. 8), public. por DIPF, Weinheim - Berlín ²1968, 208ss.

Mientras que la antigua pedagogía de los jardines de infancia educaba a los niños sobre todo a través del juego y del quehacer en común — en realidad para descargar a las madres de una parte de sus tareas — y cimentaba su teoría sobre la base de los procesos naturales de maduración a lo largo de los años, recientemente se presta una mayor atención a las posibilidades de aprendizaje precisamente en esta primera fase de la vida y se intenta aprovecharlas de forma racional y sistemática para el desarrollo de las capacidades infantiles. En el ámbito católico, fue pionera de esta nueva orientación María Montessori, aunque su influencia se dejó sentir mucho más en Italia, Suiza y Estados Unidos que en Alemania. La moderna pedagogía de la primera infancia ha llevado adelante los planteamientos de Montessori y los ha ampliado desde los ámbitos emocionales y cognitivos a todo el desarrollo social del niño. La práctica educativa de los jardines de infancia de la Iglesia se encuentra hoy inserta en el campo de tensión de múltiples exigencias y de una crítica muy difundida, aunque no siempre bien fundamentada. De una parte, debe aceptar los resultados de la pedagogía infantil, sobre todo en lo referente a la psicología del aprendizaje, pero sin la presión del rendimiento escolar y, por otra, debe tener en cuenta los objetivos de una educación antiautoritaria. Debe, en fin, descubrir el camino que haga practicable una educación religiosa si — como ocurre en Alemania —se admiten en estos centros niños cuyos padres pertenecen a diferentes confesiones [28].

Niveles primario y secundario

El nivel primario abarca la primera enseñanza obligatoria y organizada bajo forma escolar. Su duración varía de unos países a otros. Así, en la República democrática alemana son tres años

28. Cf. G. HUNDERTMARCK, en L. ROTH (dir.), *Handlexikon zur Erziehungswissenschaft*, Munich 1976, 111ss.

(primer nivel de la escuela de formación politécnica general de 10 años), cuatro en España (primera etapa de la enseñanza general básica, de 8 años de duración en total), seis en Inglaterra y Suecia. Prescindiendo de las escuelas especiales de los países comunistas, la norma es que este nivel tenga la misma duración para todos los niños. Al final de estos años, todos ellos deben haber alcanzado un nivel común de partida, que les capacite para nuevos progresos. La pedagogía de la primera infancia, orientada hacia la individualización, pide su adecuada prosecución en el nivel primario. Con todo, aún no se ha descubierto el medio de conciliar de forma satisfactoria el principio del grupo y de la individualización con el principio de unas clases prolongadas durante varios años.

El nivel secundario se divide, en algunos países, en varias etapas. En todo caso, al final de este nivel suelen iniciarse los caminos de la bifurcación hacia estudios universitarios (nivel terciario) o hacia la formación profesional.

La tarea pedagógica común de estos años de formación se enfrenta con objetivos y conceptos tan cargados de tensión como la orientación, la individualización de la oferta educativa y la evitación de fijaciones anticipadas en un nivel educativo determinado del ámbito secundario.

Una singular virulencia ha mostrado, en el terreno de la política educativa, el problema, acremente discutido en los países de Europa occidental en los años de las postguerra, sobre si los primeros años de la enseñanza secundaria deben considerarse como una etapa (integrada en sí) o deben organizarse a modo de tramos (en un sistema escolar articulado). Tras este problema se ocultan controvertidos planteamientos sociopolíticos, pedagógicos, de economía educativa y de política estructural que, según las combinaciones elegidas, llevaron en cada uno de los países a diferentes soluciones.

La segunda etapa de los estudios secundarios entraña una acentuada diferencia y pluralidad de los cursos de enseñanza; estos cursos se basan en los estudios de la primera etapa y, de ordinario, están directamente conexionados con ellos. En algunos países, esta etapa superior del nivel secundario introduce ya en la vida profesional cualificada y puede cursarse o bien como jor-

nada plena o bien con una jornada parcial, complementada con aprendizaje práctico en el marco de una empresa. Pero puede ocurrir también que se considere como una iniciación de los estudios (liceos, gimnasios, institutos de bachillerato). Puede ocurrir asimismo que se ofrezcan ambas modalidades, es decir, que, tras haber conseguido aprobar una profesión cualificada, abren el camino hacia el nivel terciario o bien capaciten para el ejercicio de una profesión, en el sentido de que deja expedito a los jóvenes, una vez concluida la primera etapa de los estudios secundarios, pero sin haber obtenido el título correspondiente, el camino hacia el mundo del trabajo.

Mientras que en la primera etapa de los estudios secundarios el problema que se planteaba era la integración organizada o bien, como alternativa, una articulación pluralista, los multiformes problemas de la segunda etapa de estos estudios pedían un tratamiento más diferenciado. La inclusión del período de práctica profesional en la formación plantea el problema de la duración pero, sobre todo, de la calificación y la coordinación. El problema de las relaciones entre formación general o básica y formación especial (muchas veces confundido con el problema del porcentaje que debe asignarse a la formación general en la formación profesional) desemboca inmediatamente tanto en problemas institucionales (años de formación profesional básica, profesiones básicas) como en problemas relativos al currículo (formación escalonada). La cuestión de la equivalencia de la formación profesional y la general o básica se intenta solucionar hoy día en parte mediante la eliminación de la distinción entre ambos sistemas, en parte mediante la facilitación del paso del uno al otro y en parte, finalmente, mediante la promoción especial de la peculiaridad del nivel de la formación profesional, entendido como sistema autónomo e independiente dentro de la segunda etapa de los estudios secundarios.

El problema de la equivalencia desempeña también un papel en la configuración de los estudios en centros superiores, ya que posee una función estratégica no sólo para la totalidad del sistema educativo y ocupacional de un país, sino también para la oportunidad de vida de los que concluyen la segunda etapa de los estudios secundarios. En la medida en que la conclusión de es-

ta segunda etapa no sólo significa el final de una formación básica prolongada, ni sólo cualificada para el ingreso en la vida profesional, sino que también abre las puertas para los estudios del nivel terciario, su función está muy lejos de haber logrado una definición clara y unívoca. Por un lado, representa la adquisición de una sóla de las muchas condiciones que deben darse para poder iniciar una carrera universitaria. En la URSS, por ejemplo, la conclusión de los diez años de escuela, en los que los cursos 9.° y 10.° equivalen a «escuela media», es decir, a la segunda etapa de los estudios secundarios, sólo da derecho a pretender un puesto para los estudios, pero la asignación real de estas plazas depende de otras condiciones, entre las que cuentan las cifras anuales de la planificación estatal de la enseñanza y de los puestos laborales, los resultados de las pruebas de ingreso a los estudios superiores, etc. La antigua normativa alemana, según la cual el título de bachiller suponía ya madurez general para iniciar los estudios terciarios, es decir, la justificación para emprender una carrera según elección personal, constituía el otro extremo. Pero desde mediados de los años sesenta se hizo necesario modificar esta normativa sobre el bachillerato, en lo referente a los estudios que se cursan y los lugares en que se estudian, cuando son más los aspirantes que las plazas universitarias disponibles (Oficina central de admisión) [29].

Los esfuerzos y los intereses de la Iglesia en el terreno de la formación perdieron su fundamento institucional en la mayoría de los países europeos tras la deforestación llevada a cabo por la Ilustración y la secularización. Allí donde no se pudieron alcanzar nuevas influencias, la Iglesia se vio obligada a sustituir, mediante la educación específica y los trabajos de caridad, lo que había perdido en amplitud popular (inspiración eclesiástica de la enseñanza de las clases sencillas) y en conceptos pedagógicos (escuelas de los jesuitas). Surgieron así centros de enseñanza puestos bajo la dirección de órdenes religiosas en el campo — tradicionalmente reservado a las preocupaciones domésticas — de la formación de las muchachas, o en el ámbito de los cuidados y la instrucción de los impedidos, disminuidos y subnormales. La preocupación por asegurar nuevas generaciones de sacerdotes se expresó en la promoción de internados de corte humanista y en la fundación de importantes internados a nivel regional junto a los gimnasios de humanidades o los institutos de segunda enseñanza del Estado.

29. Cf. H. SCHEUERL, *Gliederung des deutschen Schulwesens* («Deutscher Bildungsrat, Gutachen und Studien der Bildungskommision» 2), Stuttgart 1968; S.B. ROBINSOHN (dir.), *Schulreform im gesellschaftlichen Prozess. Ein interkultureller Vergleich*, vol. I (la República federal de Alemania por C. KUHLMANN, la República democrática Alemana por K.-D. MENDE, la Unión Soviética por D. GLOWKA), Stuttgart 1970.

En los Países Bajos se desarrolló un sistema educativo confesional de excepcional fortaleza. Así lo habían deseado tanto los calvinistas como los católicos y, desde 1917, no sólo quedó formalmente garantizado («la enseñanza es libre»), sino que se impuso además la pretensión de que ésta fuese financiada por el Estado. Una ley del año 1920 establecía la igualdad financiera de todas las escuelas básicas, fueran públicas o privadas. En 1960 se promulgó una nueva ley sobre la enseñanza secundaria de parecido tenor.

Una similar y favorable perspectiva presenta la situación en Bélgica, país en el que más de la mitad del total del alumnado recibe la enseñanza en centros católicos. También España refleja — desde la era de Franco — un amplio influjo de la Iglesia. Ésta ha sido reconocida como poder educativo en el seno de la sociedad, aconseja a las autoridades estatales en los problemas educativos, imparte en todas las escuelas la instrucción religiosa, posee un buen número de centros educativos propios y tiene bajo su amparo otro número no menor. En Francia, y como consecuencia de la concepción laicista del Estado, la Iglesia ha desaparecido del sistema educativo público, pero no por ello ha sufrido la enseñanza privada, sino que, a partir de la V República, ha sido eficazmente protegida. El fundamento de estas amistosas relaciones entre el Estado y el sistema de escuelas privadas se halla en el informe Lappie, que en 1959 dio paso a una ley que permitía al Estado concluir convenios de ayuda y asistencia con las escuelas privadas. En 1964, la cuarta parte de los alumnos de estudios secundarios asistía a un centro privado, casi siempre de la Iglesia [30].

La forma especial alemana de escuelas confesionales primarias

30. W. SCHULTZE, *Schulen in Europa* (cf. nota 2), vol. I (Alemania), vol. II (Francia, Países Bajos, Bélgica), vol. III (España, Italia).

y secundarias, es decir, de escuelas de titularidad estatal, pero de carácter confesional tanto en razón del personal docente como de los programas impartidos, ha desembocado, desde la segunda mitad de los años sesenta, en las escuelas cristianas mixtas, que responden mejor a las exigencias pedagógicas, económicas y educativas de nuestro tiempo. El tribunal superior declaró en la primavera de 1976, que estas escuelas mixtas cristianas eran perfectamente conciliables con la constitución. Los obispos, por su parte, no han discutido ya la compatibilidad de estas escuelas con los principios básicos de la política educativa católica [31].

En los EE.UU. —y contrariamente a la situación alemana— la minoría católica tuvo que enfrentarse con una serie de obstáculos jurídicos y sociales, en el marco de las escuelas públicas, para conseguir una educación y formación acorde con sus creencias. El movimiento Catholic-parochial-school, nacido para hacer frente a estas dificultades, desembocó, en la segunda mitad del siglo XIX, en la formación de una infraestructura pedagógica institucional a favor de una enseñanza y educación católicas que el año 1920 comprendía ya más de 6500 escuelas privadas, con más de 40 000 docentes y 1 700 000 alumnos.

En 1960, el número de alumnos se situaba ya en 4 500 000. Junto a las escuelas parroquiales, que constituían el núcleo esencial de la enseñanza primaria católica, hay también —casi siempre en conexión con los estudios secundarios— escuelas de estudios primarios dirigidas por órdenes religiosas y, en menor número, también por seglares católicos (escuelas Montessori).

El crecimiento de las escuelas católicas de estudios secundarios fue más acentuado incluso que el registrado en los estudios primarios. Mientras que en 1920 apenas existían 1500 escuelas con unos 130 000 alumnos, este número ascendía en 1960 a cerca de 2400 escuelas, con más de 800 000 alumnos. La dimensión de las escuelas, calculada a tenor del número de alumnos, se había

31. Para la evolución de las relaciones entre las ciencias educativas, la escuela y la Iglesia católica, cf. K. ERLINGHAGEN, *Katholische Kirche und Erziehung und Bildung*, en G. GORSCHENEK (dir.), *Katholischen und ihre Kirche* (GS 200-202), Munich - Viena 1976, 240ss (246). Para la estadística de las escuelas católicas, *Kirchliches Handbuch, Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands*, public. por F. GRONER, vol. 23 (1944-1951), sección 5. Entre 1944 y 1951 el porcentaje de escuelas primarias confesionales se situó en torno al 86 por 100; de ellas eran católicas el 58 por 100.

triplicado y hasta cuadriplicado durante este período, de tal modo que se hacía cada vez más evidente que el nivel de los estudios secundarios superaba la capacidad financiera y administrativa de las parroquias. Por consiguiente, muchas de ellas se convirtieron en escuelas diocesanas, a menudo puestas bajo la responsabilidad de órdenes y congregaciones religiosas. La primera High School central surgió en Filadelfia, en los años 90 del siglo XIX. Hoy día, acude a una High School católica cerca del 40 por 100 de la juventud católica en edad escolar, aun teniendo en cuenta que esta asistencia es obligatoria para los católicos. Ante la escalada de los costes de construcción y mantenimiento de centros de estudios, debida, entre otras causas, al creciente número de profesores seglares, no es de esperar que la enseñanza católica registre en los próximos años una notable expansión en los Estados Unidos.

Los objetivos y el estilo de la educación de los centros católicos se mantuvieron en estrecho contacto con los de las escuelas públicas y las no católicas. Al igual que éstas, se vieron insertos en los períodos de tensión y en el flujo de los cambiantes acontecimientos de la historia nacional (primera guerra mundial, el New Deal, la segunda guerra mundial, el impacto del primer Sputnik ruso, etc.) y sufrieron también las influencias de los movimientos intelectuales (pragmatismo de un J. Dewey) y sociales (coeducación, campañas de los derechos ciudadanos, etc) [32]. Recibieron asimismo poderoso aliento de las doctrinas pontificias sobre la educación, en especial de la encíclica *Divini Illius Magistri* de Pío XI. Los siete objetivos que las escuelas católicas norteamericanas se han propuesto seguir, parecen ser una combinación pragmática de ideas generales y otras específicamente católicas en el ámbito de la enseñanza. Los alumnos deberán ser: 1.° católicos inteligentes, 2.° católicos espiritualmente vigorosos, 3.° católicos cultos, 4.° católicos sanos, 5.° católicos por vocación, 6.° católicos con mentalidad social, 7.° católicos americanos [33].

32. *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, 142-146.
33. *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13, 21.

El nivel terciario o superior

En el nivel terciario hay que distinguir entre escuelas superiores y lugares o centros de formación para profesiones cualificadas (escuelas especiales, escuelas superiores especiales, que piden, entre las condiciones para poder ingresar en ellas, haber concluido los estudios secundarios).

Las escuelas superiores tienen la tarea de preparar para el desempeño de actividades profesionales en las que se requieren unos conocimientos y métodos científicos o la capacidad de una configuración de trabajos de alta calidad artesanal o artística. Pueden — pero no deben necesariamente — ser centros de investigación. Allí donde reúnen ambas actividades — la de enseñanza y la de investigación, como por ejemplo en las universidades alemanas — tienen un rango superior al de los centros dedicados a la formación (del tipo de «escuelas especializadas superiores»). En todo caso, es cada vez más frecuente que la moderna investigación sociológica y científico-natural se organice fuera de la enseñanza del sector terciario.

En los países en los que el Estado es el único o el principal responsable de la enseñanza, las diferencias de rendimiento y capacidad de unas universidades a otras es menos marcada que en aquellos otros en los que la titularidad de los centros es privada (como por ejemplo en EE.UU.). Con todo, la ampliación del ámbito de las escuelas superiores hacia instituciones que antes se insertaban en la segunda etapa del nivel secundario ha puesto en marcha un proceso de diferenciación de niveles hasta ahora desconocido. Este proceso puede ser utilizado por la planificación y dirección estatal para lograr una articulación interna del conjunto de escuelas superiores: en lugar de la estructura universitaria, aparecen ahora nuevas características estructurales de articulación de un sistema unitario de escuelas superiores: diferenciación y articulación de los cursos de estudios, según el contenido y la duración, títulos de estudios orientados bien hacia las ciencias aplicadas o hacia la investigación, con una paralela coordinación de cursos de estudios aplicados y el simultáneo reconocimiento de los rendimientos escolares y de los títulos obtenidos al concluir los mismos. Esta diferenciación de niveles puede hacerse perceptible también de una forma institucionalizada y desemboca en una diferencia de grados o de etapas dentro del nivel terciario de enseñanza [34].

Con la expansión del nivel terciario no sólo se tiene en cuenta y se respeta la transformación experimentada por los cuadros profesionales y su siempre posible especialización y la acentuación de su carácter científico, sino que se responde también a un problema cuantitativo. Se espera poder resolver la cuestión de una demanda cada vez mayor de plazas de estudios derivada de las crecientes oportunidades para estudiar (libertad de enseñanza, subvenciones para los costes de alimentación a través de financiación pública) por el camino de ofrecer gran número de estudios para profesionales cualificados que en parte sirven, como estudios básicos, para proseguir otros estudios más elevados y que se dan al mismo tiempo la mano con el hecho de que se hacen cada vez más duras las condiciones puestas para el acceso a estudios de larga duración (cualificaciones especiales al concluir los estudios secundarios, necesidad de breves cursos de preparación inmediata para el acceso, pruebas de ingreso especiales, etc.).

Con todo, la formación en el nivel terciario no se limita a las instituciones tradicionales o a las nuevas y escalonadas recientemente establecidas en este sector. Dicha formación puede conseguirse también mediante la educación a distancia, destinada principalmente a permitir que los que toman parte en ella consigan una cualificación especial sin abandonar su puesto de trabajo. Esta forma de estudios ha tenido su máxima expansión en los Estados comunistas: bajo el mandato de Kruschev eran en la URSS más numerosos los estudiantes de clases nocturnas y de enseñanza a distancia (54,8 por 100) que los que cursaban sus estudios durante el día con asistencia directa a las clases (45,2 por 100) [35].

En el llamado nivel terciario han existido, desde siempre, importantes tareas e intereses eclesiales. La vertiginosa expansión

34. Council of Europa, *Diversification of Tertiary Education*, Estrasburgo 1974.

35. O. ANWEILER y otros, *Europäische Bildungssysteme zwischen Tradition und Fortschritt* (Mülheim - Ruhr 1971) 137.

de las ciencias en las universidades y escuelas superiores registrada después de la época de la Ilustración alteró profundamente el antiguo ordenamiento de las facultades, en el que se reservaba a la teología el primer puesto: en unos países pasó a ocupar posiciones marginales y en otros tuvo simplemente que abandonar las universidades (Université de France). Pero también se modificaron otros objetivos de las antiguas universidades en los países católicos: en primer lugar, y de forma muy acentuada, el cultivo de las ciencias eclesiásticas y profanas sobre el fundamento de una visión católica del mundo, luego la integración de las ciencias especialidades orientada a tenor de aquella visión mediante el esfuerzo científico de los profesores universitarios y, finalmente, también la aportación de las ciencias a la pregunta —sin respuesta— de un sentido de la vida ética y religiosamente aceptable. La situación en las escuelas superiores empeoró hasta tal punto que ciertas universidades pasaban por ser «bastiones antirreligiosos» (N.A. Luyten).

En este contexto, en la segunda mitad del siglo XIX, y como reacción a la Ilustración, la secularización y la política eclesiástica liberal o respectivamente laicista de los Estados, surgió un movimiento en pro de la universidad católica, que manifestó una particular vitalidad sobre todo en aquellos países que carecían de una satisfactoria regulación, concordataria o de otro tipo, en torno a aquellos ámbitos de la investigación y la formación en los que los intereses de la Iglesia y del Estado se rozaban o coincidían. Dado que en Alemania la evolución —en su conjunto positiva— del siglo XIX se prolongó, por encima del paréntesis de la República de Weimar, incluso después de la segunda guerra mundial (prescindiendo de las tendencias regresivas de la época del nacionalsocialismo), no se llegó a la fundación de universidades católicas. Y más aún: desde los años sesenta se ha conseguido una regulación de la situación jurídica de las escuelas superiores de filosofía y de teología estatales y eclesiásticas (por ejemplo en Baviera), siguiendo el esquema de las facultades católicas en las universidades.

En el resto de Europa la situación de las universidades difiere mucho de unos países a otros: en Francia, donde existen estos centros superiores en París, Lille, Angers, Lyón y Toulouse

(la Université catholique de L'Ouest de Angers fue fundada ya en 1875, originariamente para satisfacer la demanda de profesores para las numerosas escuelas privadas católicas del Oeste francés) tropiezan con limitaciones de tipo estatutario debidas al hecho de que el único centro facultado para otorgar títulos universitarios —salvo los de tipo teológico— es la estatal Université de France, de tal modo que las facultades no teológicas de los centros de estudios superiores católicos sólo podían ser considerados como centros preparatorios para los exámenes estatales.

En Bélgica obtuvo el rango de universidad nacional la antigua y también universidad católica de Lovaina que, a través de su instituto filosófico (D. Mercier) ocupó, desde finales del siglo XIX, un puesto de vanguardia en la investigación y la enseñanza del neotomismo y, gracias a la amplitud de sus facultades, educó a casi el 50 por 100 de la totalidad de los estudiantes belgas (en 1970 cerca de 27 000). Pero también hay que añadir que no ha podido evitar la guerra lingüística entre los grupos de población flamencos y valones, y en el año 1966 fue preciso dividirla en dos secciones (Lovaina y Ottignies).

La más importante universidad católica de España, la de Navarra, en Pamplona, fue fundada en 1960 por el Opus Dei. Su régimen y dirección se atienen, al igual que las antiguas universidades católicas españolas (por ejemplo la de Salamanca en 1940) al Concordato de 1953.

Particular importancia adquirieron, dentro de este movimiento de las universidades católicas surgido en el siglo XIX, los Estados Unidos, donde, junto a un gran número de los llamados *Colleges*, existen en la actualidad más de 33 universidades católicas. La primera de ellas fue fundada en 1887, con el nombre de Catholic University of America, en Washington D.C., al amparo de las leyes del District of Columbia. Dos años más tarde, León XIII le concedió el estatuto de pontificia *(Magni Nobis Gaudii*, carta de 7 de marzo de 1889).

Su primera misión consistió en facilitar la ampliación de estudios teológicos *(graduate studies)* para los sacerdotes que recibían su formación básica en 125 llamados *colleges* o respectivamente en 10 seminarios. Diez años más tarde se fundó una facultad de filosofía y sociología, en que se inscribieron también

estudiantes de color. Desde 1928 se permite asimismo el acceso a las mujeres. La universidad católica contó con el apoyo de la conferencia episcopal americana y de todas las parroquias (financiamiento mediante colectas anuales), tuvo su centro de gravedad en el ámbito de la ampliación de estudios y en los años sesenta contaba con 5000 alumnos (de ellos 1300 sacerdotes y 400 religiosas). Con todo, su capacidad es muy superior a la que reflejan estos números.

El año 1924 se llevaron a cabo algunos intentos por hacer de las universidades católicas de nueva fundación de Milán (1920) y Nimega (1923) y la ya venerable universidad de Lovaina la base de la fundación de una federación de universidades católicas de ámbito mundial (International Federation of Catholic Universities, IFCU), para intercambiar experiencia de forma institucionalizada y por encima de las fronteras nacionales y facilitar las fases de construcción de nuevas fundaciones. Tras la pausa de la guerra, Roma volvió a poner en marcha, el año 1949, esta cooperación y concedió incluso un estatuto jurídico católico a la asociación [36]. Hoy día están asociadas las universidades de 40 países de Europa, América, Asia y África. Para poder ser miembro de esta asociación el centro universitario debe poseer al menos tres facultades, y una de ellas al menos debe impartir estudios no teológicos.

En los países iberoamericanos existen más de 30 universidades católicas, de rango muy desigual (cuatro de ellas fueron fundadas entre 1960 y 1964). La más importante es la universidad católica de Santiago de Chile, con más de 5000 estudiantes. En Canadá hay 6 universidades católicas. Entre ellas destaca la de Montreal, con más de 20 000 estudiantes. En África parece estar llamada a tener creciente importancia la universidad de Lovanium, fundada a partir de la de Lovaina [37].

Asia conoció en el curso del siglo XX la fundación de varias universidades católicas, a través de los esfuerzos de las órdenes misioneras de Europa y, sobre todo, de Norteamérica. La Universidad Aurora fue fundada en 1903, en Zikawei (China) por los jesuitas franceses. En 1909 se añadía la de Shanghai. Contaba con

36. Carta apostólica *Apostolicas Studiorum Universitates*, en AAS 42 (1949) 385.
37. LThK, 2.º volumen complementario (nota 21) 395s.

las facultades de derecho, ciencias naturales, ciencias del espíritu y medicina. En 1937 las Dames du Sacré Coeur abrieron, junto a ella, una sección para la formación superior de las jóvenes. En 1922 los jesuitas franceses crearon en Tientsin un Institut des Hautes Études, que en 1948 fue oficialmente reconocido como universidad, bajo el nombre de Tsinku. Pero la mayor radiación nacional e internacional partía de la Universidad católica de Pekín, fundada en 1924, por expreso deseo de Pío XI, por benedictinos norteamericanos. En 1927 fue ya reconocida como universidad oficial del Estado, con el nombre de Fu Jen. Desde 1933 fue confiada a la Sociedad del Verbo Divino (SVD). Las tres Universidades chinas, que habían adquirido un gran prestigio tanto en la formación como en la ciencia («Monumenta Serica» de Fu Jen y «Bulletin de l'université Aurore»), fueron cerradas tras la conquista del poder por los comunistas y todos los religiosos no chinos expulsados del país. Se interrumpía así un proceso evolutivo al que había prestado gran aliento Teilhard de Chardin con sus trabajos de los años veinte *(Sinanthropus*, 1924).

En Japón se fundaron dos universidades católicas (la universidad Sofia de Tokio en 1913 y la de Nagoya en 1949) [38]. A comienzos de los años setenta había en los países asiáticos 15 universidades católicas, cuya solidez y eficacia está, por lo demás, fuertemente condicionada por la situación política de cada país.

Más importante que el número de las universidades es, a largo plazo, la función que pueden desempeñar en el contexto nacional y regional (plan de enseñanza) y la calidad de la investigación, así como su irradiación internacional. En este sentido, el concilio Vaticano II, en su declaración sobre la educación cristiana de la juventud, dice que los centros de estudios superiores de los católicos deben distribuirse de forma adecuada en las diversas partes del mundo y deben promoverse, «de tal suerte que no sobresalgan por su número, sino por el prestigio de la doctrina, y que su acceso esté abierto a los alumnos que ofrezcan mayores esperanzas, aunque de escasa fortuna, sobre todo a los que vienen de naciones recién creadas» (art. 10).

38. A. MULDERS, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*, Ratisbona 1960, 472 y monseñor S. DELACROIX (dir.), *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, vol. 3, París 1958, 273.

La formación permanente (la formación de adultos)

Junto a y después de los tres o respectivamente de los cuatro sectores de formación, se abre un amplio campo para la reanudación de los estudios, que abarca toda una multitud de objetivos, formas, instituciones y situaciones de organización. Desde hace unos pocos años, ha comenzado a contemplarse este campo como un sector autónomo del aprendizaje, perfectamente equiparable a cualquier otro nivel de la educación (educación o formación permanente, *éducation permanente, life long learning, recurrent education).* En él no sólo deben cuidarse y cultivarse los intereses yuxta o extraprofesionales, sino que también deben satisfacerse los deseos de ascenso social y deben ofrecer, en medida creciente, posibilidades para renovar los conocimientos y capacidad profesionales. Dado que el rápido cambio social hace que los progresos científicos y técnicos relativos a los conocimientos profesionales envejezcan con suma rapidez e impliquen constantes modificaciones en el campo profesional, se ha hecho necesario mantener a lo largo de toda esta vida profesional la fase de los años de aprendizaje. Hoy día se ve en la formación permanente la continuación, complementación y renovación del proceso de formación de los niveles elemental, primario, secundario y terciario [39].

Es tarea difícil dar una definición unívoca y unas normas institucionales unitarias de este sector de la formación permanente, debido precisamente a su multifuncionalidad. En aquellos países en que toman parte en la tarea formativa de este nivel numerosos y diversos grupos sociales, como son los económicos, eclesiásticos, municipales, etc., se hace necesario alcanzar un nivel mínimo de factores comunes a través de la colaboración local y supralocal de los centros dedicados a esta tarea o a través de una interconexión de los objetivos de la formación antes separados entre sí (sobre todo en el campo profesional y de la formación general política, cultural, etc.). Recientemente se ha intentado conferir a la formación relacionada con la profesión una cierta pre-

39. E. King y otros autores, *Post-Compulsory Education. A new Analysis in Western Europe,* Londres - Beverly Hills (Cal.) 1974, 44

eminencia, en el marco de los programas de aprendizaje unitarios *(curricula)* y sobre la base de «permisos de formación» legalmente establecidos. Se ha intentado igualmente estructurar el ámbito de la formación permanente a tenor de las necesidades profesionales (sistema de construcción por elementos, certificados, demandas al personal de formación, etc.).

La formación católica de adultos en Europa fue una respuesta al reto de la primera Ilustración, que tuvo diversas repercusiones según los diversos condicionamientos históricos de cada país. Su historia no ha sido aún bien investigada, aunque se conoce algo mejor su evolución en Alemania y Austria (I. Zangerle). En Alemania, la formación católica de adultos adoptó la forma de ilustración popular con miras apologéticas y, desde mediados del siglo XIX, se insertó en el círculo de los movimientos de formación populares, a través de los cuales intentó, por medio de las escuelas para adultos, transmitir una instrucción cristiana general (Asociación de católicos de Alemania, 1848). Una vez conseguido su primer objetivo: agrupar a las diversas capas de la población católica alemana en asociaciones y uniones y consolidar sus puntos de vista conceptuales y políticos contra el liberalismo, apareció en su primer plano, y frente al *Kulturkampf,* un segundo objetivo, a saber, contribuir a la formación de las conciencias y defender las posiciones conquistadas. Al disminuir el peligro, también perdió importancia este objetivo, para ceder su puesto a un cultivo popular de la formación, hasta que, bajo la dirección de A. Heinen y el influjo de la Liga Hohenrodter, aportó nuevos impulsos a la Asociación popular para una Alemania católica (formación popular «intensiva» o «configurativa»).

El período entre la primera guerra mundial y la segunda se caracterizó por los esfuerzos en pro de nuevas formas de organización y cooperación entre las uniones y asociaciones católicas (Comité central de educación de todas las asociaciones católicas de Alemania [ZBA]) y por nuevos conceptos en torno a la formación (primer congreso de formación popular católica en Paderborn, 1925). De todas formas, el trabajo de formación católica no desbordó las fronteras de su tradición y de sus fundamentos sociofilosóficos (poco diferenciados históricamente) y no

se abrió, o en muy escasa medida, a la realidad histórica de la sociedad política contemporánea. Se vio, pues, políticamente aislado en su lucha contra el dominio nacionalsocialista y fue suprimido junto con las restantes asociaciones del catolicismo (disolución de la Asociación popular en 1933, disolución del ZBA en 1938).

A partir de 1945, la formación católica de adultos se apoyó inicialmente en las reliquias institucionales de la época de preguerra (universidades populares, etc.). En 1950 aparecieron también —siguiendo el ejemplo de las academias evangélicas— las academias católicas, entendidas como lugares del «diálogo de la Iglesia con el mundo» (B. Hanssler). La antigua orientación hacia la formación de los obreros, campesinos y artesanos no fue abandonada, pero sí relativizada en beneficio de una inclusión cada vez más acentuada de grupos de intelectuales[40]. Finalmente, se llegó a la creación de centros locales de formación, que añadían su quehacer al de las universidades populares y otros centros y desempeñaron a menudo un importante papel dentro de las ofertas de formación locales o regionales. De la yuxtaposición de las diferentes instituciones católicas de formación surgió no sólo la necesidad de una organización armónica en el campo intraeclesiástico (1957: Federación de trabajo para la formación católica de adultos [BAG]) sino también la evidente conveniencia de llegar a acuerdos con los responsables de las restantes instituciones de formación permanente. En este punto, proporcionó un primer impulso el Estado a través de sus nuevas normas sobre los comités de carácter público; el segundo se debió a la discusión pedagógica y andragógica —suscitada bajo el lema de «emancipación»—, surgida a mediados de los años sesenta, y el tercero, de consecuencias por ahora casi incalculables, del concilio Vaticano II. La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual aceleró el declive final de la formación católica de adultos de Alemania de orientación integrista y movió a los responsables católicos a imprimir un giro radical y adentrarse por los nuevos caminos de la formación de adultos.

En Austria esta evolución estuvo marcada, ya desde el «nuevo

40. F. Messerschmid, *Geschichte der Katholischen Akademien*, en F. Pöggeler (dir.), *Handbuch der Erwachsenenbildung*, vol. 4, Stuttgart y otros lugares 1915, 208ss.

comienzo radical» de 1945, por otros presupuestos históricos y, en particular, por la línea conflictiva que cruzaba al catolicismo mismo y lo dividía entre una mentalidad social y otra clasista[41]. La Federación de trabajo para la formación católica de adultos (BAKEB), fundada en Austria en 1963, pertenece —al igual que su homóloga alemana (BAG)— a la Federación Europea para la Formación de Adultos (FEECA) fundada en 1963. En este organismo es particularmente estrecha la cooperación entre los miembros germanoparlantes.

En Estados Unidos la formación de adultos a cargo de la Iglesia no fue, hasta la segunda guerra mundial, más que una parte del trabajo asociativo y misionero de corte tradicional. La nueva era del movimiento Adult-Education se inició en los años cincuenta y alcanzó en los sesenta algunos puntos culminantes, en coincidencia con la acentuación de los servicios eclesiásticos de ayuda, tanto interiores como exteriores, la difusión de las ideas sobre la formación de adultos y los impulsos proporcionados por el concilio Vaticano II. Tres corrientes dominan hoy esta formación eclesial de adultos: el movimiento ecuménico, la vinculación de las Iglesias a los problemas nacionales del país (pobreza, racismo) y los fenómenos de secularización de un medio ambiente humano antes orientado según una mentalidad puritana. El esquema de la formación eclesial de adultos, aceptado también por la formación católica de adultos, fue el desarrollado en 1954 por P. Bergevin y McKinley y publicado en el Plan Indiana en 1970. Aquí se ponían a prueba los nuevos principios andragógicos, acompañados de secuencias científicas desarrolladas en seminarios. La aceptación del Plan supuso una consolidación de la organización. En 1958 se fundó la The National Catholic Education Association y en 1959 se editó el *Handbook of catholic adult education*. En los Estados Unidos es muy considerable el alcance social de la formación eclesial de adultos: el 12 por ciento de los participantes en estos cursos asistieron en 1962 a actos organizados por las iglesias y sinagogas (3,2 millones)[42].

41. Cf. I. Zangerle, *Geschichte der katholischen Erwachsenenbildung*, en F. Pöggeler (dir.), *Handbuch* (cf. nota 40) 208ss.

42. F. Laack, *Die amerikanische Bildungswirklichkeit. Idee, Stand und Probleme der Adult Education in den USA*, Colonia 1976, 88, 150, 154ss.

En los años siguientes, la formación católica de adultos de Europa y Estados Unidos se vio consolidada por las tendencias que afloran en la III Conferencia Internacional de la UNESCO. Se registró aquí una evolución, de alcance mundial, hacia un tipo de formación de adultos integrado, responsable ante la sociedad, solidario a nivel internacional, funcional, con sólidos fundamentos científicos y profesionalizada. Que, dentro de esta corriente, los responsables de la formación católica de adultos acierten a conservar sus propias características y se dejen impregnar por las nuevas tendencias, y hasta qué punto y con qué resultados, es una cuestión que depende de múltiples circunstancias. Depende, entre otras cosas, de si la revolucionaria influencia del concilio Vaticano II será seguida de una fase de reconstrucción crítica y creyente, de si la siguiente generación de los responsables de esta formación de adultos hace suya esta tarea, de si cuenta con los presupuestos necesarios para llevarla a cabo y, finalmente, de si se pueden conservar, o se pueden crear y garantizar donde no existían, las circunstancias políticas y sociales necesarias para una actuación, al menos parcialmente autónoma, de los responsables de esta formación.

Condiciones para la formación católica en otros continentes

A diferencia de Europa y de Norteamérica, donde la enseñanza de la Iglesia actuaba en el marco de unas tradiciones formativas nacionales y era desempeñada o controlada por Iglesias nativas, en las restantes regiones del mundo prevalecen otras circunstancias, a menudo de gran complejidad. Partiendo de bases estadísticas, en las líneas siguientes se dará una síntesis de las escuelas y centros superiores, desde el nivel primario al superior de los estudios. El centro del interés será, también aquí, la parte de esta enseñanza que se encuentra en manos de responsables eclesiales. Este centro de interés puede considerarse representativo del «sistema educativo católico» [43].

43. Mientras no se advierta otra cosa, los datos estadísticos de esta sección se refieren siempre a la enseñanza católica a cargo de la iniciativa privada o libre; cf. sobre esto CIEO, «Études et Documents», n.º 5, *The Situation of Catholic Education in the Various Continents*, Bruselas 1969 (original francés 1968).

Iberoamérica presenta diferencias específicas respecto de las naciones de Asia y África, descolonizadas en fechas recientes. De una parte, la enseñanza de las familias dirigentes se llevaba a cabo en escuelas orientadas según los países de origen [44]. De otra, las fusiones culturales y la mezcla de razas han originado una sociedad iberoamericana propia y peculiar y han surgido culturas nacionales cuyas perspectivas de desarrollo no parecen coincidir en modo alguno con las de las naciones industrializadas occidentales ni con las de los países comunistas [45].

Considerada en su conjunto, fue escasa la eficacia del sistema educativo institucionalizado. La mitad de los habitantes del subcontinente latinoamericano es analfabeta. El porcentaje del producto nacional bruto destinado a la enseñanza es inferior al de los países industrializados, si bien es cierto que las partidas consignadas a este capítulo están aumentando poco a poco a partir de los años cincuenta. Así, por ejemplo, México invirtió en 1958 el 1,5 por 100 de su producto social en el sector de la enseñanza, mientras que en 1953 este porcentaje era del 2,7 y en 1966 ascendía ya al 3,1 por 100 [46].

El papel histórico de la Iglesia se refleja, por lo que atañe a la enseñanza, en la fuerte participación de los centros de la Iglesia en el ámbito de la enseñanza popular y de los centros y escuelas superiores. Es cierto que durante mucho tiempo estos centros no respondían a las necesidades del desarrollo de cada país y que fueron incompletos y desiguales, tanto en su función como en su estructura. Los defectos del sistema educativo público se manifestaban también en el sistema educativo de la Iglesia. Faltaban centros para la formación de las masas (alfabetización),

44. Para las universidades católicas, cf. las páginas dedicadas al *nivel superior*

45. Cf. E.I. Stehle, *Indio-Latein Amerika*, Düsseldorf - Oberhausen 1971; A. García, *Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung* I, en «Internationale Katholische Zeitschrift», año 2.º, (1973) n.º 2, 400ss; R. Vekemans, *Die Lateinamerikanische Theologie der Befreiung* II. *Ein Literaturbericht*, ibid. D., 434ss.

46. P. Latapí, *Diagnóstico Educativo Nacional*, Centro de Estudios Educativos, México City 1964. El nivel relativamente elevado de analfabetos debe verse a la luz del rápido crecimiento de la población y de la paralela disminución de dicho porcentaje. Cf. sobre este tema UNESCO, *World survey* (cf. nota 1) vol. 5, 66s. Entre 1960 y 1966 el porcentaje de la población escolar pasó del 14 al 18 por 100 de la población total.

para la formación profesional, para la formación de cuadros dirigentes medios, etc. El 13 por 100 de los alumnos cursaba sus estudios en centros católicos. El mayor porcentaje (más del 25 por 100) corresponde a Bolivia y Chile, seguidos de Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala (20-15 por 100). Siguen Argentina, México, Nicaragua, Panamá, Perú y Venezuela (15-10 por 100) y el punto más bajo (con menos del 10 por 100) lo ocupan Costa Rica, Honduras y Paraguay. No está asegurada la instrucción de las masas de alumnos en edad escolar y sólo en parte puede proporcionarse esta enseñanza en centros extraescolares. El hecho de que el sistema escolar de la Iglesia se articule con el del Estado, sólo en contadas ocasiones significa que existan asignaciones regulares para los costes de construcción y mantenimiento (sobre todo en Argentina, Chile y Surinam). En otros países no existen ayudas financieras firmes (por ejemplo en Colombia —a excepción de las universidades católicas— Ecuador, Paraguay, Perú).

A partir de las acentuadas tensiones sociales de los años cincuenta y de las agitaciones y revoluciones de los sesenta, la iglesia iberoamericana ha multiplicado sus esfuerzos por ampliar y renovar su compromiso educativo [47]. En 1963 recibió una nueva configuración el Secretariado permanente de la Conferencia episcopal latinoamericana (CELAM) en Bogotá. Este Secretariado preparó la adaptación y traducción al continente de los documentos conciliares *Gaudium et spes* y de la declaración sobre la educación cristiana de la juventud. El resultado de estos trabajos fue la decisión sobre el desarrollo humano, aprobada en la segunda asamblea plenaria de los obispos iberoamericanos, reunidos en Medellín, en la que se afirma que Iberoamérica parece estar viviendo todavía hoy bajo los signos trágicos del subdesarrollo, que aleja a sus habitantes («nuestros hermanos») no sólo del disfrute de los bienes materiales, sino incluso de una realización auténticamente humana. La educación, es decir, la tarea de la escuela católica, se define en esta situación como «el factor más decisivo del desarrollo del continente». La educación debe hacer posible y promover la orientación auténtica del desarrollo («el desarrollo total del hombre y de todos los hombres»). Ante la enorme magnitud de la tarea, no basta con la educación sistemática a través de las escuelas y colegios. Las escuelas católicas que comparten esta labor educativa deben admitir alumnos de todas las capas sociales, sin discriminación (democratización). La escuela católica debe mostrarse abierta a su medio ambiente local y debe impulsar su configuración y remodelación, estar dispuesta al diálogo ecuménico y convertirse en centro cultural, social y espiritual en el seno de la sociedad. Para alcanzar el objetivo de una escuela católica abierta y democrática, la Conferencia episcopal de Medellín insistía en el derecho a la libre elección de centros escolares y a una adecuada asignación de recursos financieros [48]. El impulso para la educación cristiana no parte ya del derecho canónico o de la teología, sino de la sociología y de la planificación de la enseñanza.

La importancia de este documento es considerable: sitúa a las organizaciones nacionales de la iglesia iberoamericana bajo el signo de un programa reformista —y en algún sentido y bajo algunas circunstancias revolucionario— común, entra, en algunos casos, en conflicto con las autoridades estatales y supone para amplias capas de la población no sólo una señal de esperanza, sino también una medida, con la que se puede calibrar la actitud y la actividad de los responsables de la enseñanza católica.

El sistema educativo puesto en marcha por las Iglesias en *África* —al igual que en Asia— fue el vehículo eficaz de la cristianización que, en amplias regiones, acompañó al colonialismo y el imperialismo europeo. Las órdenes y congregaciones misioneras llevaron a cabo un programa de enseñanza y educación de corte europeo, que respondía a la peculiaridad y a los intereses de las respectivas potencias coloniales *(displaced education)* [49]. En África fueron particularmente perceptibles los rasgos de la política formativa europea [50].

47. Cf. J.R. Vaccaro, *Latin America*, en CIEO, «Études et Documents», n.º 5 (cf. nota 43) Doc. 3.3.

48. *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas* (cf. nota 18).

49. Cf., además de los títulos dados en la nota 38, especialmente H. Jedin, *Weltmission und Kolonialismus*, en «Saeculum» 1958, 393ss; M. Merle, *Les Églises Chrétiennes et la Décolonisation*, París 1967; S. Neill, *Colonialism and Christian Missions*, Londres 1966.

50. Sobre este tema, y en una perspectiva sociológica, Th. Hanf, *Erziehung und politischer Wandel in Schwarzafrika* (cf. nota 2).

La *mission civilisatrice* de Francia exigía, en las colonias, el mismo sistema educativo centralizado y laicista prevalente en la metrópoli. La potencia colonial británica intentó —siguiendo el principio de la *indirect rule*— una sociedad africana favoreciendo en los territorios bajo su dominio las lenguas nativas y promoviendo los centros de enseñanza privada, sobre todo a través de sociedades misioneras. Los belgas fomentaron en la región del Congo las escuelas misioneras católicas, con el objetivo de controlar los cambios sociales y de poner en marcha una economía complementaria de la de Bélgica. No se llevó a cabo la formación de cuadros dirigentes, que tenían poco que aportar a la política colonial belga considerada en su conjunto. La excepción fue la formación del clero nativo. Por lo demás, uno de los rasgos típicos de la mayoría de las regiones africanas fue el hecho de que a las gentes de color sólo se les daba una enseñanza básica. En los estados del sur y del sudoeste, así como en Rhodesia, las peculiares circunstancias de la población «afrikander» hizo que esta población intentara imponerse étnica, social y políticamente a una mayoría de color, nativa o en parte importada, y que la política educativa se subordinara a esta finalidad.

La situación del sistema escolar y educativo católico sufrió profundas modificaciones[51] cuando, después de la segunda guerra mundial, se inició la época de la descolonización de Asia y África y aparecieron nuevas potencias dirigentes, con nuevos métodos y objetivos: junto a EE. UU., sobre todo la Unión Soviética y, a partir de los años sesenta, también la república popular de China (aparte algunos pequeños estados comunistas, como por ejemplo Cuba y Vietnam). En el Oriente próximo y medio el nacionalismo árabe consolidó la posición del islam. Todos estos fenómenos provocaron el retroceso de la irradiación política y cultural de Europa. En esta fase de profundas transformaciones, surgieron en las antiguas colonias dos corrientes, las dos por un igual hostiles a la enseñanza y educación católicas: la primera, más cultural y política, fue el naciente nacionalismo. La segunda, más económica y sociopolítica, fue la política del desarrollo

51. Cf. M. Ekwa. en CIEO, «Études et Documents», n.º 5 (cf. nota 43) Doc. 3-2, y el informe sobre el que se apoya Ekwa: *Catholic education in the service of Africa, Report of the Panafrican Catholic Education Conference*, agosto 1965.

nation-building y del desarrollo socioeconómico. Las dos se convirtieron en el objetivo de la política oficial. La enseñanza tenía que ponerse al servicio de la realización de estas metas.

El movimiento *nation-building* intentó, de diversas maneras, apoyarse en las tradiciones precoloniales, lo que casi siempre significa no cristianas. También fueron hostiles al cristianismo las ideologías que servían de base a la política del desarrollo, sobre todo el de orientación marxista. Se impusieron restricciones a la enseñanza —de manera especial a la primaria— en lenguas europeas. El personal docente fue sometido a pruebas especiales. La situación jurídica de la enseñanza católica se hizo insegura. Si la *nation-building* y el desarrollo se entienden como una tarea política total puesta enteramente en manos o bajo control del Estado, entonces parece inevitable que se impongan limitaciones a la libertad de enseñanza sobre la que se había fundamentado el sistema misional.

Los estados africanos que accedían a la soberanía no se sentían inclinados a tolerar la permanencia del *status quo* del sistema educativo colonial. Allí donde se consideraban con medios y fuerzas suficientes para liquidarlo, no dudaron en hacerlo. Sin embargo, no en todas partes lo consiguieron. Algunos estados, aunque asumieron el control de la enseñanza, dieron a las escuelas privadas (católicas) su propio *status* jurídico, junto a las estatales (Zaire, Tanzania, Burundi, Ruanda). Otros, siguiendo el principio del monopolio estatal de la enseñanza, suprimieron o remodelaron totalmente las escuelas (católicas) privadas (Congo Brazzaville, Guinea, África central, Sudán, Malawi, Ghana [ya antes de 1967]). Su ejemplo fue seguido, al cabo de poco tiempo, por los estados revolucionarios socialistas (Etiopía, Mozambique, Somalia).

La situación de la enseñanza católica en África a comienzos de los años sesenta ofrecía el siguiente cuadro, a tenor del material estadístico de que se dispone: el porcentaje de católicos en el conjunto de la población africana apenas alcanzaba el 10 por 100 (unos 25 millones, sobre un total de 270). Un tercio de los alumnos africanos asistían a escuelas católicas. Estas cifras medias variaban mucho de unos estados a otros. De 56 naciones, en 9 de ellas el porcentaje de los católicos superaba el 40 por

100, en 30 era menos del 10 por 100. De ahí que en muy pocos estados existiera un sistema de enseñanza católico desarrollado con capacidad de funcionamiento (entre ellas se contaban sobre todo las antiguas colonias belgas). Donde existían escuelas católicas, los alumnos no católicos a los que prestaban sus servicios representaban dos tercios del alumnado total. De hecho, fueron un importante lugar de encuentro entre no cristianos y cristianos de diferentes confesiones, y especialmente con católicos. Los principales problemas, en fin, con que tenían que enfrentarse fueron el número y la calidad de los maestros, su motivación misionera, la posibilidad de percibir emolumentos por su trabajo docente (sólo un número reducido de estados tienen los medios y la voluntad de conceder subvenciones para los maestros de las escuelas católicas, por ejemplo en Zaire), la participación consciente de las escuelas católicas en el movimiento del *nation-building* y en el desarrollo.

Estos problemas vienen siendo analizados por las conferencias episcopales regionales desde la primavera de 1967. En esta fecha, impartieron el mandato expreso de orientar la enseñanza católica a tenor de los principios fijados por los textos conciliares, concretándolos bajo la luz de los problemas africanos específicos.

El endurecimiento de las agitaciones racistas y de los movimientos nacionalistas en los estados del sur y del sudoeste dominados por el *apartheid* ha desembocado, ya desde 1976, en la decisión de las escuelas católicas —a pesar de las represiones— de distanciarse del principio estatal de la separación de razas y abrir a todas ellas las puertas de sus centros.

En el *Oriente próximo y medio* los católicos constituyen una clara minoría, en un contexto, por lo demás, sumamente complicado [52]. Los estados de esta región del mundo profesan en su inmensa mayoría el islamismo (estados de la Liga Árabe), en menor número la religión ortodoxa (Grecia y Chipre) o, caso de Israel, el judaísmo. Tan sólo uno de ellos, el Líbano, posee un considerable porcentaje de católicos en el conjunto de la población. En este espacio, a mediados de los años sesenta, millón y medio de

52. Cf. sobre este punto I. MAROUN, *Near and Middle East*, en CIEO, «Études et Documents», n.º 5 (cf. nota 43) Doc. 3.1.

alumnos asistían a escuelas católicas. Pero a partir de entonces, y especialmente a consecuencia de las destrucciones de Beirut y de otros asentamientos cristianos, este número ha sufrido un considerable descenso. La cristiandad de estas regiones se compone de dos factores: uno misionero y otro indígena (maronitas, coptos, caldeos, ortodoxos). Los dos fueron activos —cada uno a su manera— en el ámbito de la enseñanza. Las comunidades nativas, casi siempre con sus cultos propios, venían cultivando desde siglos atrás la enseñanza de la lengua y de la literatura propias, para poder conservar su integridad cultural y religiosa en el seno de un medio ambiente dominado por lenguas y creencias ajenas (enseñanza bajo el sicomoro, sobre una piedra). Las comunidades misioneras practicaron un tipo de enseñanza europeo y pronto se convirtieron en centro de atracción para los alumnos no católicos de las ciudades. De ahí que en el Líbano el Estado reconociera y financiara las escuelas construidas por católicos y preferidas por buena parte de la población.

Los actuales problemas de la enseñanza católica coinciden en muchos aspectos con los que ya hemos contemplado en África y con el lastre histórico de unas instituciones inicialmente puestas al servicio de los intereses coloniales y orientadas según los esquemas de la enseñanza europea que, más de una vez, reclamaban para sí una independencia parcial respecto de la enseñanza estatal. Los lastres de la época colonial afloran sobre todo en Argelia, Marruecos, Túnez y Libia y sólo podrán superarse —si es que se consigue— a condición de que la propia población nativa demande —y se la permite demandar— los buenos servicios de las escuelas misionales. Se insinúa, pues, aquí, el aspecto político del problema: en numerosos puntos de los estados socialistas árabes las escuelas católicas fueron suprimidas. En los otros estados del mundo islámico se hallan sujetas a una fuerte presión, debido, y no en última instancia, a la práctica de coordinación de la Arab-UNESCO, la rama regional de la UNESCO constituida expresamente por la Liga árabe, que intenta implantar una uniformidad regional de los docentes y los discentes, precisamente a costa de la enseñanza católica. Fácilmente se comprende que, en estas condiciones, resulta tarea difícil aplicar al ámbito de la enseñanza católica los principios del concilio. Todo depende de que los

estados de la zona respeten la declaración de derechos humanos, las normas de la ONU y la *Carta* de la UNESCO sobre no discriminación en materia de enseñanza y formación, que estos mismos países han exigido y firmado.

Donde más crítica es la situación de la enseñanza católica es el contexto de *Asia*. De los 17 países reseñados en el informe de la CIEO de 1968 [53], sólo las Filipinas pueden ser consideradas como país católico (porcentaje de católicos superior al 80 por 100), Macao y Vietnam apenas alcanzan el 10 por 100 y en los demás las cifras son inferiores. La India, por ejemplo arrojó en el año 1966 un total de 60 millones de escolares y estudiantes, de los que 1,8 millones acudían a centros de formación católicos. De ellos, profesaban la religión católica 860 000, es decir, menos de la mitad del total de asistentes. El número de 50 000 escolares y estudiantes de instituciones católicas de Camboya (sobre un total de 650 000), que se citaba en el informe, ha quedado drásticamente reducido tras la conquista del poder por los comunistas.

Los cambios políticos en el mapa asiático a partir de finales de la década de los años cuarenta han ido empeorando cada vez más la situación de los católicos [54]. Incluso en aquellos países en que no se han puesto al timón los comunistas, la enseñanza católica sólo puede desarrollar una mínima parte de la capacidad de que está dotada. A menudo, el medio ambiente no católico pide que se reprima el carácter misionero y pastoral de las escuelas católicas. En los Estados islámicos (Egipto, Pakistán) o budistas, la enseñanza de la religión católica debe ser sustituida por la ética o por la de una religión no católica. El caso de Filipinas, donde el 30 por 100 de los escolares y estudiantes reciben la enseñanza de la religión católica, representa valores extremadamente favorables en el contexto asiático. Los costes de mantenimiento de las escuelas católicas cuentan en algunos países con subvenciones estatales. Pero estos subsidios suelen ir vinculados a fuertes controles. En Malasia y Singapur los gobiernos se reservan incluso la

53. Cf. W. PERFECTO, *Asia*, en CIEO, «Études et Documents», n.º 5 (cf. nota 43) Doc 3.4.

54. Para la misión de China, cf. A. MULDERS, *Missionsgeschichte* (cf. nota 38) 472s.

facultad de nombrar al personal docente, aunque siempre de acuerdo con las autoridades eclesiásticas.

El alcance de las escuelas católicas es más regional que social. Es cierto que a veces penetran profundamente en zonas a las que no llegan los gobiernos, pero sólo atienden a las capas superiores de la población. Desde la segunda guerra mundial, no pocas de las personalidades hoy dirigentes cursaron sus estudios en escuelas católicas. El futuro de estos centros de enseñanza depende más de su capacidad cualitativa que de su aumento cuantitativo.

Entre sus objetivos, se cuenta la sustitución de personal docente europeo por personal indígena y la adaptación a las tradiciones culturales nativas, así como una perceptible vinculación de la labor formativa de las escuelas católicas a los programas de desarrollo de los respectivos gobiernos. Esto significa, a la vez, el reconocimiento de unos servicios diferenciados para la Iglesia: desde la formación religiosa de los niños católicos hasta la colaboración para una configuración de las relaciones sociales de cada país que esté a la altura de lo exigido por la dignidad humana [55].

55. La discusión en torno a los servicios de la Iglesia, que afecta también al problema de la oferta de formación, ha despertado un amplio eco en el marco de la misionología contemporánea. Cf. sobre este punto, J.M. VAN ENGELEN, *Tendenzen in der Missionologie der Gegenwart*, en «Internationale katholische Zeitschrift», año 3 (1974), n.º 3, 230ss.

XIII. LA INFORMACIÓN Y LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL

Por Michael Schmolke

Profesor de la Universidad de Salzburgo

FUENTES: *Inter mirifica,* decreto del concilio Vaticano II sobre los medios de comunicación social (de 4-12-1963), en *Concilio Vaticano II,* ed. Católica, Madrid [5]1967, 662-678; *Communio et progressio,* instrucción pastoral sobre los medios de comunicación social de 23-5-1971, *Nachkonziliare Dokumentation,* vol. 11, Tréveris 1971; Radio Vaticana, *Documenti Pontifici sulla Radio e sulla Televisione 1929-1962,* Roma, Vaticano 1962, *Documenti Pontifici sulla Stampa (1878-1963),* ibid. p. 1963; *Documenti Pontifici sul Teatro (341-1966),* ibid. p. 1966. Referencias bibliográficas sobre la postura de los pontífices en torno al problema de los medios de publicidad en los últimos tiempos: 1.º Pío XII: W. HAMERSKI, *Reden Papst Pius' XII. zu Fragen der Publizistik,* en «Publizistik» 8 (1963) 611-631. 2.º Juan XXIII: G. DEUSSEN, *Publizistisch relevante Äusserungen Papst Johannes' XXIII. im chronologischen Überblick,* en «Communicatio socialis», CS 6 (1973) 294-296. 3.º Pablo VI: *Die publizistisch relevanten Äusserungen Papst Pauls VI. im chronologischen Überblick,* en G. DEUSSEN, *Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI.,* Paderborn 1973, 328-337.

BIBLIOGRAFÍA: *Internacional:* R. AGUILÓ (dir.), *Catholic Media World Directory,* Roma 1971; Istituto Cattolico per la Stampa, *La Stampa Cattolica nel Mondo,* Milán 1939; K. RICHTER (dir.), *Katholische Presse in Europa,* Osnabrück 1969; *L'opinion publique dans l'Église (9e Congrès mondial de l'Union Catholique Internationale de la Presse), Actes du congrès, 1ere-3e partie,* en «Journalistes Catholiques». Nouvelle Série, n.º 58-61, julio-diciembre 1971, París; G. ERNST - B. MARSHALL (dirs.), *Film und Rundfunk. Zweiter internationaler Katholischer Filmkongress, Erster Internationaler Katholischer Rundfunkkongress, Gesamtbericht,* Munich 1929; C. FORD, *Le Cinéma au service de la foi,* París 1953.

Tercer Mundo o países de misión: W. HERZOG, *Church and Communication in Developing Countries,* Paderborn 1973; F.J. EILERS, *Christliche Publizistik in Afrika,* S. Augustin 1964; F.J. EILERS - W. HERZOG, *Catholic Press Directory Africa-Asia,* Paderborn 1975; J. SCHMIDT, *Massenmedien als Instrumente der Mission,* tesis, Heidelberg 1974.

Alemania: K. LÖFFLER, *Geschichte der katholischen Presse Deutschlands,* Mönchengladbach 1924; W. KISKY, *Der Augustinus-Verein zur Pflege der katholischen Presse von 1878 bis 1928,* Düsseldorf 1928; J.W. NAUMANN (dir.), *Die Presse und der Katholik,* Augsburgo 1932; M. HÜSGEN, *Die Bistumsblätter in Niedersachsen während der nationalsozialistischen Zeit,* Hildesheim 1975, ofrece una panorámica de la investigación desarrollada hasta entonces sobre la problemática de los medios de comunicación católicos en la época nacionalsocialista; M. SCHMOLKE, *Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen «Katholik» und «Publik» 1821-1968,* Münster de Westfalia 1971; G. BAUER, *Kirchliche Rundfunkarbeit 1924-1939,* Francfort del Meno 1966.

Francia: G. HOURDIN, *La Presse Catholique,* París 1957; J. y PH. GODFRIN, *Une Centrale de la Presse Catholique: La Maison de la Bonne Presse et ses Publications,* París 1965.

Países Bajos: G.W. MARSMAN, *De Katholieke Dagbladpers in sociologisch perspectief,* Assen 1967; J. HEMELS - M. SCHMOLKE, *Katholische Publizistik in der Niederlanden,* Paderborn 1977.

Austria: K.M. STEPAN, *Stückwerk im Spiegel,* Graz y Viena, s.f. (1949); F. FUNDER, *Vom Gestern ins heute,* Viena 1952.

Suiza: F.P. SCHALLER, *Notstand im christlichen Pressewesen,* Einsiedeln y Zurich 1974.

Hay una revista internacional especializada que analiza también temas históricos relativos a los medios de publicación: *Communicatio Socialis,* «Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt», año 10º, 1977, Paderborn, F. Schöningh; la revista dedica especial atención al tercer mundo. Hay, además, una serie de colaboraciones sobre los EE. UU. y los países de Europa oriental.

Entre los cambios sociales que han afectado en puntos esenciales a la actividad de la Iglesia en el siglo XX se cuentan los acaecidos en el ámbito de los medios de comunicación social. Es cierto que entre la Iglesia y los publicistas hubo siempre ciertos contactos y que ya en los primeros decenios del siglo XIX (por ejemplo en el pontificado de Gregorio XVI) se registró una especie de enfrentamiento crítico ante una prensa que iniciaba su proceso de emancipación [1]. Con todo, hasta el siglo XX no se produjo

1. Cf., por ejemplo (aunque ya anticuado), L. BETHLEEM, *La Presse,* París 1928; además (para las fuentes contemporáneas) R. PESCH, *Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848,* Maguncia 1966; M. SCHMOLKE, *Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen «Katholik» und «Publik» 1821-1968,* Mün-

la plena expansión de estos instrumentos de comunicación social — como se les designa, desde 1963, en el lenguaje vaticano — incluidos bajo la denominación de *mass-media*, medios de comunicación de masas o medios de comunicación colectiva. A la prensa moderna (en sus diversas formas, es decir, como prensa escrita de información y de opinión, de aparición diaria o semanal y con amplia difusión, prensa recreativa y prensa especializada) se han añadido posteriormente el cine, la radio y la televisión. Su desarrollo técnico — al igual que la industrialización de la producción de las publicaciones — provocaron a su vez la evolución de nuevos portadores de las ofertas de comunicación pública, que hicieron surgir nuevos mercados: discos, bandas sonoras, películas de pase estrecho y, recientemente, también cintas para televisión (vídeos), sin olvidar el libro de bolsillo que ha modificado el mercado librero.

En síntesis, desde finales del siglo pasado, la Iglesia se vio o se sigue viendo enfrentada a cinco fenómenos de comunicación colectiva y consecuentemente a cinco procesos con los que tiene que competir. En efecto, cinco son los puntos en los que los cambios en los sistemas de comunicación colectiva de cada pueblo, de enteros círculos culturales y, en algunos casos concretos de la sociedad mundial, afectan a la acción de la Iglesia y, de forma especial, a su misión evangelizadora y pastoral. Estos puntos son: 1.° el retroceso, y en algunos países la total desaparición, de la prensa de opinión, 2.° la aparición de los nuevos medios audiovisuales, cine, radio y televisión, 3.° el control que los sistemas políticos totalitarios de algunos países ejercen sobre las instituciones y centros de comunicación, 4.° las tareas y oportunidades, enteramente nuevas, que surgen en los países en vías de desarrollo para la implantación de medios de comunicación, y 5.° la desintegración del público católico en los países o círculos culturales en los que este concepto pudo ser utilizado, con cierta justificación y durante decenios, por los medios de publicidad[2] prácticos y también por

ster 1971; para el mundo protestan (a pesar del engañoso título) K.W. BÜHLER, *Presse und Protestantismus in der Weimarer Republik*, Witten 1970.

2. El concepto genérico de medios de publicidad, o abreviadamente publicidad, incluye todos los medios de comunicación social pública y actual y abarca, por tanto, también los utilizados en formas de presentación pretécnica; por consiguiente, sólo puede hablarse de comunicación de masas cuando la comunicación social se lleva a cabo

la pastoral. Hay, además, un sexto punto, que merece especial interés, a saber, el enfrentamiento tanto organizativo como (recientemente) teórico de la Iglesia con los medios de comunicación nacidos no como un «frente a la Iglesia», sino desde ella misma, como reacción a los medios de publicidad antes mencionados.

Aunque estas categorías son de utilidad para el análisis de nuestro tema, no todas ellas admiten una articulación histórica de la materia, por la simple razón de que presentan diferentes dimensiones cronológicas. Irán apareciendo en diferentes secciones, como aspectos parciales de los nuevos planteamientos.

Las exigencias católicas y la prensa neutra

Mientras que en el siglo XIX los medios de publicidad católicos habían librado básicamente su batalla contra la mala prensa *(mauvaise presse, stampa perversa, stampa negativa, schlechte Presse)*, a principios del siglo XX surgió un nuevo enemigo, o por mejor decir: el conocimiento de que junto a la prensa mala, es decir, liberal, socialista y, en determinadas ocasiones, también la protestante, había nacido una nueva forma de periódicos, la prensa independiente. Por lo demás, no eran pocos los críticos católicos para quienes la prensa católica — la única «buena prensa» — no pasaba de ser el mal menor[3]. Y, sin embargo esta prensa conoció, precisamente en el último tercio del pasado siglo, un éxito inicial nada desdeñable. El orgullo que se sentía por fundaciones como «De Tijd» (1845), «Kölnische Blätter» (1860; desde 1869 con el título de «Kölnische Volkszeitung»), «Germania» (1871) o «La Croix» (desde 1883 de publicación diaria) hizo olvidar durante algún tiempo que había ido surgiendo mientras tanto un nuevo tipo de publicación periódica, la prensa de información *(presse d'information)* que, a diferencia del tipo clásico del siglo XIX, consagrado a la prensa partidista, renunciaba a vinculaciones a unos partidos políticos concretos o a postulados ideológicos claros

con ayuda de los modernos medios, condicionados por la técnica (prensa, cine, radio y televisión).

3. J. LUKAS, *Die Presse, ein Stück moderner Versimpelung*, Ratisbona 1867, 116: «La prensa, tal como se ha desarrollado hasta ahora, es un gran mal; nuestra prensa católica es buena en el sentido de que es el mal menor.»

y definidos. La prensa católica, en cambio, sólo podía entenderse como prensa de opinión. Incluso los numerosos papeles que durante el *Kulturkampf* habían hecho ascender rápidamente la curva de las fundaciones de periódicos católicos [4] o que, poco después, fueron el principal soporte de la fundación y ulterior expansión de los *trusts* de prensa locales o regionales, sobre todo en Baviera y Austria [5], seguían siendo, a pesar de su carácter local, prensa de convicción.

Pero hacía ya, en efecto, mucho tiempo que habían surgido en Estados Unidos (1833 «The Sun», 1835 «The New York Herald»), Francia (1836 «La Presse» y «Le Siècle») e Inglaterra (1885 «Daily Telegraph and Courier»), periódicos para todos. Con la intención de conseguir el máximo número posible de lectores, estas publicaciones no sólo redujeron los precios, sino que renunciaron a tomar posiciones partidistas [6]. En Alemania, los primeros periódicos de este tipo (a partir de 1871) utilizaron a menudo el título (o parte del título) de «Generalanzeiger» («Noticiero General»). Muy pronto, este concepto adquirió connotaciones peyorativas, porque esta prensa carecía de capacidad de opinión, de ahí precisamente derivaba su carácter neutro. El hecho de que alcanzara una gran difusión y de que, estrictamente hablando, con ella se iniciara la época de la auténtica prensa de masas, contribuía a hacerla aún más sospechosa.

Los «Noticieros» fueron la «mala prensa» de nuevo tipo que en Alemania, y a partir de 1889, fue invariablemente condenada en las asambleas generales católicas: «¡Fuera estos lobos disfrazados de ovejas, fuera de todas las casas católicas, de todas las familias católicas, de todas las comunidades católicas!» (Ernst Lieber, 1895). Autores como Joseph Eberle, Viktor Kolb, y más tarde Felix Hardt y una legión de escritores de segunda fila combatieron las tendencias «laxistas». Son especialmente típicos de aquella fase de «apóstoles de la prensa» los libros de Joseph Eberle *(Grossmacht Presse* [7]) y de Giuseppe Chiaudano *(Il Giornalismo Cattolico* [8]). Mientras que Eberle denuncia en primera línea a la prensa general (no católica), Chiaudano pone en claro aquellas cosas que la prensa no puede hacer, pero que se venían permitiendo de tiempo atrás al norte de los Alpes, por ejemplo, discutir los *dubia* o criticar las decisiones eclesiásticas, contradiciendo la sentencia jesuita de la «necesidad del espíritu de disciplina y de obediencia». También el *Codex Iuris Canonici* sintetiza, en su título XXIII, una serie de normas y prohibiciones que, de haber sido estrictamente cumplidas, habrían imposibilitado a los católicos cualquier tipo de cooperación (activa y pasiva) con los medios publicitarios de su tiempo. Los editores, periodistas y lectores que colaboraban con los medios de comunicación social no podían hacerlo, a fuer de honrados, sin un cierto aire de «mala conciencia». La «ruptura de relaciones» entre la Iglesia y los medios de comunicación no estaba, ni mucho menos, superada al iniciarse la época de los nuevos medios.

4. Cf. M. SCHMOLKE, *Zur Gliederung der katholischen Pressegeschichte Deutschlands*, en «Communicatio Socialis» (= CS) 3 (1970) 311-327.

5. Cf. K. NÜSSLER, *Geschichte des Katholischen Pressvereins für Bayern*, tesis, Münich 1954; R. KOHLBACH, *Kreuz und Feder*, Graz 1933; K.M. STEPAN, *Stückwerk im Spiegel*, Graz y Viena 1949.

6. W.B. LERG, *Die Anfänge der Zeitung für alle*, en W.B. LERG - M. SCHMOLKE (dirs.), *Massenpresse und Volkszeitung*, Assen 1968, 1-46.

LAS PRIMERAS ETAPAS DEL CINE Y DE LA RADIO

Un poco antes del final del siglo se realizaron las primeras proyecciones de películas (al principio en forma de «atracciones de variedades») y, a partir de 1920, la radiodifusión alcanzó la madurez técnica suficiente para convertirse en medio de comunicación colectiva. Hasta ahora apenas se ha investigado la historia de esta primera etapa del enfrentamiento de la Iglesia con los nuevos medios. Puede, con todo, afirmarse que, en un primer momento, apenas se advirtió la importancia sociopolítica general que encerraban en cuanto instrumentos de comunicación colectiva. El cine y la radio se incluían en el epígrafe de la formación popular y del arte. En este sentido, y bajo el lema de «tareas de la formación», se les dedicó, ya desde fechas tempranas, y al menos en Europa central, una especial atención. Mientras que en los EE.UU., convertidos muy rápidamente en la metrópoli de la gran industria ci-

7. J. EBERLE, *Grossmacht Presse. Enthüllungen für Zeitungsgläubige, Forderungen für Männer*, Mergentheim 1910, Ratisbona y Viena ^{3}1920.

8. G. CHIAUDANO, *Il giornalismo cattolico*, Turín 1910.

nematográfica, la preocupación de la Iglesia se centró más concretamente en los nocivos contenidos de las películas, en las asambleas generales, por ejemplo, de los católicos de Alemania, aun criticando «los venenosos abusos del cine», las «sugerencias para la reforma del cine» perseguían la meta de un «trabajo reformista positivo» (Aquisgrán 1912). Hoy en día está casi por entero olvidado el hecho de que ya en 1910, y en el marco de la asociación popular para la Alemania católica (Volksverein für das katholische Deutschland), se fundó en Mönchenglandbach la Lichtbilderei GmbH, dedicada a la creación y préstamo de series de diapositivas, y al poco tiempo también de películas didácticas y de todo el material e instrumental necesario para producirlas. La oferta se complementaba con una serie de escritos («Lichtbühnen-Bibliothek») y con la revista especializada «Bild und Film» (a partir de 1912). La primera guerra mundial señaló un primer final de estas constructivas iniciativas [9]. Acabada la guerra, todo el trabajo fílmico y, al principio, también las libres iniciativas de los católicos en torno a la radiodifusión llevados a cabo por círculos especiales de trabajo, se concentraron en el Comité central de formación de las asociaciones católicas de Alemania (ZBA) fundado en 1919.

Es cierto que al principio tanto el ZBA como la conferencia episcopal de Fulda manifestaron ciertas reticencias cuando, tras la inauguración oficial de la radiodifusión pública en Alemania (octubre de 1923) la Iglesia contó con algunas posibilidades de influir en la configuración de las emisiones. Causaban cierta preocupación las retransmisiones de los cultos litúrgicos, problema sobre el que todavía hoy se sigue discutiendo. Menos dificultades ofrecía la colaboración bajo los títulos de arte y formación popular [10]. Los mayores peligros aparecían en el ámbito de la cinematografía: hubo algunas firmas productoras (Leo-Film, Munich 1927, y Eidophon, Berlín) que tendían a elevar el porcentaje de la oferta fílmica católica. Con todo, las iniciativas no se vieron acompañadas por

9 Cf., sobre este tema, E. RITTER, *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert und der Volksverein*, Colonia 1954, 277. «Augustinus-Blatt» ofrece en un «Número dedicado al cine» (el n.º 26 [1922], cuadernos 5 y 6), una síntesis global de los esfuerzos desarrollados por los católicos en torno al cine en los primeros años subsiguientes a la primera guerra mundial. En preparación: H. SCHMITT, *Die kirchliche Filmarbeit in Deutschland von ihren Anfängen bis 1945*, tesis, Bonn.

10. Para este ámbito de temas G. BAUER, *Kirchliche Rundfunkarbeit 1924-1939*, Francfort del Meno 1966.

el éxito. La Leo-Film A.G. arrastró en 1933 a la bancarrota a la Leohaus de Munich (Oficina central de las asociaciones sociales católicas). De todas formas, pudo consolidarse el trabajo fílmico como tarea educativa y, en medida creciente, también como tarea de una pastoral que daba excelentes pruebas de su capacidad. Produjeron fuerte impacto el ejemplo americano de la Legion of Decency, fundada en 1933, y su vigorosa y creciente influencia en la producción cinematográfica norteamericana.

También fue sólida y permanente la colaboración en la radiodifusión. En los Países Bajos, España y Portugal se crearon sistemas propios de radiodifusión y sociedades para la elaboración y difusión de programas. En Alemania, aun sin alcanzar esta meta, fue muy intensa la labor desarrollada en especial por el «prelado de la radio» Bernhard Marshall («Los católicos colaboraron desde el primer momento en las tareas de la radiodifusión» [11]) y se pudo consolidar la posición colaboradora de la Iglesia incluso frente a la unificación de los centros de radiodifusión decretada por el nacionalsocialismo.

Esta primera etapa de los esfuerzos de la Iglesia en torno al cine y la radiodifusión alcanzó una cierta culminación con la creación de organizaciones internacionales: en abril de 1928 se fundó en La Haya el Office Catholique International du Cinéma (OCIC) y, también este mismo año, surgió, en conexión con la Exposición de la prensa internacional, Pressa de Colonia, el Bureau International de la Radiophonie Catholique (después de la segunda guerra mundial: Unda). El primer director del Bureau fue Bernhard Marshall. Con anterioridad, había sido nombrado presidente de la OCIC el director de la Leo-Film, Georg Ernst [12]. Sin embargo, en el ámbito de la cinematografía los años siguientes estuvieron marcados por el ejemplo americano de la Legion of Decency, que se atenía a un *moral codes*, que en la práctica se traducía por una pastoral vigilante y por una actividad parecida a la de la censura. La Legion supo ganarse el respeto de los productores americanos [13]

11. Informe sobre el Katholikentag de Essen, 1932, 241.

12. Fuentes contemporáneas: G. ERNST y B. MARSCHALL (dir.), *Film und Rundfunk. Zweiter Internationaler Katholischer Filmkongress, Erster Internationaler Katholischer Rundfunkkongress, Gesamtbericht*, Munich 1929.

13. Para la elaboración de un *Production Codes* normativo (llamado también *Hays Moral Code 1929-1931*, renovado en 1938), se solicitó la colaboración del jesuita Da-

y el aplauso del papa: de la labor desarrollada por esa asociación tomó pie Pío XI para su encíclica sobre el cine *Vigilanti cura* (1936)[14]: en el futuro, en todos los países debían confeccionarse listas de películas con su calificación moral y difundirlas entre los creyentes.

Panorámica internacional de la evolución de la prensa católica

A la hora de analizar el tema de la prensa católica, suelen surgir de ordinario dificultades de definición. Se producen, de una parte, por el hecho de que la prensa católica no tiene que ser necesariamente prensa de la Iglesia y, de la otra, por el problema de los criterios a tenor de los cuales debe definirse como católica una prensa que no es eclesiástica. En nuestro contexto consideramos como católica a la prensa que tiene al menos una de las cuatro características siguientes: 1.° la cabecera (es decir, que ya el título o subtítulo lo indique expresamente: «Diario católico de...», «Boletín eclesiástico de...», 2.° la vinculación (con responsables o centro eclesiásticos o con asociaciones, movimientos o partidos católicos), 3.° vinculación confesional activa de la persona o del gremio de la casa editora o redacción responsable y 4.° claro e inequívoco contenido católico en la orientación y en la valoración de las cuestiones fundamentales[15].

Al parecer, existen determinadas estructuras sociales que fomentan el nacimiento de una prensa de claro perfil católico y otras que lo dificultan. Así, por ejemplo, las situaciones extremas de diáspora sólo permiten un florecimiento marginal de los periódicos católicos, como se evidencia con los ejemplos de Inglaterra o de los países escandinavos. Pero incluso sociedades de clara tradición católica, y hasta aquellas en las que la religión católica tiene un cierto carácter de Iglesia del Estado, no presuponen, sin más, que exista un clima apto para esta prensa (ejemplos de España e Italia). La situación cambia apenas surgen fuertes movi-

niel Lord. V. Engelhardt, *Kirche und Film*, Düsseldorf 1958, 42ss; U. Gregor - E. Patalas, *Geschichte des Films*, Munich 1973, 205s.

14. Cf. C. Ford, *Le Cinéma au service de la foi*, París 1953.

15. M. Schmolke, *Die schlechte Presse*, o.c., 28s.

mientos laicistas u hostiles a la Iglesia (Francia y recientemente Polonia).

Actúan a favor de la prensa católica la existencia de grupos confesionales de igual o parecida fuerza, la polarización en torno a partidos católicos o socialistas liberales, y también el afianzamiento confesional propio de una sociedad pluralista. En este sentido, países como Alemania, Austria, Suiza, Países Bajos pueden considerarse como representantes clásicos de la prensa católica. También en EE.UU. ha surgido una prensa católica uniforme.

El creciente bienestar material y una oferta de medios de comunicación amplia, pluriforme y no sujeta a trabas de tipo político, parecen debilitar la prensa confesional (y la de partidos políticos), mientras que la presión política sobre los medios de comunicación (manipulación de la prensa, unificación de los sistemas de comunicación) parece robustecer la vitalidad de estos medios, a condición de que no sean simple y lisamente suprimidos.

Las hipótesis mencionadas aparecen confirmadas por la historia de la prensa católica del siglo XX aunque, por supuesto, con ciertas diferencias según los diferentes ordenamientos políticos y sociales. Los países germanoparlantes de Europa y Holanda han tenido una evolución similar, en el sentido de que la prensa católica se ha apoyado mayoritariamente en los partidos católicos —o cristianos— o bien ha sido apoyada por ellos, sin que ello haya significado —salvo excepciones— una estricta y reglamentada organización partidista (como ocurre por ejemplo con los partidos comunistas o socialdemócratas y en la NSDAP o Partido del Trabajo Nacional Socialista Alemán). Esta proximidad a los partidos comenzó a desarrollarse ya antes de la primera guerra mundial, pero a partir del final de la segunda se percibe un claro y creciente distanciamiento.

En Alemania, hasta el año 1933 la prensa católica y la prensa del *Zentrum* coincidían en el terreno de la práctica, a pesar de algunas divergencias de opinión en cuestiones de detalle. Surgida del *Kulturkampf*, esta prensa conoció su máxima cumbre de expansión cuantitativa un poco antes de la primera guerra mundial. La estadística de la St. Augustinusvereins zur Pflege der katholischen Presse, fundada en 1878, menciona en el año 1912 la exis-

tencia de 446 periódicos católicos y un número total de suscriptores de 2,625 millones [16]. El número de publicaciones, ciertamente, no disminuyó sensiblemente después de la guerra (en 1931 había 434 periódicos), por otro lado se produjeron algunas fusiones o concentraciones, de modo que ya no podía hablarse en realidad de 434 periódicos. La tirada conjunta se estimaba en estas fechas en 2,5 millones [17]. No existe, ni para Alemania ni para el resto del mundo una estadística fiable homogénea y por categorías [18].

La coordinación habitual y general con el partido del Zentrum hizo que después de la conquista del poder por los nacionalsocialistas en 1933, y lo más tarde después de la autodisolución del Zentrum, la prensa católica quedará inscrita en la categoría nazi de prensa «burguesa» dirigida. Esto significaba sencillamente que no se la eliminaba de inmediato, como ocurrió por ejemplo con la prensa de los partidos comunistas y socialistas, a través de la disposición llamada de *Defensa del pueblo y del Estado*, de 28 de febrero de 1933. La afirmación de Goebbels el 4 de octubre de 1934 («No hay absolutamente nada que oponer a la pluralidad de la formación de la opinión pública» [19]) no suponía, ni mucho menos, que se concediera espacio de juego libre a los periódicos «burgueses». Todos los periódicos (ex)católicos, aunque al principio poco afectados por prohibiciones directas, estaban expuestos a las medidas de unificación de la política de prensa nacionalsocialista. Fue espectacular la maniobra de estrangulamiento emprendida en 1934-35 contra el «Rhein-Mainische Volkszeitung», que en los últimos años de la república de Weimar había conquistado, junto con el «Germania» y el «Kölnischer Volkszeitung», una difusión suprarregional y un perfil claramente católico pro-

16. W. KISKY (dir.), *Der Augustinus-Verein zur Pflege der katholischen Presse von 1878 bis 1928*, Düsseldorf 1928, 227 y 229.

17. H. KAPFINGER, *Die Struktur des katholischen Presse*, en J. W. NAUMANN (dir.), *Die Presse und der Katholik*, Augsburgo 1932, 211-228.

18. Intenta hacer una síntesis O. GROTH, *Die Zeitung*, vol. II, Mannheim - Berlín - Leipzig 1929, 436-438. Aluden a fuentes estadísticas, en la bibliografía proporcionada por M. SCHMOLKE, *Die schlechte Presse*, o.c. 395-416, entre otras, las siguientes obras: K. BRINGMANN, *J. Frizenschaf*, 1888, M. GRÜNDBECK, *F. Hülskamp*, 1875, H. KEITER 1895 y 1913, W. KISKY, K. LÖFFLER, 1924; M. SCHMOLKE, o.c. 372, nota 147, recensiona además las estadísticas de prensa de L. WOERL.

19. «Discurso del Ministro del Reich, Dr. Goebbels, ante la prensa alemana, con ocasión de la proclamación de la ley sobre redactores de periódicos de 4 de octubre de 1933», citado según la impresión de H. SCHMIDT-LEONHARDT - P. GAST, *Das Schriftleitergesetz von 4. Oktober 1933*, Berlín ^{3}1944, 9-22, aquí p. 14.

gresista. Algunas hojas, como la «Deutsches Volksblatt», fundada en 1848, o el «Badische Beobachter» (Karlsruhe), no hallaron modo de zafarse de la nueva normativa, cada vez más restrictiva, dictada por la política de prensa nazi, de modo que se vieron obligadas a suspender sus publicaciones (1935) [20]. Otros, como «Kölnische Volkszeitung», que justamente en 1932 pudo superar una grave crisis económica que había amenazado su misma existencia, o «Germania», pudieron resistir. Con todo, la línea católica derechista de esta última (muy próxima al primer vicecanciller de Hitler, Franz von Papen) no siempre halló el aplauso del público, de modo que, aunque no fue oprimida en el sentido literal de la palabra, fue abandonada por sus propios lectores, y el 31 de diciembre de 1938 dejó de publicarse [21].

La restante prensa diaria, en su mayoría de escasa difusión, se vio sometida a múltiples procesos de concentración, casi siempre fomentados por las normas nacionalsocialistas. El objetivo consistía en incluir el mayor número posible de publicaciones católicas en alguna de las sociedades editoras manipuladas por el nacionalsocialismo. Se especializaron en temas católicos la Vera-Verlagsanstalt GmbH y la Phönix-GmbH. En principio, existía la obligación de vender una publicación cuando por ejemplo un editor no podía ya seguir siéndolo por haber sido excluido de la organización gremial (obligatoria) de la Cámara de prensa del Reich [22].

Las revistas católicas podían, en cambio, llevar una existencia en cierto modo aparte, en la mencionada Cámara de prensa del Reich, bajo el epígrafe de «Especialidad de prensa católica eclesial». Hasta el año 1936, invocando el concepto concordatario — poco especificado — de «boletines oficiales diocesanos» (como único género de prensa puesta bajo la protección del Concordato del Reich de 1933), pudieron gozar de una relativa protección, sobre cuyo alcance se llegó a un mutuo acuerdo a partir de 1936. Bajo la presión política se elevó tanto el número de títulos como

20. S. KESSEMEIER, *Katholische Publizistik im NS-Staat 1933-1938*, Münster 1973, 18s.

21. Respecto del «Kölnischen Volkszeitung» y de «Germania» cf. los correspondientes artículos de R. KRAMER y de K.M. STIEGLER, en H.D. FISCHER (dir.), *Deutsche Zeitungen des 17. bis 20. Jahrhunderts*, Pullach 1972. La historiografía de la prensa católica en el III Reich ha sido recientemente completada y fundamentada en una base más sólida gracias a la disertación de M. HÜSGEN, *Die Bistumsblätter in Niedersachsen während der nationalsozialistischen Zeit*, Hildesheim 1975.

22. Cf. KESSEMEIER, o.c. 20ss.

el de la tirada (de 9,6 millones en 1933 a 11,4 millones de 1936). Pero en 1936 entraron en vigor una serie de medidas que —ya con anterioridad al bloqueo y posterior racionamiento del papel— hicieron desaparecer casi las tres cuartas partes de los títulos existentes en aquella fecha. Por otra parte, estas mismas medidas hicieron que desde entonces la estructura de la prensa católica de Alemania y Austria adoptara el tipo característico de «boletín del episcopado»: cada diócesis sólo podía publicar un boletín eclesiástico, que debía ser fijado y autorizado por el obispo [23].

La segunda guerra mundial significó una importante cesura también para la prensa católica de otros muchos países de Europa. Con todo, este corte se produjo antes en Alemania y Austria (aquí con un ligero retraso) que en los Países Bajos, Bélgica, Polonia o Francia. En todos ellos, los dos decenios 1920-30 y 1930-40 habían contemplado una cierta estabilidad de la prensa católica, aunque con una tendencia que daba más importancia a la concentración que a la difusión. La Exposición mundial de la prensa católica, celebrada en la ciudad del Vaticano del 12 al 31 de mayo de 1937, con fuerte participación internacional (63 expositores, procedentes de países o grupos de países de todos los continentes), ofrecía, ya bajo las sombras de la catástrofe que se perfilaba en el horizonte, una síntesis de la situación de esta prensa. El volumen informativo [24] no es sólo una de las pocas fuentes generales hoy existentes sobre el estado de la prensa católica en los años treinta, sino que permite además conocer la situación europea: los títulos alemanes ocupan dos apretadas páginas y media (Francia: 34). En ellas figuran algunos títulos históricos, o la tirada del «Germania» (7500), o datos sobre el «Völkische Beobachter», el «SA-Mann» y la «carta sobre la escolarización». Italia y Austria estaban escasamente representadas, pero todavía podían presentar las listas de sus copiosas existencias, aunque el tomo de información no se publicó hasta 1939.

En Austria, el «Reichpost» fundado en 1894 y propugnador de una línea social cristiana, logró imponerse al católico conservador

23. Respecto de la estadística cf., K.A. ALTMEYER, *Katholische Presse unter NS-Diktatur*, Berlín 1962, 79 y 94-98. Para la situación real de los boletines eclesiásticos (¿uno o varios para cada diócesis?) cf. M. HÜSGEN, o.c. 120-123.

24. Istituto Cattolico per la Stampa, *La Stampa Cattolica nel Mondo*, Milán 1939.

«Vaterland» (1860-1911). El «Reichpost» siguió siendo, también después de la primera guerra mundial, el portavoz más influyente de la opinión católica. Admitía el Estado corporativo, era antimarxista, pero también se mostraba muy crítico frente a los proyectos del *Anschluss* o anexión de Austria, cuya violenta implantación en 1938 supuso a la vez el fin del periódico, dirigido desde 1902 por Friedrich Funder [25]. La prensa católica de las regiones austríacas pudo apoyarse en las asociaciones de la prensa católica que habían ido surgiendo, un poco por doquier, a finales del siglo XIX. Su tradición demostró poseer tan fortaleza, también una vez finalizada la segunda guerra mundial, que las casas editoras surgidas de su ámbito, en general de mediana importancia, constituyeron la base tanto de los nuevos boletines eclesiásticos como de los periódicos que apoyaron al partido popular austríaco, de orientación cristiana.

Después de 1945 no pudo restablecerse en Viena un punto de enlace con la tradición de la prensa diaria católica representada por el «Reichpost». El semanario «Die Furche» se entendía a sí mismo como un portavoz de la tradición y, junto con el «Volksbote» de Innsbruck (desde 1973) representa el tipo de semanario destinado a los intelectuales católicos. La pionera revista cultural «Wort und Wahrheit», fundada en 1946, dejó de publicarse en 1973.

Se remontan en el tiempo a la misma época en que el *Kulturkampf* provocó el nacimiento de las hojas católicas algunos de los órganos más importantes de la prensa católica de Suiza: «La Liberté» (Friburgo) y «Vaterland» (Lucerna) fueron fundados en 1871, «Basler Volksblatt» en 1872 y «Die Otschweiz» (St. Gallen) en 1874. «La población católica parece haber percibido la necesidad de algunas hojas locales a través de las cuales poder identificarse consigo misma y con las asociaciones político-religiosas, que aportaron una contribución esencial a la definición de su identidad en el seno de la sociedad suiza» [26]. La más reciente fun-

25. F. FUNDER, *Vom Gestern ins Heute*, Viena 1952. Cf. también R. BARTA, *Katholische Pressearbeit in Österreich*, en K. RICHTER (dir.), *Katholische Presse in Europa*, Osnabrück 1969, 43-62.

26. F.P. SCHALLER, *Notstand im christlichen Pressewesen*, Einsiedeln y Zurich 1974, 154s. Para la situación en Suiza, cf. también C. HOLENSTEIN, *Katholische Presse in der Schweiz*, en K. RICHTER, o.c. 63-70; además E. FEHR, *Schweiz: Katholische Presse in der Krise*, en CS 8 (1975) 150-152.

dación, «Neue Zürcher Nachrichten» (desde 1896 como órgano de una asociación, desde 1904 como publicación diaria), no intentó hacer la competencia al «Neue Zürcher Zeitung», pero llegó a ser el más famoso de los periódicos católicos de una gran ciudad suiza, mientras que «Vaterland», en su calidad de «órgano central conservador de la Suiza alemana» se ha mantenido hasta nuestros días no sólo como configurador de la opinión, sino también como elemento estabilizador en el ámbito de la economía. También la prensa suiza intentó consolidar su existencia mediante el recurso de la concentración. Esta tendencia ha desembocado recientemente en una intensa cooperación con los poco activos polos de «Vaterland» y «Ostschweiz» y ha provocado incluso algunas modificaciones en la publicación de revistas.

La actividad de los publicistas católicos ingleses se ha dejado sentir sólo en la fundación de algunas importantes revistas: «The Tablet» (fundado en 1840), «The Universe» (1860), «Catholic Herald» (1884) y la revista «The Month», fundada en 1864 por los jesuitas, se remontan a venerables tradiciones.

Francia en cambio se cuenta, tanto en la actualidad como en el pasado, entre los países dotados de más destacada prensa católica. Las numerosas y conflictivas actividades publicitarias del siglo XIX[27] hallaron un punto final culminante en la fundación de la Maison de la Bonne Presse, llevada a cabo por los asuncionistas y más en concreto por Vincent de Paul Bailly. Este centro de publicidad católica de la parisina Rue Bayard, que se dio, programáticamente, como nombre de firma, la «Buena prensa», surgió de la fundación de dos periódicos que luego fueron durante decenios las voces esenciales de las publicaciones católicas francesas: en 1872-73 inició Bailly sus actividades con «Le Pèlerin», fundado originariamente por órgano mensual del Conseil Général des Pèlerinages, pero que en 1877 fue transformado en una revista popular ilustrada para, poco más tarde, superar los 100 000 ejemplares de tirada. En 1880 se le añadió una revista mensual, bajo el título de «La Croix». Transformada en 1883 en publicación diaria, «La Croix» evolucionó hasta convertirse en el «quotidien catholique par excellence»[28]. Aunque en su fase de fundación, «La Croix» fue similar a «Germania» o a «Vaterland» de Lucerna, muy pronto consiguió excelentes resultados también en el aspecto cuantitativo. En sus primeros decenios conservó su carácter popular, ya en la primera década de su existencia alcanzó tiradas de más de 100 000 ejemplares, llegó, poco antes de la primera guerra mundial (1912), a los 185 000 y batió sus propias marcas en 1937, con una tirada (no controlada) de 300 000. Son cifras a las que nunca pudo ni siquiera aspirar la prensa católica de Alemania. Durante la segunda guerra mundial, «La Croix» se trasladó primero a Burdeos y luego a Limoges. El hecho de que el 21 de junio de 1944 interrumpiera su publicación, obligó al periódico a recorrer de nuevo, tras la liberación de Francia, el proceso de su readmisión, lo que empeoró las condiciones de relanzamiento. La tirada de la postguerra osciló en torno a los 100 000 ejemplares. La anexión en 1959 de «La Croix du Nord» (Lille), fundada en 1889, permitió aumentar este número. El interés despertado por el concilio Vaticano II le proporcionó un nuevo auge (hasta cerca de 140 000 ejemplares). Con todo, la publicación, que se entendía a sí misma y quería respetar las normas de un *journal d'opinión* y, al mismo tiempo, de un *journal d'information*, no pudo conservar aquel temporal aumento de tirada. La edición de «La Croix du Nord» se redujo, a partir de 1968, a una presencia semanal.

La prensa diaria católica francesa descendió, entre 1958 y 1964, de nueve a cuatro publicaciones (de ellas, sólo «La Croix» de cierta importancia). Las revistas, en cambio, pudieron seguir viviendo de la rica y variada multiplicidad que habían alcanzado durante el siglo XIX y el primer tercio del siglo XX. A mediados de los años 60, y prescindiendo de las hojas parroquiales, se estimaba en cerca de mil el número de estas publicaciones[29].

Además de la Bonne Presse, las editoras más importantes son la Union des Oeuvres Catholiques de France (fundada en 1871) y (desde 1945) la de la revista ilustrada «La Vie (Catholique Illus-

27. Cf. MHI VII, 621ss.

28. J. y PH. GODFRIN, *Une Centrale de la Presse Catholique, La Maison de la Bonne Presse et ses Publications*, Paris 1965, 134.

29. Ch. EHLINGER, *Katholische Presse in Frankreich*, en K. RICHTER, o.c. 95-115; cf. también G. HOURDIN, *La Presse Catholique*, París 1957.

trée)» que, junto con «Le Pèlerin (du 20e Siècle)» alcanzó, a mediados de los años sesenta, una tirada de cerca de medio millón de ejemplares. Tuvo también una sólida representación la prensa dominical, inserta en la cadena de las diversas ediciones de la «Croix-Dimanche» (difundida en 1964 en 15 departamentos), que inició sus actividades en 1889, bajo el título de «La Croix du Dimanche» (suplemento político del «Pèlerin»).

Los editores católicos dedicaron, desde fechas muy tempranas, una particular atención a la prensa infantil y juvenil. Algunos títulos como «Nade» (1914) o «Reccord» (precursor de «L'Écho du Noël», 1906), se remontan a antes de la primera guerra mundial. Durante bastante tiempo la tónica consistió en un elevado número de títulos de reducida tirada. También se prolongó durante mucho tiempo la prensa semanal suprarregional dirigida a los intelectuales que, de modo similar al de los medios de difusión de Alemania, proporcionaron una formación auxiliar: «La France Catholique» (fundada en 1925) fue conceptuada como conservadora, mientras que «Temoignage Chrétien» (1941) pasaba por ser progresista. La tirada de ambas publicaciones oscilaba en torno a los 50 000 ejemplares (en 1968).

En general, la prensa católica evolucionó con notable independencia respecto de la Iglesia oficial. «La prensa católica... independiente desde el punto de vista estructural...» (Ehlinger), se articuló, a partir de 1951-52, en dos grandes grupos, la Association Nationale des Périodiques Catholiques de Province (ANPCP) y el Centre National Catholique de Presse (CNPC). «La inscripción de una revista o de un periódico en una de estas asociaciones se considera clara señal de su pertenencia a las publicaciones de la prensa católica» [30].

Respecto de España, «no sería falso afirmar que todos los periódicos hoy... publicados se consideran a sí mismos en cierto modo católicos. Pero no todos tienen derecho a esta calificación» [31]. Al final de la guerra civil, el problema de la prensa católica consistía en encuadrarse en un régimen oficialmente amigo de la Iglesia, en un sistema que no respondía a los esquemas de las libertades democráticas, pero de tal modo que pudiera volver a presentar su perfil específicamente católico. La ley de prensa de 22 de abril de 1938 concedía escasa capacidad de maniobra en este sentido. La nueva ley de prensa, más generosa, de 18 de marzo de 1966, fue modificada en 1968 en sentido restrictivo. El perfil católico se buscó por tres caminos: 1.° en la prensa diaria, a través de la colaboración en grupos, de los que la Editorial Católica y la cadena de periódicos del Opus Dei consiguieron escalar el segundo y, respectivamente, el tercer puesto, a continuación de la Cadena del Movimiento. La Editorial Católica lanzó con «Ya» (Madrid, fundado en 1935, tirada de 1968: 140 000 ejemplares) uno de los tres grandes periódicos del país; 2.° en las revistas, con una oposición más o menos abierta frente al régimen que, en algunos casos (como el de «Signo» en 1967), pusieron en peligro su misma existencia; 3.° cultivando la formación profesional de los periodistas, a la que los grupos católicos prestaron un especial interés. La Facultad de Ciencias de la Información, fundada en 1958, como facultad especial de periodismo, en el marco de la universidad (del Opus Dei) de Navarra, en Pamplona, no sólo gozó de fama internacional, sino que fue oficialmente reconocida por el Estado y marcó, además, la pauta de otras instituciones similares [32].

La evolución de la prensa católica de Italia estuvo condicionada, hasta bien entrado el siglo XX, por los enfrentamientos entre el Estado italiano y el pontificio. En razón de esta circunstancia, la prensa nacional, de cariz liberal, pudo contar durante largos decenios con la seguridad de marchar de acuerdo con la opinión pública. En cambio, la prensa católica tuvo que situarse, desde sus comienzos, en posiciones defensivas en el terreno político, a pesar de moverse en el marco de un país totalmente católico. «L'Osservatore Romano» inició su publicación el 1.° de julio de 1861, como «giornale politico-morale». Aunque publicado bajo el control y con la ayuda del Ministerio del Interior de los Estados de la Iglesia, apareció al principio como un peródico político cuasi privado (junto al oficial «Giornale di Roma», 1849-1870) y, desde luego,

30. EHLINGER, o c 111

31. A. MONTERO, *Kirche, Katholiken und Presse in Spanien*, en K. RICHTER, o.c. 116-142, aquí 122.

32. Cf. J. LIMINSKI, *Journalistenausbildung an der katholischen Universität von Navarra in Pamplona*, en CS 8 (1975) 153-164

en aquella etapa no podía aplicársele la afirmación de Montini: «Non per nulla, como si dice, è "il giornale del papa".» La finalidad de la nueva publicación era defensiva: «desenmascarar las calumnias y, como se añadió más tarde, refutar cuanto se dice contra Roma y el romano pontífice» [33]. En el período que corre entre 1780 y 1929, «L'Osservatore Romano» se publicó como un periódico político más, entre los restantes periódicos romanos, pero tuvo un peculiar desarrollo, como se decía en el número 1, del 4-5 de noviembre de 1929, que consignaba como lugar de publicación la Città del Vaticano: «En el pontificado de León XIII, "L'Osservatore Romano" fue adquiriendo cada vez más claramente el carácter de un órgano de la Santa Sede...» [34]

En los 15 años siguientes también «L'Osservatore» tuvo que hacer frente, al igual que el resto de la prensa católica de Italia, a una difícil situación. Con todo, los ataques directos no se produjeron hasta después de la participación activa de Italia en la segunda guerra mundial. A las ocasionales prohibiciones de difusión en Italia («El periódico católico de la Ciudad del Vaticano tiene ahora [comienzos de 1940] demasiados lectores, que deben ser atentamente vigilados» [35]), se añadió, el 13 de junio de 1940, la orden de interrumpir la costumbre del periódico de publicar los partes de guerra de las potencias en conflicto. Aun así, durante los años de lucha armada la tirada superó probablemente los 300 000 ejemplares.

Después de la segunda guerra mundial, «L'Osservatore Romano» evolucionó en el sentido de «ser publicación oficial respecto de las noticias procedentes del Vaticano y órgano oficioso respecto del resto» [36]. Esta posición provocó juicios encontrados sobre el periódico. Así, por ejemplo, «The Times» le apostrofaba como perteneciente a «la prensa profana» [37] mientras que, por el lado contrario, muchos periodistas católicos le criticaba por las múltiples dependencias de sus redactores y por un trabajo que se

33. D. HANSCHE, *Zur Geschichte des «L'osservatore romano»*, en CS 3 (1970) 13-23 y 99-109, aquí 13s (Hansche ofrece también la bibliografía correspondiente a la historia de «L'osservatore»).

34. Cf. HANSCHE, o.c. 100.

35. Cit. por HANSCHE, o.c. 101.

36. I. WEISS, *Il potere di carta. El giornalismo ieri ed oggi*, Turín 1965, 107, cit. según Hansche, o.c. 103.

37. Cf. H.D. FISCHER, *Die grossen Zeitungen*, Munich 1966, 294.

ajustaba escasamente a las normas de la labor periodística. A pesar de la reducida tirada de la edición original (unos 70 000 ejemplares), es muy notable su difusión internacional. Además de la publicación hermana ilustrada «L'Osservatore della Domenica» (semanal desde 1934), existe, desde 1951, una edición semanal en castellano publicada en Buenos Aires. Hay también, desde 1948, una *edizione settimanale italiana*, una francesa desde 1949, una inglesa desde 1968, una castellana desde 1969 publicada en España, una portuguesa desde 1970 y una alemana desde 1971 [38].

Por lo demás, después de la segunda guerra mundial, la prensa católica italiana, al igual que la de otros países de Europa occidental, se vio sometida a una creciente presión concentradora [39]. De entre sus no muy numerosas publicaciones diarias [40], en diciembre de 1968 «L'Avvenire d'Italia» de Bolonia (fundado en 1896 y cargado de una rica tradición), se fusionó con «L'Italia» de Milán (fundado en 1912), bajo el nuevo título de «Avvenire». Las causas no fueron sólo de tipo económico, porque también influyó la actitud excesivamente progresista del diario boloñés. A partir del año 1931 comenzó a publicarse también en Italia una revista amena que, aunque casi inadvertida al principio en el extranjero, es probablemente la publicación católica que más altas tiradas ha conocido en todo el mundo: la «Famiglia Cristiana». La fundadora, propietaria y editora fue la comunidad religiosa Pia Società San Paolo, que ha contraído excepcionales méritos, a nivel internacional, en el ámbito de las publicaciones católicas. Gracias a un sistema de distribución parroquial perfectamente organizado, lo que comenzó siendo una sencilla hoja dominical, evolucionó hasta convertirse en una revista familiar ilustrada que, en su edición conmemorativa del 40 aniversario de su existencia, lanzó una edición de dos millones de ejemplares [41]. Comparada

38. E. BORDFELD, *Der «L'osservatore romano» — Wochenausgabe in deutscher Sprache*, en CS 7 (1974) 155-159; también G. DEUSSEN, *Der deutschsprachige «L'osservatore romano» — überflüssig?*, en CS 5 (1972) 343-345.

39. Cf. D. HANSCHE, *Krise und Ende des «L'Avvenire d'Italia»*, en CS 3 (1970) 348-351.

40. Cf. el «Annuario» de 1970 de la Unione Cattolica Stampa Italiana (UCSI), Roma 1970, P. VI: La stampa cattolica in Italia, 491-556. Ofrece reciente información sobre la prensa católica en Italia el comunicado n.º 2094 del servicio de información KNA, n.º 40/1976, de 30-9-1976, p. 4: *Italiens Kirchenpresse: eine aufschlussreiche Statistik*.

41. E. BORDFELD, *40 Jahre «Famiglia Cristiana»*, en CS 4 (1971) 126-128.

con estos logros, la prensa semanal diocesana está, a pesar de su elevado número de títulos (más de 100), poco desarrollada. La Federazione Italiana Settimanali Cattolici (FISC) ha constituido un grupo propio en el seno de la Unione Cattolica Stampa Italiana (UCSI).

La disolución de las asociaciones de publicistas católicos parece, por el contrario, haber llegado a un giro decisivo justamente en el país que podría describirse, desde el punto de vista sociológico y sociohistórico, como el más ambicioso campo de investigación histórica de la prensa católica: los Países Bajos. Las asociaciones Katholieke Nederlandse Dagbladpers y Katholieke Nederlandse Journalisten-Kring, reestablecidas ambas, siguiendo los deseos del episcopado, en 1945 y 1946 respectivamente, pusieron fin a sus actividades en 1968-1969. Tanto los periodistas católicos como su público se sintieron cansados, lo más tarde a partir del concilio Vaticano II, del afianzamiento confesional como forma de expresión del pluralismo en los Países Bajos [42]. En el conjunto de la prensa diaria católica apologética y combativa, que había venido demostrando una fortaleza relativamente considerable desde el siglo XIX (en 1937 eran 32 los periódicos católicos, de un total de 79), el periódico dotado de mayor vitalidad fue «De Volkskrant» de Amsterdam. Después de la guerra, la publicación se presentó como «journal d'information» de orientación política católica, con claros acentos progresistas en el ámbito social y sin acentuar, por lo demás, de forma especial, su carácter católico. La tirada aumentó de 150 000 ejemplares en 1947 a 206 000 en 1974. También la prensa local de orientación católica experimentó notables aumentos en sus tiradas. En cambio, otros órganos que habían representado en los años 1920 y 1930 al afianzado catolicismo holandés, como «De Maasbode» (1868-1959) o «Het Centrum» (1884-1960), se fusionaron o simplemente desaparecieron. También el gran representante de la tradición de la prensa católica, «De Tijd» (1854-1974), se encaminaba lentamente a su fin, después de la segunda guerra mundial, a pesar de que había asumido, a ciencia y conciencia, la función de foro entre

42. G.W. MARSMAN, *De Katholieke Dagbladpers in sociologisch perspectief*, Assen 1967; id., *Katholische Presse in den Niederlanden*, en K. RICHTER, o.c. 71-81.

los diversos frentes católicos [43]. En conjunto, la participación de la prensa que al menos se daba la mano con las tradiciones católicas fue, en los Países Bajos, muy elevada.

Otro tanto cabe decir respecto del país vecino, Bélgica, cuyos católicos consiguieron ya en fechas anteriores una posición política y publicística estable. La escisión en una orientación conservadora y otra cristianodemócrata, iniciada poco antes del final del siglo, tuvo muchos parecidos con la evolución de la prensa católica austríaca. Entre las grandes publicaciones de Bélgica, pudieron conservar buenas posiciones «La Libre Bélgique», (en francés, desde 1883) y «De Standaard» (en flamenco, desde 1914). Sus tiradas ascendían, en 1968, a 170 000 y 290 000 ejemplares respectivamente [44].

Es singular, y en cierto modo comparable a «L'Osservatore Romano», la función que desempeña en el pequeño Estado del Benelux el «Luxemburger Wort»: se trata del periódico de mayor tirada del país, con una tradición ininterrumpida desde 1848 y una tirada estable (73 000) [45].

En resumen, mientras que en la mayoría de los países europeos dignos de mención en el contexto de la prensa católica, los diarios católicos pudieron mantener, dentro de ciertos límites, sus antiguas posiciones también después de la segunda guerra mundial, aquel acontecimiento significó, *cum grano salis*, el fin de la prensa católica en Alemania (y en aquellos otros países que pasaron a integrar el bloque socialista, incluida la católica Polonia). La política de permisos seguida por las potencias ocupantes aliadas y la fundación de la Christlich-Demokratische Union — que, a ciencia y conciencia, actuaba a un nivel supraconfesional — dificultaron las reapariciones o las nuevas fundaciones [46]. Sólo se otorgó el oportuno permiso a un periódico que continuaba la tradición católica de la época de Weimar: el «Augsburger Tagespost»

43. J. HEMELS, *Katholische Presse in den Niederlanden*, en CS 8 (1975), parte I: p. 1-22. parte II: p. 123-146. Para Escandinavia, cf. J. BERG, *Skandinavien: Die katholische Presse*, en «UCIP Informations», n.º 4, Ginebra 1976, 8s.

44. L. BOONE, *Situation und Zukunftstendenzen der katholischen Prese in Belgien*, en K. RICHTER, o.c. 95-115.

45. J. GALAMUR, *Luxemburger Wort*, en «Journalistes Catholiques», 21, Ginebra 1973, número doble especial, 33-35.

46. Sobre este tema M. SCHMOLKE, *Die schlechte Presse*, o.c. 268.

(28 de agosto de 1948), dirigido por Johann Wilhelm Naumann. De él surgió el «Deutsche Tagespost», que se mantuvo dentro de una línea católica estrictamente confesional. Aunque tenía carácter suprarregional, su tirada era muy restringida (unos 30 000 ejemplares). Cuando, tras la supresión de la necesidad de contar con un permiso (septiembre de 1949), los «antiguos editores» se esforzaron por conservar los títulos tradicionales o por resucitar los ya desaparecidos, hubo algunas editoriales católicas que decidieron seguir el mismo camino. Con todo, la mayoría de estas fundaciones desaparecieron del mercado, entre ellas también el «Deutsche Volksblatt» (Stuttgart 1848, con la interrupción de la época nazi, hasta 1965), el «Badische Volkszeitung» (Karlsruhe, cerrado en 1969), el «Bamberger Volksblatt» (cerrado en 1969), el «Trierer Landeszeitung»-«Saarbrücker Landeszeitung» (cerrado en 1972).

Reaparecieron con rapidez y estabilidad (y en parte fueron de nueva fundación) 22 boletines diocesanos en las zonas occidentales y dos («St. Hedwigsblatt», Berlín oriental, «Tag des Herrn», Leipzig) en la zona de ocupación soviética. Junto a ellos, surgió también (en el Oeste) una rica y pluriforme prensa asociativa, juvenil y de órdenes religiosas. Las casas editoras y las redacciones se unieron en 1949 para formar la Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse e. V. (antes Arbeitsgemeinschaft Kirchliche Presse; AKP), mientras que los publicistas católicos de todos los medios de comunicación formaron, en 1948, la Gesellschaft Katholischer Publizisten Deutschlands e. V.). Las revistas amenas tuvieron un modesto desarrollo y las culturales se vieron arrastradas — con la única excepción de «Stimmen der Zeit» — por la resaca de la desconfesionalización («Werkhefte», «Frankfurter Hefte», «[Neues] Hochland»); los seminarios políticos, en fin, contaban con un grupo de destinatarios insuficiente y no pudieron superar la barrera de la tirada de ejemplares necesaria para asegurar su existencia. Incluso la tirada estabilizada durante muchos años (en torno a los 50 000 y 60 000 ejemplares) del «Rheinischen Merkur» (Colonia - Coblenza, fundado en 1946), considerado como cercano a los intereses católicos y de la CDU, aunque de hecho independiente tanto en el ámbito político como en el editorial, no pudo hacer frente a los crecientes costes de producción necesarios para

mantener su independencia económica; desde 1974, la publicación pasó a ser propiedad mayoritaria de la Iglesia. El «Echo der Zeit», de ambiciosas metas políticas pero con menos éxito que el anterior (Recklinghausen, 1952, surgido del «Katholischen Beobachter» de Colonia), suspendió su publicación en 1968, en favor de un ambicioso experimento acometido por la Iglesia católica en la república federal de Alemania después de la segunda guerra mundial: en 1968, y tras casi tres años de trabajos preparatorios, apareció el semanario «Publik» (Francfort del Meno). A tenor de su programa, elaborado tras un prolijo contraste de opiniones, la publicación estaría llamada a ser portavoz del sentir del catolicismo alemán, al mismo tiempo que foro de las diversas y encontradas corrientes de opinión que habían surgido precisamente después del concilio. Como este planteamiento no consiguió un número elevado y estable de suscriptores, la publicación tuvo que suspenderse en el otoño de 1971, tras haber experimentado pérdidas por valor de (al menos) 30 millones de marcos [47]. Para entonces, la prensa católica había dejado muy atrás la cota máxima alcanzada en la evolución de la postguerra: en el año 1963 se hablaba (aunque sin base comprobada) de 400 títulos y una tirada total de 16 millones de ejemplares. Las 22 hojas diocesanas (en 1963, edición total de 2,44 millones) fueron reduciendo año tras año, y con escasas excepciones, la cota de sus lectores (en 1974, apenas se rozaba el límite de los 2 millones) [48]. También perdió público la prensa juvenil católica [49]. Mientras que en la primera fase postconciliar predominaba la impresión de que la Iglesia saldría espiritualmente fortalecida, el retroceso del potencial de la prensa escrita comenzó a ser fuente de preocupaciones [50].

47. M. SCHMOLKE (dir.), *Publik — Episode oder Lehrstück?*, Paderborn 1974. Sobre los aspectos económicos de las editoriales, cf. U. NUSSBERGER, *Publik als Testfall verlagswirtschaftlicher Planung*, en CS 9 (1976) 126-142.

48. F. OERTEL, *Dialogforum Kirchenpresse*, Limburgo/L. 1972.

49. J. HOEREN, *Die katholische Jugendpresse 1945-1970*, Münster 1974, edición agotada, Deutsches Institut für wissenschaftliche Pädagogik: «D.I.P.—Information», n.º 8. Para el desarrollo de la prensa católica juvenil en Austria: H. PÜRER, *Kirchliche Jungendpublizistik in Österreich*, en CS 7 (1974) 137-152.

50. Una similar tendencia negativa se perfila también en la prensa católica de Estados Unidos y de Canadá, aunque su historia no se ha investigado hasta tal punto que permita una comparación global con el nivel europeo. El número de revistas y publicaciones, extraordinariamente abundante y en parte orientadas a los intereses dioce-

Son muy escasos los datos filtrados sobre la situación de la prensa católica en la república democrática de Alemania y en sus vecinos orientales durante todo el período de la postguerra. En la RDA quedó reducida a las ya dos mencionadas hojas diocesanas y a las publicaciones, no periódicas, de la editorial St.-Benno de Leipzig. La publicación checa «Katoliche Noviny», editada en checo y en eslovaco, ha sido considerada siempre como afín al movimiento sacerdotal *Pacem in terris*, favorable al régimen comunista. En Polonia, la publicación semanal «Tygodnik Powszechny» (Cracovia, fundada en 1945), enmarcada en el grupo Znak (y, junto con ella, algunas hojas diocesanas, así como la revista mensual «Wiez» de Varsovia) pudieron conservar una independencia relativa, en abierta competencia con el grupo Pax y su órgano «Slowo Powszechne». En la Yugoslavia socialista, conoció una sorprendente expansión la revista «Glas Concila», fundada en 1962, con ocasión del concilio Vaticano II. Pero sus 180 000 ejemplares de tirada provocaron una vigilancia especialmente rigurosa por parte de las autoridades políticas, cuyo resultado han sido numerosas suspensiones e incautaciones.

Agencias católicas de noticias

Ya antes de finales del pasado siglo se advirtió bien la necesidad de que la prensa católica contara con el auxilio de instituciones que le suministraran información específica, es decir, la necesidad de agencias de prensa o agencias de noticias especializadas en la temática católica. Del sentimiento de esta necesidad surgió en Alemania la fundación (1879) — con fines político-católicos — Centrums-Parlaments-Correspondenz (CPC), que no se debió a la iniciativa del partido del Zentrum, sino de la Augustinusverein zur Pflege der Katholischen Presse. Esta fundación y las instituciones que le siguieron (CPC-GmbH, ZPK-GmbH) suministraron, más mal que bien, información sobre las actividades parlamentarias del Zentrum, hasta la disolución del ZPK el año 1922 [51]. Las agencias de prensa católica en sentido estricto no surgieron hasta la primera guerra mundial. En 1917 se fundó en Friburgo de Suiza la KIPA (Katholische Internationale Presse-Agentur) y el mismo año, en Washington, la norteamericana NC-News-Service. En realidad, esta última surgió de la sección de prensa de la National Catholic War Council (fundada también en 1917, que mudó su nombre más tarde en el de National Welfare Conference y hoy United States Catholic Conference) [52]. La tercera gran agencia (medida en términos católicos), es la KNA (Katholische Nachrichtenagentur, Bonn - Munich), surgida en 1952 de la fusión de sus predecesores KND y CND [53]. Junto a su servicio actual, ha desarrollado toda una gama de servicios especiales, dispone de corresponsales en Europa y ultramar y fue una de las grandes fuerzas impulsoras de la colaboración entre las agencias de noticias católicas iniciada en Roma con ocasión del concilio Vaticano II. Esta colaboración ha encontrado una sólida cristalización en la Unión Internacional de agencias de noticias católicas, en la que KNA, KIPA, Kathpress (Austria), CIP (Bélgica) y KNP (Países Bajos) [54] llevan a cabo una redacción común bajo la denominación de CIC (Centrum Informationis Catholicum). Durante largo tiempo se consideró también como agencia oficiosa romana el International Fides Service [55], fundado en 1927, en conexión con Propaganda Fide. Con todo, esta agencia fue perdiendo importancia, desde que, a partir del concilio Vaticano II, el trabajo de prensa del Vaticano se concentró e intensificó en la Sala Stampa.

El año 1936 había agencias católicas o institucionales simila-

sanos ofrece, en conjunto, los más elevados índices de tirada dentro de la prensa católica mundial. Con todo, estas tiradas descendieron de 27,7 millones de ejemplares en el año 1967 a 22,7 millones en 1973. De los más de 400 títulos, cerca de 120 corresponden a hojas diocesanas. La revista de los jesuitas «America» (Nueva York, fundada en 1909) es posiblemente la publicación más conocida, tanto a nivel nacional como internacional. La asociación de los publicistas católicos de Norteamérica, la Catholic Press Association (CPA) colabora, en el ámbito internacional, con la alemana AKP. Alusiones a la crisis en P. Jordan, *«NC News Services» in der Krise der katholischen USA-Presse*, en CS 3 (1970) 257-262.

51. M. Bornefeld-Ettmann, *Die Centrums-Parlaments-Correspondenz* (CPC), en CS 1 (1968) 318-325.

52. P. Jordan, *«NC-News-Service» in der Krise der katholischen USA-Presse*, en CS 3 (1970) 257-262.

53. Katholische Nachrichten-Agentur, *De instrumentis informationis*, Bonn ²1972.

54. La KNP tuvo que poner fin a sus actividades en 1973. Cf. F. Oudejans, *Geschichte und Ende des «Katholiek Nederlands Persbureau» (KNP)*, en CS 6 (1973) 144-151.

55. J.J. Considine, *Die Gründung des internationalen Fides - Dienstes*, en CS 5 (1972) 53-56.

res en 16 países y en 1971 eran ya 21 [56]. Con todo — como se ve, por ejemplo, en el caso de KNP — su eficiencia no es satisfactoria en relación a sus costes y su existencia está amenazada, sobre todo en los países del tercer mundo (por ejemplo, DIA, del Zaire; CNI, de la India).

La radio y la televisión
Condicionamiento comercial y controles públicos

Desde que la radio se convirtió, a partir de 1922, en un medio de comunicación colectiva, se han configurado tres formas de organización: la radiodifusión como empresa estatal, la radiodifusión como institución de derecho público y la radiodifusión como empresa económica privada que vende parte de su tiempo de emisión a terceros y que obtiene de esta venta no sólo medios para cubrir sus gastos sino también superávits. Las dos primeras formas se apoyan (básicamente) en asignaciones presupuestarias y se distinguen por la característica de estar sujetas a los controles públicos, ya sea directamente a través del Estado o mediante instituciones sociales especiales de control, por ejemplo, en Alemania, los consejos de radiodifusión y en Austria el Kuratorium o Consejo de Administración de la radiodifusión austríaca.

De acuerdo con los diferentes estatutos de la radiodifusión vigentes en cada país, han sido también diferentes las oportunidades que se han ofrecido a la Iglesia para participar, o al menos para influir, en las actividades de este poderoso medio de comunicación. Sólo en los sistemas de radiodifusión estatal de los países radicalmente hostiles a la Iglesia le ha sido del todo imposible aportar su colaboración.

Es tarea imposible, dada la brevedad del espacio, pretender describir la evolución total y establecer una comparación internacional de la radiodifusión. En general, puede decirse que la Iglesia ha utilizado todo tipo de oportunidades en este campo, pero que a menudo no ha sabido explotarlas a fondo. El modelo de economía privada ofrece, en aquellos países en que se practica, es decir, sobre todo en los Estados Unidos y en los países de Iberoamérica y Asia, insertos en el área de influencia norteamericana, dos posibilidades: *a)* comprar un tiempo de emisión para emisiones eclesiales (practicada por ejemplo en EE.UU. y Japón); *b)* crear sus propios centros emisores, ya que los países mencionados bajo este esquema suelen mostrarse más bien liberales en la concesión de permisos para tales centros. Este segundo camino ha sido el recorrido concretamente, y con notable éxito, por el protestantismo internacional. Así nacieron, por ejemplo La voz de los Andes en Quito (ya en 1931), la Voz del evangelio (Radio Voice of the Gospel, en 1936, en Addis Abeba), la Far East Broadcasting Company (fundada en 1945, con sede en Whittier, California, y sede principal, en Asia, desde 1948, en Manila) y la Trans World Radio (Monte Carlo, fundada en 1954 como Voice of Tanger), que desde 1959 tiene un centro alemán en Wetzlar, bajo el nombre de Evangeliumsrundfunk [57].

Una importancia comparable a los mencionados centros han tenido, en el campo católico, la empresa Radio Veritas, fundada en Manila - Quezón City, con aportación alemana. Antes de poder iniciar sus actividades, en 1968, tuvo que superar múltiples dificultades de partida. También tiene su sede en Filipinas (Manila) la Federation of Catholic Broadcasters. En países con sistemas de radiodifusión de derecho público (o similar), la Iglesia participa de una parte en los controles sociales de los centros emisores, en el marco de las posibilidades legales, por ejemplo a través de los consejos de radiodifusión, para fijar los criterios de las emisiones que rozan su propio campo de actividad (respecto, por citar un caso, de las retransmisiones de actos litúrgicos) y por colaborar, aconsejando o determinando, en las emisiones de los programas en que se abordan temas eclesiásticos o religiosos. Estas competencias están perfectamente definidas, por ejemplo, en la república federal de Alemania, donde en los primeros años sub-

56. Para 1936: *La Stampa Cattolica nel Mondo*, o.c. 36. Para 1971, «Journalistes Catholiques» 19 (París 1971), n.º 56-57, p. 9.

57. K.H. Hochwald, *Trans World Radio und Evangeliums-Rundfunk*, en CS 2 (1969) 56-58. Ch. Jahn, *Frequenzen der guten Nachricht. Rundfunksender «Stimme des Evangeliums» Addis Abeba*, Erlanga 1973; G.H. Ledyard, *Sky Waves. The Incredible Far East Broadcasting Company*, Chicago 1963. Una síntesis en J. Schmidt, *Massenmedien als Instrumente der Mission. Missionsrundfunk als Beispiel*, tesis, Heidelberg 1974. Es nuevo el intento de poner en marcha una televisión católica diocesana realizada en Chicago, cf. F.J. Eilers, *ctn-Diözesan-Fernsehen in Chicago*, en CS 9 (1976) 39-41.

siguientes a la segunda guerra mundial fracasó el proyecto de una emisora de Bamberg específicamente cristiana [58], y en Austria. En los Países Bajos, en pleno «afianzamiento», se desarrolló una forma muy peculiar del sistema de radiodifusión siguiendo el principio ideológico. La responsabilidad global recae sobre la Nederlandse Omroep Stichting, pero los programas son fijados por varias empresas, cada una de ellas guiadas por su propia ideología, cuya fuerza y posición depende del número de miembros que siguen sus principios. Desde el año 1925, la sección correspondiente a los católicos es elaborada por la Katholieke Radio Omroep (KRO, Hilversum) [59]. Mientras los observadores extranjeros consideran a menudo el sistema holandés como la realización ideal de una radiodifusión pluralista, entre los propios holandeses son numerosas las opiniones críticas.

El año 1931 erigió la Santa Sede su propio centro emisor de radiodifusión, bajo el nombre de Radio Vaticano. Al principio trabajó con muy modestos medios técnicos. Pero tras la construcción (1952-1957) de nuevas instalaciones en una zona situada fuera de la Ciudad del Vaticano (Sta. Maria en Galeria, 25 km al norte de Roma), la radio pontificia emite a todo el mundo, en 30 lenguas, en onda media, corta y ultracorta [60].

Los medios de comunicación social de la Iglesia en el tercer mundo

En numerosos países del tercer mundo, el sistema de medios de comunicación colectiva de la Iglesia se apoya sobre la base del trabajo misionero de la época colonial. En este sentido, se advierten dos distintos centros de gravedad: en algunos países de Asia, pero sobre todo de África, el trabajo de prensa cristiana se inició en fechas recientes. En cambio, en Iberoamérica se desarrolló, a partir de modestos comienzos, un fecundo campo de trabajo de radiodifusión católica, sobre todo en el ámbito de la radiodifusión consagrada a la educación y la formación. Después de la segunda guerra mundial aparecieron escuelas católicas por radio o instituciones y programas similares en Bolivia, Brasil, Chile, República Dominicana, Ecuador, Colombia, Perú y otros países. Las emisoras católicas no se limitaban a fines educativos, sino que desarrollaron principalmente sistemas de comunicación social al servicio de las poblaciones indígenas. A veces, a los programas de radio y los cursos escolares se añadían boletines informativos parecidos a los de los periódicos. Entre ellos cabe citar, como más conocido a nivel internacional, dentro del proyecto radioescolar Radio Sutanenza de Colombia, el semanario «El Campesino», con una tirada de 70 000 ejemplares. La iniciativa, emprendida desde 1949 por la Acción Cultural Popular (ACPO), fundada en 1947 por el sacerdote José Joaquín Salcedo, contribuyó poderosamente a reducir el índice de analfabetismo en Colombia y prestó importantes servicios al desarrollo rural [61].

Los medios de comunicación eclesiales del tercer mundo se han puesto, cada vez más decididamente a partir de los años sesenta, al servicio de la idea del fomento al desarrollo [62]. Surge aquí un acento nuevo respecto de las motivaciones misioneras y pastorales que habían determinado durante largos decenios el trabajo de la prensa católica de muchos países africanos y de algunos asiáticos (por ejemplo en la India). A medida que iba aumentando el número de países africanos que accedían a la independencia, aumentaban las dificultades con que debían enfrentarse los periódicos y revistas católicos. De un lado, estaban en manos de técnicos en medios de comunicación de escaso contenido político, y estos técnicos no abundaban en muchos de los nuevos estados. De otro lado, no sólo entraron en conflicto con los sistemas políticos monopartidistas, sino que tropezaron también con dificultades económicas, hasta el punto de que la Union Catholique Internationale de la Presse llegara a plantearse la preocupante pre-

58. Cf. M. Schmolke, *Die schlechte Presse*, o.c. 272s.

59. J. Hemels, *Der katholische Rundfunk im niederländischen Rundfunksystem*, en CS 8 (1975) 213-229.

60. E. Schmitz, *Sender des Friedens*, en K. Becker y K.-A. Siegel (dirs.), *Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche*, Francfort del Meno 1957, 32-40; A. Kochs, *Radio Vatikan*, en «Funk-Korrespondenz» 23 (1975), n.º 4, p. 1-4 y n.º 5, p. 5-8.

61. St.A. Musto, *Massenmedien als Instrumente der ländlichen Entwicklungsförderung*, Berlín 1969.

62. Cf. la bibliografía *Church and Communication in Developing Countries*, elaborada por W. Herzog, Paderborn 1973, y el informe sobre la conferencia de Sodepax, *Church, Communication, Development*, Ginebra sin fecha (1971).

gunta: *La presse catholique d'Afrique est-elle condamnée?* [63]. Numerosas publicaciones católicas de rica tradición, entre ellas el diario «Munno» (fundado en 1911, en Kampala, Uganda, prohibido en 1976), las publicaciones semanales «Afrique chrétienne» (1916, Kinshasa, Zaire), «Afrique Nouvelle» (1947, Dakar, Senegal, suspendida en 1972, reaparecida en 1974, prohibida en 1976), «L'Effort Camerounais» (1955, Yaounde, Camerún), «La Croix du Dahomey» (1946, Cotonou, Dahomey) o «The Standard» (1939, Costa del Cabo, Ghana, constantes dificultades) tuvieron que suspender temporalmente su publicación o sencillamente desaparecieron. Otros, como «Kiongozi» (1950, Daressalam, Tanzania), pudieron resistir. Las prohibiciones o las dificultades políticas procedían de varios frentes: en el Zaire, el año 1973 fue suspendida toda la prensa católica, mientras que en la «Rhodesia blanca» la vigilancia crítica del gobierno se concentraba en las publicaciones de la editorial católica Mambo Press (Gwelo).

A pesar de las múltiples dificultades y de las estrecheces económicas, existe en Asia y África una prensa católica de modestas dimensiones sin duda, pero de asombrosa pluralidad [64]. En este sentido, los fundadores y redactores, casi siempre miembros de órdenes o congregaciones religiosas, intentaron, desde fechas tempranas, utilizar en sus publicaciones las lenguas nativas. Esta afirmación es válida también respecto de la acción publicitaria de regiones muy distantes, por ejemplo, de Oceanía y, por supuesto, también, y por principio, respecto de los trabajos de radiodifusión de todos los países de misión [65].

La prensa misionera editada en los países desarrollados, concretamente en Estados Unidos y en muchos países de Europa, se ha propuesto la meta de promover la comprensión de los problemas de la misión (y hoy de los países subdesarrollados) [66]. Los orígenes de esta actividad, que en Alemania estuvo marcada por la fundación de la revista «Die katholischen Missionen» (1873) se remontan al siglo XIX. Durante mucho tiempo las revistas populares fueron la lectura preferida, en concepto de ayuda a las misiones. Al modificarse las relaciones respecto del tercer mundo (ayuda al desarrollo, fomento de las estructuras, las nuevas obras de ayuda Misereor, Adveniat, etc.), disminuyó el interés por las publicaciones misionales de corte clásico. Numerosas hojas vieron descender su tirada y, como resultado de los primeros procesos voluntarios de concentración iniciados en el mercado de la prensa católica, surgió un nuevo tipo de revistas misionales, editadas conjuntamente por varias comunidades religiosas con actividad misionera: así, en Alemania «Kontinent» (desde 1966, al principio con 12 socios responsables y luego con 25), en los Países Bajos «Bijeen» (1968, 17 socios responsables), en España «Tercer Mundo» (1970, 6 socios), en Francia —aunque con menor éxito— «Peuples du Monde» (1965) [67]. Aparte esto, hubo algunos títulos concretos que pudieron mantenerse, incluso con copiosas tiradas. Su solidez es una combinación de publicación recreativa familiar y fines misioneros.

La Iglesia y los medios de comunicación colectiva en teoría y organización

La postura, más bien negativa desde los tiempos de la reforma, de la Iglesia frente a los medios de comunicación provocó ya en el siglo XIX, pero de forma más particular en el siglo XX, gran número de declaraciones pontificias o episcopales, cuyo tenor fundamental iba desde la condenación hasta el rechazo. Sólo en contadas ocasiones sonaron palabras de estímulo, y sólo referidas, por supuesto, a la «buena» prensa (es decir, la católica). Estas

63. Los números 62-63 y 64-65, sobre África, de la revista «Journalistes Catholiques» (París 1972).

64. Cf. F.J. Eilers y W. Herzog, *Catholic Press Directory Africa-Asia*, Paderborn 1975; F.J. Eilers, *Christliche Publizistik in Afrika*, St. Augustin 1964; C.H.M. Verhaak, *Aspecten van de pers in Oost-Afrika*, Grave 1974; J. Hosse, *Die katholische Presse im französischsprachigen West- und Zentralafrika*, en CS 5 (1972) 156-162; T. Luiz, *Indian Catholic Press*, Bombay 1971; J. Barret, *Katholische Presse in Indien*, en CS 1 (1968) 43-45.

65. F.J. Eilers, *Zur Rolle der Publizistik in der Missionsarbeit des Fernen Ostens und Ozeaniens*, Münster 1965; id., *Presse und Funk im Territorium von Papua und Neuguinea*, en CS 1 (1968) 197-208, 295-307.

66. L. Janek, *Katholische Missionszeitschriften in den USA*, en CS 4 (1971) 226-232; J. Simmers, *Missionspublizistik in den Niederlanden*, en CS 1 (1968) 40-43; M. Eigenmann y F.H. Fleck, *Schweizer Missionsjournalistik*, en CS 3 (1970) 339-343; F.J. Eilers, *Arnold Janssen als Publizist. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschsprachigen Missionspublizistik*, en CS 8 (1975) 301-323.

67. J. Hosse, *Missionspresse im Wandel der Zeit*, en CS 5 (1972) 348-351.

declaraciones han dado pie a una copiosa colección de fuentes especializadas [68]. La primera encíclica realmente dedicada a los medios de comunicación colectiva, la *Vigilanti cura* de Pío XI (1936) [69], conocida como la encíclica del cine, marcó el principio de un cambio significativo. En razón de su contenido, este documento pontificio dio origen a una serie de instituciones de control de carácter vinculante. Siguiendo el esquema de la norteamericana Legion of Decency, surgieron en varios países centros católicos de valoración de las películas. Así, por ejemplo, después de la segunda guerra mundial, se formaron en Alemania, Austria y Suiza comisiones católicas de cine, cuya actividad fue muy positiva en el aspecto de información, si bien su propósito de emitir un juicio moral ha sido ya desbordado [70]. La función pionera de la *Vigilanti cura* consistía justamente en que, a partir de entonces, existía ya una encíclica dedicada a los medios de comunicación. Le siguieron, en 1957, *Miranda prorsus*, encíclica también consagrada a los medios audiovisuales [71], y, en 1963, el breve decreto *Inter mirifica* sobre los medios de comunicación social, del concilio Vaticano II [72].

Un auténtico paso adelante en la solución final teórica — en el genuino sentido de la palabra — del enfrentamiento de la Iglesia con los medios de comunicación colectiva supuso la alocución de Pío XII, el año 1950, al III Congreso Internacional de la prensa católica, celebrado en Roma [73], y la instrucción pastoral *Communio et Progressio*, motivada por el mencionado decreto del concilio, pero no publicada hasta 1971 [74]. Pío XII reconocía y adscribía a los medios de comunicación colectiva una función social, en cuanto que presentaba la opinión pública («eco natural», «resonancia común») como un derecho natural totalmente necesario

68. E. BARAGLI (dir.), *Cinema Cattolico*, Roma ²1965; Radio Vaticana, *Documenti Pontifici sulla Radio e sulla Televisione 1929-1962*, Roma - Vaticano 1962; id., *Documenti Pontifici sulla Stampa 1878-1963*, ibid. 1963, id., *Documenti Pontifici sul Teatro 341-1966, ibid.* 1966; sobre este punto, G. DEUSSEN, *Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI.*, Paderborn 1973.

69. AAS 28 (1936) 249-263.

70. A. PAFFENHOLZ, *Katholische Filmbewertung in Diskussion*, en CS 2 (1969) 5-12.

71. AAS 49 (1957) 765, 805.

72. LThK, 1.er volumen complementario, Friburgo 1966, 116-135.

73. AAS 42 (1950) 251-257.

74. *Communio et Progressio. Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation*, en «Nachkonziliare Dokumentation», vol. 11, Tréveris 1971.

para el buen funcionamiento de la sociedad. Por desgracia, el decreto *Inter mirifica*, al insistir sobre todo en el derecho de la Iglesia a poseer y utilizar medios de comunicación, y al acentuar la «justa utilización (moral) de estos medios», «quedaba notablemente rezagado respecto de la doctrina desarrollada por Pío XII» [75]. En cambio, la *Communio et Progressio* no sólo tenía en cuenta los importantes resultados de la moderna ciencia de la publicidad y la comunicación, sino que proponía también algunas ideas directrices de notable importancia en el aspecto social: la función de los medios de comunicación como instituciones de mediación y transmisión que agrupan «por así decir, a los contemporáneos, en torno a una mesa redonda», el derecho a la información y a la libre elección de información, la libertad de comunicación, la necesidad de una pedagogía de estos medios (en sustitución de censuras y catálogos de prohibiciones), el reconocimiento de que el trabajo periodístico está sujeto a unas normas propias, la exigencia de los periodistas católicos, de los centros de comunicación y del público católico a recibir apoyo y ayuda de la Iglesia. Así, pues, sin renunciar a los principios generales (bien común, dignidad humana, justicia), se registraba aquí una clara y beneficiosa renuncia al «principio del rechazo» [76] y a la distinción moralizante entre la buena y la mala prensa.

La instrucción hace, además, una referencia indirecta, a través de algunos consejos, a la ausencia de organización de las actividades en torno a los medios de difusión que se observa en las iglesias de numerosos países. Se encomiendan a las asociaciones de publicistas tareas de gran alcance, aunque la realidad es que — aun reconociendo los grandes servicios prestados en el pasado a la causa de la unión de los pueblos — en la actualidad estas organizaciones sólo con grandes esfuerzos pueden desempeñar sus funciones más estrictas. Se trata, en concreto de la Union Catholique Internationale de la Presse (UCIP) fundada en 1927 (con un antecedente en 1923), UNDA (Association Catholique Internationale pour la Radiodiffusion et la Télévision), surgida del

75. O.B. ROEGELE, *Das Konzilsdekret «Über die Werkzeuge der sozialen Kommunikation»*, en «Publizistik» 9 (1964) 305-347, aquí 319.

76. M. SCHMOLKE, *Zehn ideengeschichtliche Beobachtungen zur Pastoralinstruktion «Communio et Progressio»*, en F.J. EILERS y otros autores, *Kirche und Publizistik. Dreizehn Kommentare zur Pastoralinstruktion...*, Paderborn 1972.

Bureau International de la Radiophonie Catholique, fundado en 1928, y el Office Catholique International du Cinéma (OCIC) [77]. La UCIP, articulada en cinco federaciones especializadas (ediciones de periódicos y revistas, agencias de noticias, periodistas, ciencia de los medios de comunicación y prensa de la Iglesia), cuenta, a nivel regional, con algunas asociaciones continentales subordinadas. Adquirió relieve internacional con ocasión de los congresos mundiales de la prensa católica y aspira al objetivo global de promover, ordenar y representar el trabajo de los periodistas y de las asociaciones de prensa católicos a nivel internacional, especialmente en los ámbitos de actividad de la ética profesional y de la teología de los medios de comunicación social. Promueve asimismo los medios de publicación católicos en los países subdesarrollados y los representa ante las organizaciones internacionales (UNO, UNESCO). La Unda, que recibió decisivo impulso de los dos primeros congresos católicos internacionales de radiodifusión (Munich 1929, Praga 1936), ha establecido también subgrupos internacionales en Sudamérica, Asia y África y cultiva la colaboración internacional, así como la interconfesional con la World Association for Christian Communication (WACC). Tanto la Unda como la OCIC conceden premios internacionales de cine, radio y televisión. Las tareas principales de la OCIC consisten en la colaboración con cerca de 50 oficinas de cine católicas, en el estudio del arte y de la economía del cine según las categorías de valor cristianas, en la iniciación de nuevos movimientos cineastas católicos y en el compromiso a favor de películas de alto valor artístico y educativo.

El año 1969 se fundó en Aquisgrán, sobre la base de la colaboración de la UCIP, la Unda y la OCIC, la Catholic Media Council (planificación de los medios de comunicación y publicidad para los países subdesarrollados), con la idea de acometer nuevas tareas internacionales, y en concreto tareas de promoción y asesoramiento de los medios de difusión católicos en los países subdesarrollados. Sus cometidos son el intercambio de experiencias a nivel internacional, la coordinación y asesoramiento de la planificación, la valoración de los resultados científicos y, no en último lugar, el estudio y análisis previo, a cargo de especialistas de los proyectos concretos de promoción. Las obras católicas caritativas o misionales, que apoyan también los proyectos de los medios de difusión social, se hallan representados en el consejo de administración [78]. El CMA prepara y asesora sobre los proyectos promovidos por las obras de caridad de Bélgica, Países Bajos, Austria, Suiza, Inglaterra, Irlanda, EE.UU. y Alemania.

Observación final: El considerable esfuerzo teológico, organizativo, económico y periodístico desplegado, tanto antes como ahora, en torno a las publicaciones católicas, así como la atención positiva (aunque más bien tardía) dedicada por las autoridades magisteriales y pastorales a los problemas de los medios de comunicación colectiva, no puede inducir a engaño sobre el hecho de que, lo más tarde después del concilio Vaticano II, comenzó ya a notarse, también en el público católico, un sorprendente «impulso de integración» [79], particularmente acusado sobre todo en los países de fuerte densidad de publicaciones católicas, en los que los medios de comunicación católicos no pueden mantener una línea tradicional y convencional, sino que se ven precisados a perfilar de continuo su propia identidad frente a los núcleos de población no católica. La corriente se dejó sentir con particular énfasis en EE.UU., Países Bajos, Suiza, la república federal de Alemania, y también en Austria. El hecho de que una porción creciente del público católico potencial fuera abandonando las publicaciones específicamente católicas y la observación, bien comprobada, de que este proceso tenía unas dimensiones cuantitativas similares al retroceso de las asistencias a los actos litúrgicos [80],

77. J. IRIBARREN, *L'Union Catholique Internationale de la Presse (UCIP)*, en CS 3 (1970) 49-53; hay, además, algunas indicaciones en torno al problema de la inseguridad del año en que realmente se fundó la UCIP en «UCIP Informations», n.º 4 (1975), p. 2 y n.º 1 (1977), p. 1s. Al celebrar la UCIP, en 1977, el 50 aniversario de su fundación, se refiere a la fundación del Bureau International des Journalistes Catholiques, que tuvo lugar en Bruselas, el año 1927. J. SCHNEUWLY, *UNDA-Katholische Internationale Vereinigung für Hörfunk und Fernsehen*, en CS 3 (1970) 144-151; E. FILIPPO, *Office Catholique International du Cinéma (OCIC)*, ibid. 4 (1971) 28-34.

78. K.R. HÖLLER, *Publizistische Medienplanung für Entwicklungsländer «Catholic Media Council»*, en CS 5 (1972) 57-63.

79. Para este concepto, cf. F. GRONER, *Integrationsschwund in der katholischen Kirche Deutschlands*, en «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften» 12 (1971) 215-239. Cf. además las contribuciones de H. FLECKENSTEIN y R. BLEISTEIN, en K. FORSTER (dir.), *Befragte Katholiken — Zur Zukunft von Glaube und Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1973.

80. Cf. sobre este punto especialmente los trabajos antes citados de HEMEL y MARSMAN, *Daten zum Rückgang*, en los «Gutachten Katholische Publizistik 72-73». En el n.º 7 figura la toma de posición del autor. Véanse también datos en la *Feldbefragung*

pueden tal vez constituir la característica esencial de la historia de los medios de difusión católicos de la segunda mitad del siglo XX. Los documentos de algunos sínodos postconciliares han intentado analizar, o se han planteado al menos, el alcance de esta evolución [81].

(donde se habla de las expectativas, en el campo de la comunicación y la información, de la población católica respecto de los medios de comunicación de la Iglesia y en especial respecto de la prensa eclesial), Institut für Kommunikationsforschung, Wuppertal 1975-1976.

81. Bibliografía en M. SCHOLKE, *Kirche und gesellschaftliche Kommunikation*, en D. EMEIS y B. SAUERMOST (dirs.), *Synode — Ende oder Anfang*, Düsseldorf 1976, 303-315; también P. PAWLOWSKY, *Kirche und Massenmedien nach den österreichischen Synoden*, en CS 9 (1976) 233-254.

XIV. CÁRITAS Y LAS ORGANIZACIONES ECLESIÁSTICAS DE AYUDA

Por Erwin Gatz

Profesor de la Universidad de Düren

FUENTES: No existen colecciones de fuentes fundamentales. Aparte las numerosas contribuciones, generalmente de poca extensión y a menudo no publicadas, deben citarse aquí concretamente: «Zeitschrift Caritas», Friburgo de Brisgovia 1896ss; «The Catholic Charities Review», Washington 1916ss; «Caritas Internationalis, Annuarium», Roma 1965ss.

BIBLIOGRAFÍA: «Jahrbuch des Caritasverbandes» 1-11, Friburgo de Brisgovia 1907-1917; «Jahrbuch der Caritaswissenschaft», Friburgo de Brisgovia 1925-1938; «Jahrbuch für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit», Friburgo de Brisgovia 1957-1958; «Caritas' 68ss. Jahrbuch des DCV», Friburgo de Brisgovia 1968ss (a veces con bibliografía seleccionada); W. LIESE, *Wohlfahrtspflege und Caritas im Deutschen Reich, in Deutsch-Österreich, der Schweiz und Luxemburg*, M.-Gladbach 1914; id., *Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband*, Friburgo de Brisgovia 1929; A. FOUCAULT, *Histoire de la Société de S. Vincent de Paul*, París 1933; *An der Aufgabe gewachsen. Vom Werden und Wirken des Deutschen Caritasverbandes*, public. por la Junta Directiva central, Friburgo de Brisgovia 1957; «Handbuch der Entwicklungshilfe. Forsetzungswerk in Loseblattform», public. por H.H. HAVEMANN - W. KRAUS, Baden-Baden 1959ss; *Entwicklungspolitik. Handbuch und Lexikon*, publ. por H. BESTERS - E.E. BOESCH, Stuttgart - Berlín - Maguncia 1966; R. VÖLKL, *Dienende Kirche — Kirche der Liebe*, Friburgo de Brisgovia 1969; E. GATZ, *Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert*, Paderborn 1971; A. RINKEN, *Das Öffenliche als verfassungstheoretisches Problem — dargestellt am Rechtsstatus der Wohlfahrtsverbände*, Berlín 1971; *1897-1972. 75 Jahre Deutscher Caritasverband*, public. por la *Deutschen Caritasverband Freiburg*, Friburgo de Brisgovia 1972; *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, public. por J. KRAUTSCHEIDT - H. MARRÉ, 8 vols., Münster 1974.

El siglo XIX como base de partida

La caridad, entendida como afectuosa inclinación y dedicación a cuantos sufren, sean o no creyentes, es, junto con la proclamación de la buena nueva, la función fundamental de la Iglesia [1]. De ahí que la intensidad de sus actividades caritativas haya sido, desde siempre, un termómetro para medir su vitalidad espiritual. No obstante, su actual actividad en el campo sociocaritativo se distingue, desde varios puntos de vista, de la desarrollada en siglos anteriores. Este tipo de actividad surge enteramente del movimiento de la caridad del siglo XIX. En este siglo se desarrollaron, en efecto, las ideas y los métodos de trabajo que, con el correr del tiempo, y a partir de Europa, han marcado con su impronta a casi todos los países. Se hace, pues, indispensable, una reflexión sobre el siglo XIX, para poder captar la realidad del presente.

Entre los presupuestos más importantes y generalmente más olvidados del florecimiento de la caridad en el siglo XIX se hallan las numerosas secularizaciones acontecidas no sólo en la Francia revolucionaria (1790: nacionalización de los bienes eclesiásticos; 1792: supresión de las órdenes religiosas; 1793: nacionalización de los hospitales) y en el Reich alemán (1803: secularización de la región del Rin), sino también en la mayoría de los países del Atlántico norte y del mundo ibérico *(desamortización)*, que arrebataron a la Iglesia sus antiguas fundaciones sociales. Aunque las secularizaciones privaron a la Iglesia de los tradicionales recursos económicos con que atendía a los pobres, también la liberaron de la carga de fundaciones muchas veces ya obsoletas e ineficaces. Este proceso forzó la búsqueda de nuevas iniciativas y facilitó la aparición de aquella movilidad y de aquella mentalidad de amplio alcance que, frente a la explosión demográfica y el sinnúmero de miserias que acompañaron a la industrialización, se estaban haciendo urgentemente necesarias.

Si quería conservar su credibilidad, la Iglesia se veía en la precisión de prestar atención a los nuevos problemas sociales. En consecuencia, el catolicismo europeo, sobre todo en Francia y

1. Exposición doctrinal básica: R. Völkl, *Dienende Kirche — Kirche der Liebe*, Friburgo de Brisgovia 1969; id., en HPTh ²I, 415-448.

Alemania, pero también en Italia, desplegaron, a todo lo largo del siglo XIX, un gigantesco esfuerzo en el campo de la caridad social. Aquellas iniciativas se explican, en parte, a partir de la convicción, generalmente compartida hasta incluso mucho después de mediados del siglo, de que el problema social sólo podía resolverse a través de la beneficencia desarrollada por la libre iniciativa. En realidad, la concepción de que el único remedio eficaz era la intervención del Estado, con la cooperación de fuerzas libres, se fue abriendo paso muy lentamente. Esta intervención estatal se implantó en Alemania a través de la legislación social de Bismarck (1883-1889). La idea fue imitada, a veces con mucho retraso, por otros Estados. A partir de estos comienzos más bien modestos, se fueron desarrollando, con el correr del tiempo, los sistemas globales de seguridad social, y las grandes organizaciones, que introdujeron un «cambio fundamental de las necesidades existenciales» [2]. Su culminación se encuentra en el Estado social, que interviene ordenando el ámbito de la sociedad, aunque sin degenerar en el Estado benefactor total [3]. Este Estado es la respuesta a la revolución industrial y a los profundos cambios derivados de las grandes guerras y de las crisis económicas. En el Estado social los fines del Estado se amplían hasta abarcar la justicia social y la creación y mantenimiento de instituciones para la protección de los individuos en las diferentes circunstancias de la vida. Habla por sí mismo el dato de que en los actuales países industrializados los presupuestos estatales dediquen a veces hasta un tercio de su volumen total a las prestaciones sociales.

Esta evolución ha afectado rotundamente a la Cáritas eclesial [4], ya que en los Estados industrializados su centro de gravedad se ha ido desplazando, cada vez más acentuadamente, de la ayuda económica a la personal y espiritual, aunque sin excluirse del todo a la primera [5]. Por lo demás, en casi todos los países, incluidos aquellos en los que existía una separación formal entre la Iglesia y el Estado, las fuerzas sociocaritativas de la Iglesia colaboraron en muy amplia medida con las autoridades sociales

2. HPTh II/2, 396-402.
3. H. Peters, en StL⁶ 7 (1962) 394s.
4. Para la evolución sociopolítica en Alemania, Francia, Inglaterra, EE.UU.: Br. Seidel, en *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften* 9, Gotinga 1956, 532-572.
5. Para lo específico de la caridad: R. Völkl, en HPTh II/2, 403-423.

del Estado. En este campo de conjunción, la Iglesia aportó sus colaboradores, movidos por razones religiosas, mientras que las instancias estatales pusieron a veces a disposición de los titulares eclesiásticos considerables medios financieros para sus instituciones sociales. Tras la pérdida de sus antiguas fundaciones, la aportación de la Iglesia se basó en parte en los impuestos eclesiásticos, pero los recursos fundamentales procedían de donativos.

Para la Cáritas es un elemento característico, ya en razón de su enraizamiento en la pastoral, la preocupación por el hombre total. No obstante, la secularización y deseclesialización, que avanzaban inconteniblemente desde los días de la Ilustración, cuestionaron cada vez más la dimensión confesional de esta actividad. Las fuerzas eclesiales que durante largo tiempo se habían dedicado —casi sin competencia— a las tareas caritativas en pro de una sociedad homogénea, no podían ya dar cumplida respuesta a las crecientes necesidades. De ahí que, desde el siglo XIX, aparecieran, junto a los titulares de la Cáritas eclesial, otras instituciones benéficas, en las que también colaboraron cristianos comprometidos y que, en parte, respondían precisamente a motivaciones cristianas[6]. A la secularización de la sociedad respondió, con un cierto retraso, la secularización o laicización del trabajo social. En la actualidad, la Iglesia es sólo una más —aunque desde luego muy importante— entre las fuerzas sociales que se dedican a estas tareas. Por lo demás, frente a una política social estatal y unas ayudas del Estado cada vez más amplias, no han faltado, ya desde el siglo XIX, voces que han reclamado que la caridad es, también bajo las nuevas circunstancias, una función fundamental y, por tanto, irrenunciable de la Iglesia, aunque deba acomodarse, por supuesto, a las nuevas condiciones de los tiempos. Partiendo del principio de la libertad religiosa, se concluyó que la Iglesia tiene derecho a desarrollarse sin impedimentos tam-

6. Entre las personas que se dedicaban a los ámbitos del trabajo social como dedicación principal sin recibir prácticamente ninguna remuneración por ello figuraron en primer lugar, hasta el siglo XX, los religiosos. El personal laico sólo comenzó a sumarse a estas tareas desde la implantación a gran escala de la seguridad financiera en beneficio de quienes se dedicaban a estos trabajos sociales. En el Reich alemán: Ley de 1883 sobre el seguro social de los trabajadores: en Prusia, Reglamento de 1885 para las escuelas de enfermeros. También en otros países se puede observar, por aquellas mismas fechas, una activa creación de escuelas para enfermeros· FR. BAUER, *Geschichte der Krankenpflege*, Kulmbach 1965, 257ss.

bién en el sector social. De este derecho sólo se ha visto privada en los regímenes totalitarios, mientras que en la República federal de Alemania, por ejemplo, se concedió en 1961 a los titulares y portadores libres de la ayuda social y la protección de la juventud un puesto predominante, en virtud del principio de subsidiariedad[7]. Con todo, en fechas recientes han comenzado a reaparecer tendencias favorables al dirigismo estatal.

Durante el siglo XIX, algunos sínodos y obispos particulares recomendaron repetidas veces los tradicionales cuidados de los pobres[8], pero, propiamente hablando, las iniciativas de los dirigentes eclesiásticos en este campo fueron más bien aislados y de alcance local. El movimiento de Cáritas surgió más bien de la base, de las comunidades, en las que había estado aclimatado desde mucho tiempo atrás. Sólo en el siglo XX logró imponerse una visión de amplio alcance y, en definitiva, global del problema y se crearon las correspondientes organizaciones.

Ya desde el siglo XIX, Cáritas ha sido impulsada esencialmente por dos grupos. Están, de un lado, los múltiples círculos locales de caridad, que en parte han venido trabajando sin contar con la colaboración de los eclesiásticos y que han renunciado muchas veces a todo tipo de publicidad. Tienen su acuñación clásica en las Conferencias de San Vicente de Paul, fundadas en París, en 1833, por Frédéric Ozanam, que sirvió de modelo a otras fundaciones similares en numerosos países[9]. Concretamente en Alemania, donde las asociaciones eclesiales estaban más enrai-

7. En 1961: ley federal sobre ayudas sociales y ley sobre el bienestar de la infancia y la juventud. Según estos documentos, se garantiza no sólo la ayuda para la alimentación, sino también para «especiales circunstancias de la vida». De acuerdo con ello, una sentencia del tribunal constitucional federal de Karlsruhe, de 16 de octubre de 1969, establece: «En la concepción de sí de las Iglesias cristianas y en el ejercicio de la religión no figuran sólo el ámbito de la fe y de la liturgia, sino también la libertad para desarrollarse y actuar en el mundo, tal como corresponde a su función religiosa y diaconal. El amor de obra al prójimo es, según el Nuevo Testamento, tarea esencial de los cristianos, y tanto la Iglesia evangélica como la católica lo entienden como una función fundamental eclesial» (Cit. por «Caritas-Korrespondenz» Friburgo de Brisgovia 1969, 1-2, n.º 4).

8. Ni los diversos sínodos provinciales del siglo XIX ni los dos decretos planeados por el concilio Vaticano I avanzaban mucho en esta dirección (E. GATZ, en AHC 3 [1971] 156-173).

9. A. FOUCAULT, *Histoire de la Société de S. Vincent de Paul*, París 1933. Para los círculos de caridad de Alemania: GATZ 351-371. Para el desarrollo en EE.UU.: D.T. MCCOLGAN, *A Century of Charity. The first one hundred years of the society of St. Vincent de Paul in the United States*, 2 vols., Milwaukee 1951.

zadas que en otros países, se formó, junto a las Conferencias de San Vicente y su réplica femenina, las Conferencias de Santa Isabel, toda una serie de agrupaciones dedicadas a las tareas de la caridad social, con funciones a veces muy especializadas [10]. De todas formas, en los últimos tiempos ha vuelto a destacar en un primer plano la parroquia como institución propia y auténtica de la caridad [11], aunque sin perjudicar por ello la actividad de las asociaciones tradicionales.

Junto a estos pequeños grupos, a menudo reunidos en comunidades de trabajo y consagrados principalmente a ámbitos locales, desde el siglo XIX asumieron la carga principal de los trabajos de *Caritas* las numerosas congregaciones de nueva fundación. Aunque las Hijas de la Caridad se habían asentado, ya antes de la revolución, en varios países europeos, su difusión generalizada no se inició hasta el siglo XIX. Por lo demás, también en esta época se registró el nacimiento de un sinnúmero de congregaciones religiosas masculinas y femeninas, muy similares entre sí, que se proponían, como objetivo básico, el trabajo social, y aportaron a menudo personal excelentemente cualificado en el aspecto ético y profesional [12]. En Alemania, por ejemplo, mientras que a comienzos del siglo XIX apenas había algunos cientos de religiosos trabajando en este sector, en vísperas de la primera guerra mundial su número se elevaba a 47 545 religiosas y 1963 religiosos, que contaban con 5036 y 101 residencias respectivamente [13]. Parecido desarrollo se registró en los restantes países católicos [14]. La

10. Para más detalles, KH 1907ss

11. J. KESSELS, en JbCarWiss 1962, 9-42; *Werkbuch der Caritas*, Friburgo de Brisgovia 1968; *Pastorale. Caritas und Diakonie*, Maguncia 1974.

12. O. BRAUNSBERGER, *Rückblick auf das katholische Ordenswesen im 19. Jahrhundert*, Friburgo de Brisgovia 1901; más datos: HEIMBUCHER.

13. LIESE, *Wohlfahrtspflege und Caritas* 280.

14. Sólo desde hace unos pocos años existen datos estadísticos para la totalidad de la Iglesia. A. BATTANDIER, «Annuaire Pontifical Catholique», 41 vols. (París 1898-1948) ofrece algún material sobre la situación de las órdenes religiosas. Hay también datos sobre las actividades sociocaritativas en: *Bilan du Monde*, Encyclopédie Catholique du Monde Chrétien, 2 vols., [1]1958-60, [2]1964. Para el número de religiosos: «Annuario Statistico della Chiesa», Roma 1968ss. Sólo algunos países presentan cifras fiables sobre los servicios de caridad prestados antes de la primera guerra mundial. Ofrecen un cierto punto de apoyo para los cálculos las cifras relativas al número de miembros de las congregaciones femeninas, ya que casi todas ellas se dedicaban a tareas caritativas, aunque con distinta intensidad en los diferentes países. BAUMGARTEN III (1902) da los siguientes datos: Europa (180 millones de católicos): 329 811 religiosas en 25 043 establecimientos; Francia (39,1): 183 901; Italia (32,9): 31 342; España (18,7): 25 545;

fundación y expansión de estas comunidades se llevó a cabo, en buena medida, sin la intervención reguladora de los dirigentes de la Iglesia. Sólo en contadas ocasiones se logró una coordinación entre ellas.

Desde el siglo XIX, la caridad eclesial, al igual que su réplica civil, se articularon en un espacio externo o abierto y otro interno o cerrado. Esta distinción estuvo ya presente en la legislación de la revolución francesa. Pertenecían al ámbito abierto o exterior las ayudas prestadas por las comunidades, cuyo número difícilmente puede consignarse en estadísticas. Junto a ellas comenzaron a ganar importancia las instituciones surgidas desde mediados de siglo y rápidamente difundidas dedicadas al trabajo en régimen interno. De todas formas, el cambio más importante registrado por el trabajo social de la Iglesia desde el siglo XIX radica en la sustitución de la beneficiencia tradicional, centrada en proporcionar el sustento elemental a los pobres, por una preocupación más diferenciada y especializada en pro de los hombres y de sus diferentes necesidades [15]. La formación de colaboradores especializados y la articulación de las instituciones en ámbitos específicos fue la consecuencia lógica de esta evolución. En esta época se llegó a la separación definitiva entre las atenciones educativas y las sanitarias [16]. Los religiosos y las instituciones eclesiásticas no sólo aceptaron esta evolución, sino que contribuyeron precisamente a su implantación en los países industrializados [17]. Aportaron a esta tarea su propio personal e hicieron además posible la creación de tales instituciones mediante el recurso a fuentes de

Alemania (19,2): 32 831; Austria-Hungría (37,6): 23 146; Países Bajos (1,7): 8110; Inglaterra (1,38): 10 118; Iberoamérica (56): 6909; EE.UU. (10,7): 53 987, 885 centros de beneficiencia, 249 orfanatos.

15. Este cambio encuentra también su consignación escrita en los artículos de los léxicos teológicos. Wetzer y Welte ([2]1883) todavía no registra la voz *Caritas*, pero ofrece en las col. 1345-75 ([1]1882) un detallado estudio sobre el concepto de *Cuidados de los pobres*. Igualmente: RE 2 ([1]1897) registra en las col. 92-103 este mismo concepto, subrayando, por lo que respecta a los dispensados por la Iglesia, el principio de voluntariedad (rechazando la utilización de los recursos fiscales o impositivos). M. BUCHBERGER, *Kirchliches Handlexikon* 1 (1907) tiene ya un corto artículo para *Charitas*, a la que se describe, en sentido estricto, como «la totalidad de toda la actividad de ayuda voluntaria organizada conforme a un plan y surgida de motivaciones cristianas». Pero la obra sigue concediendo mucha mayor importancia al artículo dedicado a los cuidados a los pobres (I, 340-344). El panorama no cambia hasta el LThK, 2.ª ed.

16. En los viejos hospitales del siglo XIX vivían juntos los ancianos, los enfermos y los huérfanos.

17. Para la evolución alemana: GATZ 464-573.

inversión privada. Mientras que, en los Estados dotados de una legislación social avanzada, la financiación de estos centros corre hoy a cargo de la seguridad social o de los presupuestos públicos, en los países del tercer mundo fueron las fuerzas eclesiales, junto con otros titulares particulares, quienes financiaron estas empresas. Las nuevas formas del trabajo de la caridad social, aquí esquemáticamente descritas, surgieron en los países cristianos tradicionales de Europa. En los Estados Unidos y Canadá se desarrolló una *caritas* específica [18]. Por otro lado, los métodos de trabajo europeo se difundieron por todo el mundo a través de las órdenes misioneras, ya que, desde siempre, se ha entendido que las actividades caritativas son parte constitutiva del método misional [19].

Organizaciones nacionales

La mencionada y casi inabarcable multiplicidad de esfuerzos de caridad ilustra el hecho de que no se procedía según un plan ordenado, sino que se trataba de un movimiento espontáneo. No faltaron ciertamente obispos preocupados por el ámbito de la caridad y más tarde por el sociopolítico, pero la dirección de la Iglesia se mantuvo apartada, a pesar de su buena voluntad, y apenas tomó iniciativas para canalizar aquel nuevo florecimiento. Con todo, en una época de crecientes ramificaciones y de mentalidad abierta a los grandes espacios, aquella dispersión entrañaba un serio peligro. Hubo algunas asociaciones, como por ejemplo las Conferencias de San Vicente de Paul, que se agruparon entre sí desde fechas tempranas, pero hasta la vertiente de siglo no se intentó una coordinación global, que abarcaba todos los ámbitos de la actividad caritativa. En este campo, Alemania actuó como pionera, aunque también aquí los católicos se mantenían en posiciones rezagadas respecto de los esfuerzos de otras asociaciones benéficas [20]. Fueron precursores de la fundación de

18. Contribuyeron a ellos, en el decurso de los siglos XIX y XX, las numerosas comunidades religiosas expulsadas de sus países de origen europeo.

19. Cf. L. Berg, *Die katholische Mission als Kulturträger* III, Aquisgrán ²1927, 3-200.

20. Ya en 1848, el genial organizador Heinrich Wichern había impulsado la interconexión de todas las obras de beneficiencia evangélicas, para formar una comisión central para la misión interior de la iglesia evangélica alemana.

una asociación alemana de caridad el capuchino Cyprian Fröhlich (1853-1931) y el consejero Max Brandt (1854-1905), cofundador de la Asociación popular para la Alemania católica (1890). El proyecto fue llevado a término por el brillante organizador Lorenz Werthmann (1858-1921) [21]. Este eclesiástico limburgués se había trasladado en 1886 a Friburgo de Brisgovia, en calidad de capellán mayor del arzobispo Christian Roos (1886-1898) y muy pronto se dio a conocer por sus trabajos en el ámbito de la actividad social de la Iglesia. Fueron importantes jalones para la futura organización la fundación de la revista «Charitas» (1895), primer órgano especializado en lengua alemana en este campo [22], así como la creación de un Comité de caridad como círculo promotor de la publicación. Werthmann dirigió personalmente la revista hasta su muerte. Desde 1896, el Comité, que seguía básicamente las directrices de Werthmann, invitaba a reuniones anuales de estudios («días de la caridad»), que se orientaban también a la propagación de estas ideas. En febrero de 1897 lanzó la iniciativa de la fundación de una «asociación de Cáritas para la Alemania católica». Tras algunas dudas iniciales de las autoridades eclesiásticas de Colonia y Friburgo de Brisgovia, motivadas por los procedimientos independientes de Werthmann, se llevó a cabo, el 9 de noviembre de 1897, con ocasión del segundo Día de la caridad, celebrado en Colonia, la proyectada fundación, con sede en Friburgo [23]. Sus fines eran el estudio y la actividad publicitaria, a los que se añadían la formación de los colaboradores, el trabajo especializado en pro de la caridad y la coordinación. Aunque durante los dos siguientes decenios la organización avanzó con gran lentitud, a pesar del enorme empeño de su primer presidente, Werthmann, la Asociación registró grandes éxitos en otros campos [24]. Lo mismo puede decirse de la «ciencia de la caridad» desarrollada en Friburgo que, a partir de 1925, contó con un Instituto científico y una cátedra en la Universidad (desde

21. Liese, *Werthmann;* K. Borgmann (dir.), *Lorenz Werthmann, Reden und Schriften,* Friburgo de Brisgovia 1958.

22. En 1896 existían ya, en el ámbito germanoparlante, 34 publicaciones periódicas sobre este tema. «Caritas» se consolidó con rapidez; en 1897: 2000; en 1917-18: 10 000; en 1974: 25 000.

23. Desde 1909: «Caritasverband »; desde 1919: «Deutsche Caritasverband» (DCV). Para los primeros Estatutos: Liese, *Werthmann,* 142-146.

24 Una síntesis en H Wollasch, *75 Jahre DCV,* 33-87.

BIBLIOTECA

1964: Instituto para la ciencia de la caridad y el trabajo social cristiano). A todo esto debe añadirse que, ya antes de la fundación de la Asociación de la caridad, Werthmann había fundado una biblioteca especial, que se fue ampliando poco a poco, hasta convertirse, a su modo, en un excepcional centro de estudios [25]. En plena primera guerra mundial, las conferencias episcopales de Freising (1915) y de Fulda (1916) reconocieron a la central de Friburgo como «legítima agrupación de las asociaciones diocesanas en orden a una organización unitaria». Con esta declaración llegaba a su punto final la prehistoria de la asociación y se iniciaba su ascensión plena y organizada.

El ejemplo alemán actuó como un estímulo que desbordó las fronteras nacionales. Así, en 1903 las asociaciones benéficas austríacas se agruparon para formar un Comité nacional [26]. Más importante fue, en razón de su misma magnitud, la organización de *Caritas* de EE.UU.[27]. La iniciativa partió del religioso neoyorquino Barnabas, hermano de las Escuelas Cristianas. Sus largos años de trabajo dedicados a la juventud le habían llevado a la convicción de que el aislamiento de cada uno de los grupos consagrados a la caridad era una de sus más graves deficiencias. Por consiguiente, en 1908 propuso al obispo Thomas J. Shahan, rector de la Universidad católica, la convocatoria de una conferencia de la caridad. Un comité organizador propuso la fundación de una conferencia nacional. En la universidad católica se dieron cita, del 25 al 28 de septiembre de 1910, 410 delegados. Shahan fue nombrado primer presidente (hasta 1925) y William J. Kerby secretario de la recién fundada National Catholic Charities Conference (NCCC). Sus tareas consistían, al igual que en la Asociación católica alemana, en la formación y la información de sus miembros. A esta finalidad se ordenaban las asambleas de trabajo, la creación de centros de formación y la publicación de la «Catholic Charities Review» (1916) [28]. Ya en los primeros años,

25. H.J. Wollasch, en «Caritas» 71, 191s. En 1971: 110 000 volúmenes.

26. L. Krebs, *Das caritative Wirken der katholischen Kirche im zwanzigsten Jahrhundert*, 1927, 2; una buena síntesis sobre la pluralidad de los esfuerzos caritativos: F. Anhell, *Caritas und Sozialhilfen im Wiener Erzbistum*, 1802-1918, 1971.

27. D.P. Gavin, en NCE 10 (1967) 229s (bibliog.).

28. Primera visión panorámica de la eficacia de la caridad: *Directory of Catholic Charities*, Washington 1922.

pudo advertirse que resultaba insuficiente la vinculación trasversal de las diferentes comunidades religiosas dedicadas a la caridad, a pesar de que por sí solas desempeñaban el 75 por ciento del trabajo total. En consecuencia, John O'Grady, en su calidad de secretario (1920-1961) inauguró en 1920 la fundación de la National Conference of Religions on Catholic Charities, como órgano representativo de las congregaciones en el seno de la NCCC [29].

En el período entre guerras se registraron nuevas fundaciones de asociaciones nacionales de caridad en varios países, sobre todo de Europa, y concretamente en Suiza (1920), Hungría (1931), Luxemburgo (1932), Bélgica (1938), Irlanda (1941) y España (1942). Las hubo también en Polonia, Yugoslavia e incluso en Siria, pero no así en Francia [30].

Cooperación internacional

Ya a finales del siglo XIX se había registrado una actividad de las obras de caridad a nivel internacional, o al menos a nivel supranacional, a través de las misiones en tierras de infieles y de la asistencia pastoral a los emigrantes [31]. Esta acción internacional se hizo de todo punto indispensable a causa de la miserable situación en que se vieron envueltas amplias capas de la población de los países afectados por la primera guerra mundial. Aparte las instituciones de caridad nacionales, la Santa Sede desarrolló también, desde el comienzo de las hostilidades, una activa campaña para mitigar los horrores de la guerra, en favor principalmente de los prisioneros y en la población civil de las regiones ocupadas [32], y ayudó con su consejo y su asistencia a muchas personas a título individual. Promovió, además, la ayuda de los católicos de los países menos afectados por la guerra. Concretamente en los Es-

29. B.M. Faivre, en NCE 10 (1967) 230s.

30. Datos sobre la fundación en «Caritas Internationalis» 1970-72.

31. En el Katholikentag celebrado en Maguncia en 1871, y a instancias del gran comerciante de Limburgo Peter Cahensly (1838-1923), se fundó la Asociación de San Rafael para protección de los emigrantes católicos alemanes, asociación que más adelante se vio envuelta en la polémica en torno al americanismo (cf. MHI VIII, 234s). También formó parte del grupo de iniciadores de la Commission Internationale Catholique pour les Migrations, fundada en Ginebra en 1951.

32. Schmidlin III, 218-226; J. Kreyenpoth, *Die Auslandshilfe für das Deutsche Reich*, Stuttgart 1932, 56-59, 87s. Cf. también el cap. 2.

tados Unidos se consiguieron, por este medio, considerables limosnas, debido en buena parte a que la conciencia de solidaridad de los americanos de origen alemán con su patria era todavía muy fuerte y actuó como una eficaz motivación para las donaciones.

La tarea de prestar ayuda a países extranjeros durante y después de la primera guerra mundial habían convertido en urgente necesidad la cooperación internacional de las organizaciones de caridad. Es muy significativo el hecho de que el primer impulso hacia una coordinación permanente partiera de Alemania, donde Cáritas estaba organizada de una manera más eficaz y disciplinada que en ningún otro país. Ya en 1918 había aludido Werthmann al hecho de que se hacía indispensable la coordinación internacional [33].

En febrero de 1920, los delegados católicos al Congreso de la Unión Internationale des Secours aux Enfants, celebrado en Ginebra, volvieron a plantear este mismo tema [34]. Prosperó la idea de que era preciso fundar una Liga mundial de la caridad [35]. La Santa Sede aprobó el proyecto. Y así, previa invitación de la Comisión preparatoria de Cáritas internacional, se reunieron en Amsterdam, en julio de 1924, con ocasión del Congreso Eucarístico Mundial, 60 delegados de 22 países, para una conferencia de cuatro días de duración [36]. En ella se aprobó la iniciativa de la fundación de una Conferencia de Cáritas permanente, con sede en Lucerna, junto a la Central de Cáritas suiza [37]. Sus tareas básicas serían la cooperación de todas las organizaciones de caridad y la información mutua. No pudo lograrse, en cambio, la creación de un fondo de ayuda internacional. La segunda conferencia de Lucerna (1926) formuló los objetivos de la promoción y la creación de las bases para una cooperación y finalmente, la representación de Cáritas en las asociaciones benéficas internacionales [38]. La Conferencia decidió, además, fundar las secciones Juventus, Migratio, Infirmitas, Paupertas, Sobrietas y Literae. En 1928 se constituyó como organización permanente, con el nombre de Caritas Catholica, tal como había deseado Pío XI, para acentuar la motivación religiosa del trabajo desempañado por ella. Su primer presidente fue el director de la Cáritas de Estrasburgo, Paul Müller-Simonis. Le siguió, en 1938, el director da la Cáritas de Viena, Josef Tongelen.

La colaboración por encima de las fronteras nacionales no dejó de crear problemas a nivel intracatólico, como lo demostró el hecho que el congreso de Cáritas previsto para 1927 en Estrasburgo tuviera que suspenderse en el último minuto, debido a la tirantez de las relaciones franco-alemanas [39]. En los años siguientes, los delegados se reunieron repetidas veces en Suiza. Con todo, a partir de 1933 la cooperación internacional quedó considerablemente restringida bajo la presión del nacionalsocialismo y, desde 1937, totalmente interrumpida [40]. A pesar de estos retrocesos, la primera interconexión de las asociaciones nacionales de Cáritas contribuyó a afianzar firmemente el sentimiento de solidaridad. Fueron de incalculable valor, en particular, las repercusiones de los intercambios de experiencias. Cáritas católica propició, además, la creación de nuevas asociaciones de ámbito nacional.

Organización de Cáritas en el período entre guerras

Después de la primera guerra mundial se llevó a cabo, en numerosos países, una intensa labor de creación de centros de caridad. Llama la atención, en este aspecto, no sólo la mejor organización, sino también la multiplicación y diferenciación de las tareas. En 1930, las actividades de Cáritas en todos los países arrojaban las siguientes cifras [41]:

33. L. Werthmann, en «Caritas» 24 (1918-19) 1-6. Sobre los primeros pasos de la cooperación internacional: J. Hafenbradl, *Caritas Catholica. Internationale Caritasorganisation 1924 bis 1950*, tesina, Friburgo de Brisgovia 1968, aquí 17.
34. Para las actas: Hafenbradl, apéndice 1-4.
35. Así «Caritas» 26 (1920-21) 90.
36. K Joerger, en «Caritas» 29 (1924) 183-188.
37. La Conferencia fue fundada en 1920.
38 K Joerger, en «Caritas» 5 (1926) 317.
39. Hafenbradl 32-36
40. O.c. 45-48. Las fuentes para este período de tiempo son sumamente escasas.
41. H. Auer, en KH 17 (1930-31) 108-201, aquí 118.

Asistencias en régimen de internado

	N.º de Centros	N.º de camas	Personal dedicado
Asistencias sanitarias . . .	15 700	752 000	135 000
Asistencias educativas . . .	13 400	668 600	70 600
Total . .	29 100	1 420 600	205 600

En régimen de semiinternado

Número de centros	96 300
Media de asistencias diarias	2 390 000

Asistencias en régimen abierto

Número de centros	140 000

Personal dedicado a las obras de caridad

Religiosas	350 000
Religiosos	32 000
Otro personal con dedicación principal	120 000
Total	502 000
Católicos dedicados a obras de caridad sin percibir retribución	6 650 000

Estas actividades mostraban grandes diferencias de unos países a otros, que iban desde los centros especializados de los países industriales clásicos hasta las estructuras, relativamente débiles, de las Iglesias de impronta ibérica [42]. También en las tierras de

42. KH informa sobre las obras de caridad realizadas en Alemania. Para otros países ofrecen datos los directorios nacionales.

misión fué, durante esta época, muy marcado el modelo europeo, aunque aquí, al igual que en los viejos países cristianos, podía comprobarse la gran diversidad de los esfuerzos, entendidos, dentro de la jerarquía de las tareas, como misión indirecta [43]. Debemos a L. Berg una detallada exposición de todas estas actividades [44]. Aparte las cifras antes mencionadas, en los territorios dependientes de Propaganda había, en la misma fecha de 1930, los siguientes centros y personal al servicio de Cáritas:

Asia (7 millones de católicos):
165 médicos y 787 enfermeros, 293 hospitales con 18 109 camas, 1325 dispensarios con 11 773 021 consultas, 33 leproserías con 5722 enfermos, 1073 orfanatos con 66 995 niños, 253 hogares para ancianos, con 10 645 personas acogidas.

África (4,9 millones de católicos):
30 médicos y 281 enfermeros, 267 hospitales con 9470 camas, 1074 dispensarios con 11 662 898 consultas, 59 leproserías con 5548 enfermos, 617 orfanatos con 30 675 niños, 132 hogares para ancianos con 4664 personas acogidas.

América (2,9 millones de católicos)
4 médicos y 36 enfermeros, 53 hospitales con 1759 camas, 130 dispensarios con 147 104 consultas, 4 leproserías con 331 enfermos, 92 orfanatos con 3920 niños, 14 hogares para ancianos con 520 personas acogidas.

Australia, Oceanía, Nueva Zelanda (2,15 millones de católicos)
7 médicos y 51 enfermeros, 107 hospitales con 3668 camas, 278 dispensarios con 958 570 consultas, 12 leproserías con 1178 enfermos, 126 orfanatos con 9545 niños, 18 hogares para ancianos con 1601 personas acogidas.

43. Abundante material para las actividades caritativas en las regiones de misión en «Annales de la Propagation de la Foi», París - Lyón 1822ss; «Missions Catholiques», Lyón - París 1868-1964: «Die katholischen Missionen», Friburgo de Brisgovia 1873ss; ZMR, Münster 1911ss.

44. L. Berg, *Christliche Liebestätigkeit in den Missionsländer*, Friburgo de Brisgovia 1935, aquí 19ss. Berg se apoya en la *Guida delle Missioni cattoliche*, Roma 1934. Detallados informes sobre las obras de caridad en los países de misión (1929), que abarca también las regiones sometidas a Propaganda, en B. Arens, *État actuel des Missions Catholiques*, Lovaina 1932, 151-192.

Países de misión de Europa (0,9 millones de católicos)
5 médicos y 8 enfermeros, 51 hospitales con 3295 camas, 7 dispensarios con 43 285 consultas, 67 orfanatos con 1855 niños, 11 hogares para ancianos con 238 personas acogidas.

Cáritas en el Estado totalitario

A partir de 1933, Cáritas entró por primera vez en conflicto, en el III Reich Alemán, con un Estado totalitario. El enfrentamiento acarreó severas pérdidas a las asociaciones de Cáritas alemana. Con todo, su presidente, Benedikt Kreutz (1921-1949), hombre dotado de gran tacto y habilidad, consiguió conservar la mayor parte de su contenido y, lo que es más importante, su capacidad de acción [45]. Fueron, en cambio, suprimidas otras asociaciones de beneficencia de libre iniciativa (1933: Beneficencia obrera, Cáritas cristiana obrera) o simplemente anexionadas o asimiladas a la Beneficencia popular nacionalsocialista (NSV), fundada en 1933 (en 1933: Asociación paritaria de beneficencia y más tarde, y *de facto,* también la Cruz Roja alemana). El concordato garantizaba ciertamente la permanencia de los centros sociales de la Iglesia (artículo 31) y en esta cláusula se apoyaron expresamente los obispos. Con todo, a partir de 1934 hubo que abandonar, o bien entregar al NSV cerca de 1200 jardines de infancia. El mismo destino corrieron 300 estaciones de asistencia ambulante a enfermos, 156 misiones en estaciones de ferrocarril, 136 puntos de protección de la juventud femenina en busca de trabajo, 35 seminarios para la preparación de personal para los jardines de infancia y directoras de la juventud y 2 escuelas sociales para mujeres. Fue también suprimido en 1938 el Instituto para la Ciencia de la caridad de la Universidad de Friburgo. El Estado nacionalsocialista hizo cuanto estuvo en su mano por reducir las actividades de Cáritas a la asistencia a los minusválidos físicos o mentales. Tuvo también efectos muy nocivos la limitación puesta a las colectas de Cáritas, que habían tenido una importancia determinante para la financiación de los trabajos [46].

Experimentaron asimismo severas pérdidas las órdenes y congregaciones dedicadas a la caridad, que antes de la segunda guerra mundial disponían en Alemania de más de 70 000 personas [47]. A pesar de la inmensa necesidad de asistencia a los heridos, a partir de 1940 no se admitió ya el ingreso en asociaciones caritativas, aunque no se llegó a la prohibición formal. Desde aquella época, comenzó a retroceder fuertemente el número de religiosos en Alemania [48]. Acabada la guerra, se detuvo este proceso de deterioro, pero sólo por algunos años. Además, durante la época nacionalsocialista los religiosos se vieron precisados a abandonar numerosos centros públicos, siendo sustituidos por la nueva creación —de signo opuesto— de las enfermeras nacionalsocialistas. El presidente de Cáritas, Kreutz fundó, por su parte, en 1937, la Hermandad de Cáritas para las enfermeras no religiosas (en 1939 contaba ya con 5000 miembros). Finalmente, la guerra proporcionó pretexto para la incautación de 1871 centros (de un número total de 3971). De ellos, 1358 fueron totalmente destruidos o gravemente dañados en el curso de las acciones bélicas [49]. A pesar de todo, la Asociación de Cáritas alemana logró salvar del ataque nacionalsocialista campos esenciales y crear incluso nuevos centros de asistencia. De los 4000 jardines de infancia, casi un 70 por 100 siguió en manos de titulares eclesiásticos. También algunos hospitales pudieron mantener su actividad. La Asociación pudo, además, prestar eficaz ayuda a numerosos perseguidos por el régimen nazi [50]. Muy dificultosa fue, en cambio, y a veces incluso

45. R.A. Ihorst, *Zur Situation der katholischen Kirche und ihrer caritativen Tätigkeit in den ersten Jahren des Dritten Reiches,* tesina, Friburgo de Brisgovia 1971; K. Borgmann, *Der Deutsche Caritasverband im «Dritten Reich»,* en «75 Jahre DCV» (1972) 92-99.

46. Mientras que la DCV recogió y distribuyó, en la campaña de ayuda para el invierno de 1932-33, dinero y objetos por valor de 27 a 30 millones de marcos, en 1939 sólo se le asignaron, del total de enormes colectas hechas por la homónima Ayuda de invierno nacionalsocialista —a la que tuvo que afiliarse forzosamente— la cantidad de 131 000 marcos; F. Klein, *Christ und Kirche in der sozialen Welt,* Friburgo de Brisgovia 1956, 241.

47. Para la táctica nacionalsocialista: H.G. Hockerts, *Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936-37,* Maguncia 1971.

48. En 1935, 7500 novicias. Todavía en 1940 hubo cerca de 4000 personas que pudieron esquivar la prohibición. En 1950, 3600 novicias. A partir de entonces, se ha registrado un fuerte retroceso.

49. K. Borgmann, en «75 Jahre DCV» 97.

50. En 1934 fundó Kreutz el Caritas-Notwerk para ayudar a los millares de empleados y funcionarios despedidos. La Asociación de San Rafael, privada de sus bienes en 1941, prestó una eficaz ayuda a muchos perseguidos que deseaban emigrar. L.E. Reutter,

desesperada e inútil, la tentativa de salvar a los minusválidos amenazados con el asesinato.

Mientras que Cáritas se veía, por un lado, obligada a retroceder desde tan múltiples frentes, la difícil situación permitió nuevos planteamientos. Se cuentan aquí, entre otros, la activación de la Cáritas parroquial y las ayudas directas y personales, imposibles de encasillar en estadísticas [51]. En estos años se registró asimismo una intensificación de la reflexión sobre los fundamentos y la jerarquía de los campos de trabajo de la Iglesia en el ámbito social [52].

La ayuda en situaciones catastróficas desde la segunda guerra mundial

La angustiosa situación de millones de seres humanos al final de la guerra y los enormes desplazamientos de población (cerca de 30 millones de fugitivos en Europa) provocaron, al igual que ya en 1919, un movimiento de ayuda de amplitud mundial. Por otra parte, la discriminación contra el pueblo alemán y el hermético cierre de algunas fronteras estatales durante largos años crearon un marco de condiciones muy diferente del existente después de la primera guerra mundial. Con todo, los grandes centros de ayuda estaban ahora mejor organizados y tenían, por consiguiente, una mayor capacidad de acción [53]. La necesidad extrema impulsó, a su vez, al movimiento de Cáritas a esfuerzos también desacostumbrados. Así, Italia tuvo, en 1944, en la Pontifizia Opera di Assistenza, una organización de Cáritas de ámbito nacional. Le siguió, en 1946, Francia, con la fundación del Secours Catholique, por medio de la Conferencia de cardenales y arzobispos [54]. Como secretario general se nombró a Jean Rodhain, que había organizado, durante la guerra, la pastoral para los prisioneros y los obreros franceses obligados a trabajar en Alemania. La agrupación francesa se orientó según el modelo americano y alemán. Organizaciones similares surgieron en otros muchos países, al principio con la intención de remediar las necesidades del momento, pero que muy pronto se convirtieron en centrales permanentes [55]. Los centros de ayuda americanos superaron a los de cualquier otro país [56]. Los War Relief Services (WRS), fundados en 1943 por los obispos, se articularon dentro de la National Catholic Welfare Conference (NCWC) y agruparon las iniciativas individuales, hasta entonces dispersas. Sus esfuerzos se concentraron en la ayuda directa a los fugitivos, prisioneros y todas las restantes víctimas de la guerra. Las medidas de ayuda, puestas en práctica inicialmente en Europa, se extendieron rápidamente a casi todos los países devastados por la contienda Los WRS actuaban en 1945 en 62 Estados y mantenían además algunas misiones propias, aunque solicitando también la cooperación de las instituciones locales. Cuando se advirtió que aquella organización, nacida durante la guerra, seguía siendo necesaria también después, el episcopado la transformó, en 1955, en los Catholic Relief Services (CRS). Hasta 1963, envió ayuda material a los países de ultramar por un valor total de 1250 millones de dólares (alimentos, medicinas, vestidos). La ayuda prestada por los católicos para remediar la miserable situación de postguerra habría sido imposible sin las enormes aportaciones de los católicos norteamericanos (30 millones de fieles). Los medios financieros se obtenían exclusivamente a base de limosnas y donativos. A ello hay que añadir las grandes cantidades de excedentes alimenticios que el gobierno americano puso a su disposición.

Ya antes que la ayuda americana, llegó a Alemania la aportada por el Vaticano y por Suiza. Cuando, más tarde, se fueron mitigando en los países europeos las calamidades de la guerra, las instituciones de ayuda existentes concentraron sus esfuerzos en el remedio de catástrofes nunca hasta entonces conocidas en tales proporciones, así como en medidas en favor de otros países también devastados por la guerra, además del siempre presente problema de los fugitivos.

Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich. Die Betreuung von Auswanderern durch den St. Raphaels-Verein, Recklinghausen 1971. En 1939 se fundó en Berlín la Caritas Reichsstelle für nichtarische Katholiken (Oficina de Caridad del Reich para los católicos no arios).

51. Cf. J. Kessels, en JbCarWiss 1962, 18s, 23.

52. K. Borgmann, en JbCarWiss 1957, 108.

53. Cf. M. Vorgrimler, en JbCarWiss 1958, 86-101.

54. Ya en 1936 había intentado el episcopado una interconexión de todas las instituciones de caridad francesas; N. Bayon, *Le grand Q(uartier) G(énéral) de la Charité; le Secours Catholique*, París 1955.

55. Una síntesis en «75 Jahre DCV» 61ss.

56. E.E. Swanstrom, en NCE 3 (1967) 328s.

El trabajo de la Iglesia en el campo social experimentó en cambio considerables retrocesos en los países del área comunista. En todas las «democracias populares», con la única excepción de la República democrática alemana [57], quedaron nacionalizadas o fueron arrancadas del influjo de la Iglesia las obras de ayuda social y los centros asistenciales eclesiásticos (Polonia y Checoslovaquia en 1949 [58], China en 1950 [59]). Los religiosos y religiosas fueron en parte trasladados a los servicios del Estado, pero en todo caso tuvieron que renunciar a cualquier tipo de actividad pastoral. A ello hay que añadir que las varias oleadas de fugitivos procedentes de los países del área de dominio comunista siguieron haciendo necesarias las medidas de ayuda (1956: 200 000 fugitivos húngaros). Bastará aludir aquí, a título indicativo, al ejemplo de Hong-Kong. La afluencia de fugitivos chinos hizo que la población de la colonia británica pasara de 1,5 millones en 1946 a 4 millones en 1966. El número de católicos aumentó de 30 000 en 1946 a 233 000 en 1967: sus aportaciones en el campo social alcanzaron cotas realmente admirables [60].

Cáritas internacional

Después de la guerra, Cáritas católica registró un movimiento de reanimación impulsado por diversos factores [61], pero al mismo tiempo se fue perfilando la tendencia a disolver la central de Cáritas de Suiza y sustituirla por la creación de una Oficina independiente, cuya sede debería ponerse tal vez en la misma Suiza y cuyo

57. «Caritasarbeit. Jahresbericht» 70 (Berlín 1971) menciona las siguientes instituciones sociales católicas: 234 centros con 12 567 camas; 165 centros en régimen de semiinternado con 8190 plazas; 191 centros asistenciales; 550 instituciones sociales de ayuda de diferentes tipos; 39 centros de ampliación de estudios.

58. En 1948 había en China 254 orfanatos católicos y 196 hospitales, con 81 628 camas: HK 5 (1950) 201.

59. La Cáritas de Checoslovaquia, enteramente en poder del Estado y financiada con medios públicos, todavía contaba en 1955 con 115 centros y 9300 camas. Pero lo cierto es que lo único que tiene en común con las organizaciones eclesiásticas es el nombre: HK 10 (1955-56) 109.

60. Exposición detallada: *Caritas Hong Kong. Annual Report 1971-1972*. Según este informe, los responsables eclesiásticos se cuidaban de 4 hospitales, 4 hogares para muchachas, 2 centros de formación profesional, 7 jardines de infancia y 7 centros sociales.

61. Cf. W. Wiesen en StdZ 72 (1946) 42s; también, Hafenbradl, 53ss y apéndice 33-44.

cometido sería cultivar los contactos con las asociaciones de beneficencia no católicas. En 1947, y respondiendo a iniciativas francesas, se procedió a la fundación de un Auxilium Catholicum International, con sede en París, para las medidas de ayuda extraordinarias. El nuevo centro fue contemplado en Lucerna como una competencia indeseada. El director de Cáritas Suiza, G. Crivelli, que pretendía llevar adelante la Cáritas Católica fundada en 1924 y nunca disuelta, insistía, por su parte, en que antes de proceder a una conexión internacional era necesario crear y potenciar las asociaciones nacionales [62]. A instancias de la Santa Sede, se fundó, en 1950, una Conferencia internacional de Cáritas [63]. Con ocasión del año santo, el presidente de la Pontificia Commissione di Assistenza, Ferdinando Baldelli, invitó a las asociaciones nacionales, con el consentimiento del Secretariado de Estado pontificio, a una asamblea de estudios, que debería celebrarse en Roma del 12 al 15 de septiembre de 1950. Acudieron 60 delegaciones de 22 países, entre las que se encontraban los directores de 12 asociaciones nacionales [64]. Era deseo del Secretariado lograr una organización más sólida y sistematizada a nivel internacional. Se pretendía crear una central que sirviera para la coordinación, información y representación, pero los delegados manifestaron sus reservas sobre la futura independencia de las asociaciones nacionales. De todas formas, el último día de las reuniones se pusieron de acuerdo sobre la fundación de una Conferencia internacional de Cáritas, con sede en Roma, que debería llevar a cabo las tareas antes señaladas, pero respetando al mismo tiempo la peculiaridad y la independencia de las organizaciones miembros. Los estatutos, aprobados *ad experimentum* por la Santa Sede en 1951, preveían como órganos la Asamblea General, un Comité Ejecutivo, un Secretariado General y delegaciones en otras organizaciones internacionales [65]. Los episcopados nacionales, informados por el Se-

62. Así en la conferencia de Cáritas centroeuropea, celebrada en Lucerna en 1948. Actas: Hafenbradl, Apéndice 57-69.

63. Sobre este punto, el trabajo, todavía inédito, de G. Wopperer, *Caritas Internationalis, Entwicklung, Organisation und Tätigkeit*, ms. 1957; C. Bayer - K. Joerger, en *An der Aufgabe gewachsen* 194s.

64. Hafenbradl 70s. Los países no europeos sólo estaban representados por el presidente de NCCC/EE.UU.

65. Los estatutos han sufrido varias modificaciones (la última en 1972) y han sido publicados en edición aparte.

cretariado General, acabaron por dar su aprobación a la nueva fundación, incluido el obispado norteamericano, que al principio había manifestado algunas reservas. En la asamblea fundacional, celebrada los días 12 y 13 de septiembre de 1951, del número total de 12 delegaciones, sólo hubo dos representaciones no europeas, la de EE.UU. y la de Canadá. La Asamblea procedió al nombramiento de los cargos previstos en los Estatutos, procurando que quedaran repartidos al máximo posible entre las diversas naciones. En el Comité Ejecutivo figuraban EE.UU., Francia y Alemania, además de Italia, los Países Bajos, Canadá y España. Se encomendó a Suiza la delegación ante las Naciones Unidas. Para el cargo de presidente fue nombrado Baldelli (Italia) y para el de vicepresidente O'Grady (Estados Unidos). Se eligió como Secretario general al alemán Carlo Bayer, que había trabajado hasta entonces en la Pontificia Comissione de Assistenza. La Asamblea confirmó a Roma como sede de la Conferencia, pero manifestó el expreso deseo de que el Secretariado se instalara fuera de la Ciudad del Vaticano. Sus tareas más importantes serían ganarse la adhesión de otras asociaciones nacionales, entablar contacto con las Naciones Unidas y crear una agencia en Nueva York. El presupuesto para el primer ejercicio anual, repartido entre las asociaciones participantes según el número de representantes (así, EE.UU. corría con el 28 por 100, mientras que a Luxemburgo le correspondía un 2 por 100), ascendía a la modesta suma de 12 000 dólares.

A pesar de estas exiguas posibilidades, el Secretariado General desarrolló una viva actividad. Estableció conexión con las organizaciones nacionales de sus miembros y se articuló, al igual que la anterior Cáritas Internacional, en varios grupos especializados. Se concedió especial importancia a la información [66] y a la organización de un archivo. Las delegaciones de Nueva York y Ginebra sirvieron para establecer la cooperación con delegaciones internacionales y con los órganos de las Naciones Unidas. La organización, que en 1954 volvió a recuperar su primitivo nombre de Cáritas Internacional, consiguió desde fechas muy tempranas el *status* de miembro consultor en el Consejo económico y social

66. Desde 1955 se publica periódicamente un servicio de noticias e información «Intercaritas» en lengua alemana. Aunque con plazos más distanciados, aparece también en inglés, francés y castellano

(ECOSOC), en la Ayuda Internacional a la Infancia (UNICEF) y en la Organización para la Agricultura y la Alimentación (FAO) de las Naciones Unidas. Fueron notables también los éxitos logrados por Cáritas Internacional en la promoción del movimiento de la caridad en aquellos países que habían carecido hasta entonces de organizaciones de este tipo. Como resultado de un viaje, de información y captación llevado a cabo por Bayer en Iberoamérica, surgieron, en estas regiones, en 1955-56, numerosas uniones nacionales [67]. Así, mientras que en la primera Asamblea, del año 1950, sólo estuvieron representados 12 países, el número de miembros ascendía ya a 80 el año 1972. También se ampliaron, consiguientemente, las oficinas centrales [68]. Se consiguió, además, en 1954, la coordinación con la Société de Saint-Vincent-de-Paul (París) y con la Association Internationale des Charités de Saint-Vincent-de-Paul (París) y, en 1958, con la Confédération Internationale Catholique des Institutions Hospitalières de Nimega. Todas ellas participaron, como observadores permanentes, en las asambleas generales y en el comité ejecutivo. A las delegaciones ya existentes se añadió, en 1968, otra junto a la UNESCO en París. Aparte todo esto, Caritas Internationalis llevó a cabo una notable actividad de ayuda en situaciones catastróficas, por ejemplo con ocasión de grandes inundaciones (en 1953 las de los Países Bajos y Bélgica), terremotos y acontecimientos políticos (así, en 1954 ayuda a los fugitivos de Vietnam, en 1956 a los de Hungría, en 1970 ayudas a Biafra).

Nueva forma de las obras de caridad

Desde mediados del presente siglo se ha llegado a una concepción de la caridad absolutamente nueva y, debido a su desvinculación de la predicación, auténticamente revolucionaria, en virtud de la opinión, cada vez más enraizada en las conciencias, de que también la Iglesia debe aportar su colaboración al desarrollo del tercer mundo [69]. El trabajo de la Iglesia en el campo social había

67. La mejor visión panorámica en «Caritas Internationalis» 1970-1972.
68. Ibid.
69. Para las ideas básicas: J. Schmauch, en HPTh IV, 618-623.

estado siempre vinculado, en sus múltiples especializaciones, a la idea de la misión. Ya en 1962, Th. Chom había expresado con gran claridad el enraizamiento de la caridad en la evangelización: «Una misión que pasa por alto lo auténticamente religioso al anunciar el "evangelio social", no es una misión» [70]. La explosión demográfica y la difusión de la forma social industrial llevaron, sin embargo, el tercer mundo a una pauperización cuyas dimensiones sobrepasan ampliamente los problemas del cambio hacia la sociedad industrial del siglo XIX. Es cierto que los responsables de la actividad misionera habían hecho aportaciones verdaderamente impresionantes en el sector social, pero habían descuidado en cambio el progreso económico y técnico, es decir, encauzar la formación hacia el propio desarrollo [71]. En el fondo, nunca se plantearon el problema de la transformación de las estructuras coloniales básicas. Ya antes de que la mayoría de las colonias alcanzaran la independencia política, comenzó a imponerse una nueva conciencia de la responsabilidad y una nueva orientación del trabajo social en favor de los países del tercer mundo. No se pretendía suprimir la Cáritas clásica sino completarla mediante la «ayuda para ayudarse a sí mismo», es decir, la promoción del desarrollo propio. En cuanto a la motivación pueden identificarse la forma clásica y la nueva; pero la segunda no tiene por tarea la evangelización, ni siquiera se considera a sí misma como misión indirecta, como se consideraba la Cáritas tradicional. Junto a ella, siguen existiendo las organizaciones de caridad que prestan ayuda al desarrollo con un acento y un contenido decididamente pastoral.

Esta nueva forma de la actividad caritativa no ha logrado imponerse de la misma manera en todos los países [72]. La más poderosa de las organizaciones de ayuda católicas, la CRS, comenzó a poner en práctica sus propios programas de ayuda al desarrollo, pero situando el centro de gravedad, al igual que antes, en las ayudas directas. Donde más claramente se ha impuesto la nueva orientación ha sido en la república federal de Alemania.

A instancias del vicario general de Colonia, Josef Teusch, que

70. TH. OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker*, Friburgo de Brisgovia 1962, 639-658, aquí 657.
71. Cf. G. ERB, en HPTh IV, 624-645.
72. ERB, o.c. 629-639.

recogía iniciativas de distintos grupos y asociaciones católicas, el cardenal Josef Frings propuso a la Conferencia episcopal alemana, en 1958, la fundación de la acción Misereor contra el hambre y la enfermedad en el mundo [73]. Se creó un secretariado en Aquisgrán, expresando así su estrecha conexión con la rama alemana, asentada en esta misma ciudad, de la Obra pontificia para la difusión de la fe (Missio). De todas formas, Misereor no debía actuar como una empresa misionera sino como una entidad encauzada a la ayuda al desarrollo. La primera colecta, el domingo de ramos de 1959, con una suma de 33,4 millones de marcos, superó las más optimistas esperanzas y contribuyó a la consolidación de la nueva fundación. Las limosnas de los asistentes a los actos litúrgicos (en total, hasta 1973, 786,7 millones de marcos) han sido la más importante fuente de ingresos de las obras de caridad del episcopado. La selección de proyectos, para la que se contaba con el asesoramiento de un Consejo de especialistas, no se concentraba en ayudas directas para los síntomas de miseria, sino que intentaba eliminar las causas y fomentar las iniciativas privadas. La ayuda aportada por los católicos alemanes en situaciones catastróficas se encauza a través de la Asociación nacional de Cáritas. La «Comunidad de trabajo para la ayuda al desarrollo», fundada en 1959 por Misereor y otras agrupaciones católicas, tiene como objetivo la adquisición, preparación y envío de colaboradores para el desarrollo (hasta 1974, unos 1700).

Los obispos alemanes crearon además, en 1961, la acción Adveniat para apoyar las tareas pastorales de la Iglesia Iberoamericana [74]. Esta acción, que inicialmente había sido pensada en forma de colectas concretas para la formación de los sacerdotes, acabó por convertirse en una ayuda global para la estructuración y organización de la pastoral. Hasta 1972, la aportación de los católicos alemanes para esta finalidad alcanzó la suma de 621,1 millones de marcos (colectas de navidad). Esta clara distinción entre ayudas al desarrollo y ayudas a la pastoral, tal como es practicada en la república federal de Alemania, no ha encontrado general imitación, ya que las ayudas de otras naciones, algunas de ellas surgidas al mismo tiempo o poco después, añaden, a menudo, a

73. U. KOCH - FR. MERZ, en KH 26 (1969) 435-442.
74. H. LÜNING, en KH 26 (1969) 422-452.

las ayudas al desarrollo, otras tareas [75]. Así ocurre, por ejemplo, respecto de los «Días de ayuno de los católicos suizos». Desde su fundación (1962), sus recursos se distribuyen en tres partes, para ayudas al desarrollo, para las misiones extranjeras y para proyectos internos en la propia nación suiza. Es fácilmente comprensible, sobre todo en los países en que pervive la antigua tradición misionera, la tendencia a encauzar, directa o indirectamente, las ayudas al desarrollo a través de las misiones en países extranjeros. Por otra parte, la ejecución de numerosos proyectos depende de la subestructura misional y se pone en práctica, de hecho, a través de una cierta vinculación personal con el trabajo de los misioneros.

Desde fechas tempranas ha habido en varios países movimientos precursores de las posteriores organizaciones de ayuda (Inglaterra, movimiento Miss a Meal; Austria, desde 1958, Día del ayuno familiar). Pero la auténtica oleada fundacional no inició su impulso ascendente hasta el concilio Vaticano II, que enfrentó a los obispos y al catolicismo con problemas de alcance mundial. Ya durante la celebración del concilio se registraron fundaciones de ayudas episcopales en Bélgica (1961: Carême de Partage, más tarde Entraide et Fraternité, Broederlijk Delen), Países Bajos (1961: Bisschoppelijke Vastenaktie), Francia (1961: Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement), Inglaterra y Gales (1963: Catholic Fund for Overseas Development), Austria (1964: Koordinierungsstelle für internationale Entwicklungsförderung) y Australia (1964: Committee for Overseas Relief). Algunas de las fundaciones de nueva creación concentraron al principio sus esfuerzos en proyectos estrictamente delimitados, en los que tenían un importante papel las viejas vinculaciones coloniales (Bélgica en el Zaire, Francia en sus antiguas posesiones africanas). De todas formas, con el correr del tiempo se ha ido imponiendo una concepción global.

Las primeras tendencias hacia la cooperación entre las organizaciones de caridad nacionales afloraron ya antes del concilio. En 1960 un reducido grupo de expertos expuso este enfoque con ocasión del congreso eucarístico de Munich. Con todo, la iniciativa formal para la fundación no se registró hasta cuatro años más tarde, cuando el 5 de noviembre de 1964, durante el tercer período de sesiones del concilio, el cardenal Frings hizo una llamada a las conferencias episcopales de todos los países, para fundar centros de ayuda contra el hambre, la pobreza, la enfermedad y el analfabetismo. Frings impulsó además la interconexión a nivel internacional de las organizaciones ya existentes. Esta iniciativa despertó un eco muy positivo entre los padres conciliares. La propuesta de Frings fue seguida de otras declaraciones sobre el mismo problema y de la fundación preparatoria de una comunidad de trabajo, con el objetivo de crear un centro de información y coordinación (8 de mayo de 1965). Las conferencias episcopales representadas en la citada fundación preparatoria (Bélgica, república federal de Alemania, Francia, Países Bajos, Austria, Suiza y Estados Unidos) acordaron, el 18 de noviembre de 1965, con la aprobación de la Santa Sede, proceder a la fundación de una comunidad de trabajo permanente y de un secretariado, que inició sus actividades en Bruselas en 1966. Esta nueva fundación, llamada Coopération Internationale pour le Développement Socio-Économique (CIDSE), no afectaba en nada la peculiaridad y la autonomía nacional de sus miembros. Su órgano supremo es la Asamblea general, que se reúne cada tres años. En ella se toman las decisiones sobre los principios y las tareas de la CIDSE. Hay, además, una Comisión administrativa, que fija las actividades del Secretariado, y una Junta directiva. El secretario general es a la vez secretario de la Asamblea general, de la Comisión y de la Junta directiva y está al frente del secretariado. El primer presidente de la CIDSE fue el cardenal Frings. Sus sucesores fueron los cardenales Bernhard Alfrink (Utrecht) y Leo Josef Suenens (Bruselas), Hans Peter Merz (de la organización Misereor de Aquisgrán) y Meinrad Hengartner (Suiza). Desde 1967, ocupa el cargo de secretario general August Vanistendael.

El objetivo fundamental de la CIDSE fue, desde el primer momento, no la distribución de los recursos de sus miembros, ni la comunicación de instrucciones, sino la coordinación, la información y el asesoramiento. De ahí que en Bruselas se registraran, entre otras cosas, todos los proyectos y se organizara un amplio fichero de expertos. La CIDSE impulsó, además, la creación de

75. Síntesis en CIDSE, Bruselas 1974.

otras organizaciones de ayuda, que ya no se limitaban a los países industrializados, sino que hallaron acogida también en el tercer mundo. Y así, surgieron organizaciones de este tipo en Malawi (1968: Christian Service Committee of the Churches in Malawi) —que trabaja a nivel supraconfesional—, Canadá (1969: Canadian Catholic Organization for Development and Peace), Thailandia (1968: Catholic Council of Thailand for Development), Indonesia (1971: Lembaga Penelitian Dan Pembangunam Sosial), Rhodesia (1972: Commission on Social Service and Development) y finalmente en Irlanda (1973: Trocaire), en los países caribeños (1973: Christian Action for Development in the Caribben, ecuménico) y septentrionales (1969: Nordisk Katolsk Utvecklingshjaelp), y en España (1974: Secretariado de Cooperación al Desarrollo). Las obras de caridad australianas marcharon en otra dirección, colaborando estrechamente con Cáritas Internacional.

Los métodos de trabajo de las organizaciones de ayuda son diferentes según los casos y no se ha modificado en nada la peculiaridad de cada uno de ellos. Así, coexisten a menudo las ayudas al tercer mundo con medidas destinadas al país donante. Esto es, por supuesto, especialmente aplicable a las organizaciones de ayuda de los países en vías de desarrollo. Mientras que las grandes organizaciones, como por ejemplo Misereor, pueden acometer amplios programas y proyectos de gran alcance, las más pequeñas se limitan a programas parciales o a proyectos de menor envergadura.

La financiación de las acciones de ayuda se apoya básicamente en limosnas y donativos (colectas) de los fieles. Su diferente cuantía es, sin duda, uno de los índices de la vitalidad del catolicismo en los diversos países. Por otra parte, las estadísticas de la CIDSE sólo recogen aproximadamente una cuarta parte de la suma total de las ayudas aportadas por los católicos al desarrollo, ya que las prestaciones hechas por los miembros de las órdenes religiosas, y por grupos o personas concretas, no figuran en ninguna estadística. La cuantía de los donativos entregados en el marco de la CIDSE alcanzaba en 1973 (sin España, Irlanda y Estados Unidos), 50,1 millones de dólares [76]. Además, en los Países Bajos,

76. CIDSE, «News Bulletin» 4/74 hace los siguientes desgloses por países: República Federal de Alemania: 35 924 181 dólares; Canadá: 2 928 888; Austria: 2 479 333; Bélgica: 3 134 292; países nórdicos: 49 431; Francia: 1 339 358; Inglaterra y Gales: 664 437; Países Bajos: 2 347 499; Suiza: 2 049 941. Es muy significativo el dato de las limosnas per cápita de cada uno de los países, que da las siguientes cifras: república federal de Alemania: 1,32 dólares; Canadá: 0,34; Austria: 0,37; Gran Bretaña: 0,15; Bélgica: 0,35; Francia: 0,03; Países Bajos: 0,46; Suiza: 0,82 por cada católico. Las limosnas fueron destinadas, entre otros, a los siguientes sectores; educación (22,55 por 100), sanidad (18,48 por 100), agricultura (16,05 por 100).

república federal de Alemania, Suiza y Canadá, algunos de los proyectos de ayuda al desarrollo de las organizaciones eclesiales contaban con aportaciones financieras de sus respectivos estados [77]. Tras algunas dudas iniciales, pudo comprobarse que esta cooperación estatal no disminuía la independencia de la Iglesia, ya que las asignaciones se hacían exclusivamente con destino a aspectos concretos y específicos. Si se tienen en cuenta, por otra parte, las grandes sumas aportadas por el CRS, cuyas tareas consisten, en muy buena parte, en preparar el envío de los excedentes de alimentos entregados por el gobierno y que no pueden considerarse en sentido estricto ayudas al desarrollo [78], así como las donaciones de Adveniat que, al igual que Cáritas Internacional, es órgano consultivo de la CIDSE, el valor total de las ayudas aportadas por estas organizaciones hasta 1973 asciende a 248 342 155 dólares.

Las tareas de la pontificia comisión Justicia y Paz, fundada en 1966, se sitúan en el campo del estudio y de la promoción, no en el de la acción social directa. También el Consejo Cor unum, fundado en 1971 por Pablo VI, pretende impulsar una más intensa cooperación entre Cáritas, las organizaciones de ayuda al desarrollo y todos cuantos se dedican a tareas semejantes [79].

No han faltado recomendaciones de la jerarquía eclesiástica a los tradicionales cuidados dispensados a los pobres. Pero sólo el Vaticano II consiguió, sobre la base de las experiencias acumuladas a lo largo de un siglo, proporcionar una nueva visión, aprobando y recomendando en términos expresos las actividades socio-caritativas y las ayudas de la Iglesia al desarrollo puestas en práctica en los decenios precedentes. Cierto que no se dedicó a Cáritas o a las organizaciones de ayuda al desarrollo un documento con-

77. CEBEMO (Países Bajos): 7 531 997 dólares; Oficina central para la ayuda al desarrollo (república federal de Alemania): 22 183 599 dólares; CIDA (Canadá): 1 761 882 dólares.

78. En 1973, 138 947 516 dólares. En esta cifra se contienen los excedentes alimentarios entregados por el gobierno.

79. Así describió Pablo VI los objetivos de la organización, en carta al cardenal secretario de Estado, Villot, de fecha 15 de julio de 1971.

ciliar específico, pero existen manifestaciones sobre este tema en diversos contextos[80]. En ellas, se afirma que la caridad es una función básica de la Iglesia y de su acción. Y esto es válido no sólo respecto de la inclinación afectuosa hacia los que sufren, sino también respecto de la actividad organizada del amor, expresamente aprobada y recomendada por el concilio, incluso en su vertiente supraconfesional. Es también inequívoco el reconocimiento de las organizaciones de ayuda al desarrollo, respecto de las cuales se dan claras normas en el artículo 86 de la constitución pastoral. Su finalidad es el pleno desarrollo humano *(plena perfectio humana)*. Y aunque esta ayuda depende esencialmente de las naciones industrializadas, debe tender, ante todo y sobre todo, al pleno desarrollo de las capacidades y tradiciones del tercer mundo *(non solis opibus alienis, sed propriis plene explicandis necnon ingenio et traditione propria colendis)*. Se aceptaban así, para la totalidad de la Iglesia, los planteamientos inicialmente formulados y practicados por los países del Atlántico norte.

80. Detallada exposición en VÖLKL, *Dienende Kirche* 260-338; ver en concreto el decreto sobre el apostolado de los seglares, art. 8, y la constitución pastoral, art. 86; R. VÖLKL, *Diakonie und Caritas in den Dokumenten der deutschsprachigen Synoden*, Friburgo de Brisgovia 1977.

XV. EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO

Por Erwin Iserloh

Profesor de la Universidad de Münster

BIBLIOGRAFÍA: H.L. ALTHAUS (dir.), *Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Kirche*, Gotinga 1962; R. ROUSE - ST.CH. NEILL, *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517-1948*, 1-2, Gotinga 1957-1958; E. FEY - G. GASSMANN (dirs.), *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-1968*, Gotinga 1974; F. BIOT, *Von der Polemik zum Dialog*, Viena - Munich 1966; G.H. TAVARD, *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, Maguncia 1964; R. FRIELING, *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937*, Gotinga 1970; A. DEISSMANN (dir.), *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Amtlicher deutscher Bericht*, Berlín 1926; F. LÜPSEN (dir.), *Amsterdamer Dokumente*, Bethel 1948; id. (dir.), *Evanston - Dokumente*, Witten 1954; id. (dir.), *Neu Delhi - Dokumente*, Witten ²1962; N. GOODHALL (dir.), *Bericht aus Uppsala 1968* (informe oficial), Ginebra 1968; R. GROSCURTH (dir.), *Von Uppsala nach Nairobi - Ökumenische Bilanz 1968-1975 epd dokumentation 15*, Bielefeld - Francfort 1975; H. KRÜGER - W. MÜLLER-RÖMHELD (dirs.), *Bericht aus Nairobi. Offizieller Bericht der 5. Vollversammlung des ORK 1975*, Francfort 1976; A. BOYENS, *Kirchenkampf und Ökumene 19331939*, Munich 1969; id., *Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945*, Munich 1973; G. GLOEDE (dir.), *Ökumenische Profile, Brückenbauer der Einheit der Kirche*, 2 vols., Stuttgart 1961-1963; M. PRIBILLA, *Von der kirchlichen Einheit*, Friburgo de Brisgovia 1929; R. AUBERT, *Le Saint-Siège et l'Union des Églises*, Bruselas 1947; L. JAEGER, *Das Konzilsdekret «Über den Ökumenismus»*, Paderborn ²1968; P. BRATSIOTIS (dir.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, 1-2, 1959-1960; ST. HARKIANAKIS, *Über die gegenwärtige Situation der orthodoxen Kirche*, en «Kyrios» 6 (1966) 227-239; J. MEYENDORF, *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, Salzburgo 1963; S.V. STAVRIDIS, *Historia de los patriarcados ecuménicos* (en griego, 1967); N. EHRENSTRÖM - G. GASSMANN, *Confessions*

in Dialogue. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families 1959-1974, Ginebra ³1975; V. PFNÜR, *Kirche und Amt. Neuere Literatur zur ökumenischen Diskussion um die Amtsfrage*, Münster 1975, 22-32; G. GASSMANN - M. LIENHARD - H. MEYER - H. VON HERNTRICH (dirs.), *Um Amt und Herrenmahl. Dokumentation zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch*, Francfort ²1974.

LAS ETAPAS DE FORMACIÓN DEL CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS Y SU EVOLUCIÓN DESDE AMSTERDAM (1948) HASTA NAIROBI (1976)

Los inicios del movimiento ecuménico se remontan al siglo XIX. El primer impulso no procedió de la teología ni de los dirigentes de las iglesias, sino de grupos independientes de renovación religiosa, que a veces mantenían una actitud de deliberada y consciente oposición tanto frente a la teología ilustrada como frente a las iglesias establecidas. Se contaban entre ellos, en primer término, junto al movimiento de Oxford en el ámbito del anglicanismo, algunas asociaciones juveniles y el movimiento cristiano estudiantil. La Asociación cristiana de jóvenes, en sus ramas masculina y femenina, fundadas en Inglaterra, en 1844 y 1854 respectivamente, lograron afianzarse con rapidez en Europa y Norteamérica. Sus planteamientos supranacionales y supraconfesionales y sus claros acentos evangélicos y misioneros empujaban a estos grupos, desde su propia esencia, hacia el ecumenismo. En oposición a la teología liberal de la época, estaban convencidos de que la unidad de la Iglesia sólo podría asentarse sobre el suelo firme de una clara confesión. Esta idea quedó expresada en la fórmula base de la Asociación cristiana de jóvenes, reunida en París en 1885, que comenzaba con la frase: «Las asociaciones cristianas juveniles tienen por objeto unir entre sí a aquellos jóvenes que reconocen a Jesucristo como su Dios y Salvador según las Sagradas Escrituras.» Es innegable que esta fórmula anticipaba ya la posterior fórmula básica del Consejo mundial de las iglesias. En un primer momento, la Asociación cristiana de los jóvenes tuvo importancia por el papel desempeñado en la fundación de la Federación mundial de estudiantes cristianos, a la que se adhirieron, en 1895, en Vadstena (Suecia), los movimientos estudiantiles de muchos países

del área protestante. De esta Federación, o de la Asociación cristiana de jóvenes, salieron muchos de los dirigentes del movimiento ecuménico del siglo XX, entre ellos John R. Mott (1865-1955), Natham Söderblom (1866-1931) y Willem A. Visser 't Hooft (n. 1900).

Mott tuvo una participación esencial en la preparación y realización de la Conferencia mundial de las misiones de Edimburgo (1910), cuya finalidad era establecer una mutua colaboración entre las diversas sociedades misioneras. El objetivo se logró primero gracias a una Comisión de seguimiento (1910-20) y más tarde, y ya a nivel institucional, a través del Consejo internacional de las misiones, presidido, desde 1921 a 1942, por el propio John R. Mott. De la Conferencia mundial de Edimburgo surgió el impulso decisivo para el movimiento ecuménico. Si, según Jn 17,23, la credibilidad del mensaje evangélico depende de la unidad de los cristianos, nada más doloroso que el espectáculo de la escisión que se registra en las tierras de misiones, entre tantas sociedades misioneras trabajando por separado e incluso, a veces, combatiéndose entre sí.

En Edimburgo se dejaron de lado los problemas de la fe y la organización de las iglesias, porque no se esperaba conseguir unanimidad sobre estos puntos. De este modo, pudo lograrse la colaboración de la alta Iglesia anglicana. Los católicos y los ortodoxos no fueron invitados.

La excepcional experiencia del obispo norteamericano Charles Brent (1862-1929), misionero en Filipinas, en el sentido de que no era posible detenerse en el terreno de la simple colaboración práctica, sino que era necesario plantearse, precisamente para llegar a la unidad, el problema de las diferencias doctrinales dio impulso al movimiento Faith and Order (Fe y organización [de la Iglesia]). El año 1920 se celebró una nueva conferencia preparatoria en Ginebra, en la que no estuvieron representadas las iglesias protestantes de Francia y Alemania. Las de Suiza se negaron a participar oficialmente, porque en ellas no se daba el supuesto dogmático indispensable de que debía admitirse, como fundamento y base de partida, la fe en la divinidad de Cristo. Una comisión de seguimiento llevó adelante nuevos preparativos, hasta que, finalmente, pudo celebrarse, en Lausana, el 3 de agosto de 1927, la

primera Conferencia mundial para la fe y la organización de la Iglesia. Asistieron a ella 385 hombres y 9 mujeres, que representaban a 108 comunidades eclesiales. Los informes de los grupos de trabajo sobre los temas: unidad de la Iglesia, su mensaje, su esencia, su confesión de fe, su ministerio, sus sacramentos y sobre la unidad de la Cristiandad, no fueron aprobados *(adopted)*, sino sólo recibidos *(received)*, para su ulterior entrega a las iglesias. La experiencia de las grandes dificultades que se oponían a la unión provocaron un saludable realismo. Se llegó al acuerdo de no ocultar, sino de exponer con franqueza, los puntos en que existían desacuerdos. Los ortodoxos sobre todo pusieron especial empeño en dejar bien en claro su punto de vista. Se registró un movimiento de acercamiento entre los ortodoxos y los protestantes anglicanos, debido al hecho de que ambos grupos compartían una misma mentalidad, fuertemente marcada por la idea eclesiológico-sacramental. Por otra parte, era patente el recelo de los luteranos a todo lo institucional y, por tanto, también a una Iglesia concreta.

Partiendo del dato experimental de que «la doctrina separa - el servicio unifica», el Movimiento para el cristianismo práctico (Life and Work) intentó allanar el camino hacia el ecumenismo por otro medio, es decir, por el del trabajo concreto en pro de la paz y la colaboración social a nivel internacional.

En la Asamblea de la Alianza mundial para el trabajo de las Iglesias, celebrada en Aud Wassenaer, cerca de La Haya, en 1919, y en conexión con la actividad de esta asociación y con los esfuerzos de la Federación internacional de la reconciliación, el obispo Nathan Söderblom (1866-1931) de Upsala, promovió una Conferencia mundial sobre problemas de ética social. La intención que guiaba esta iniciativa era prescindir de las cuestiones dogmáticas, con la esperanza de que por este camino se podría avanzar más rápidamente que por el de Faith and Order.

La Conferencia mundial para el cristianismo práctico pudo reunirse en Estocolmo ya en agosto de 1925. Fue la primera conferencia netamente ecuménica. Asistieron a ella representantes de todas las grandes comunidades eclesiales, a excepción de la católica. Con todo, la significación de la conferencia estuvo, más que en su contenido y resultados, en el hecho mismo de que pudiera celebrarse. Las brillantes asambleas solemnes y las espléndidas celebraciones litúrgicas no podían, en todo caso, llamar a engaño sobre la realidad de las profundas divergencias. En tanto que algunos, y en particular los anglosajones, pensaban que podría traerse el reino de Dios a través de una configuración de las relaciones sociales acorde con el plan divino, otros, sobre todo los luteranos alemanes, se creían en el deber de insistir en la transcendencia del reino de Dios y en su carácter escatológico. La conferencia se prolongó a través de una comisión de seguimiento, compuesta por diversos grupos de trabajo. A partir de 1930, esta comisión desarrolló sus actividades en Ginebra, con la denominación de Consejo ecuménico para el cristianismo práctico.

Las relaciones del protestantismo alemán con el movimiento ecuménico quedaron notablemente perturbadas en el período entre las dos guerras mundiales. Si, a partir de 1918, «la colaboración ecuménica resultaba indeciblemente difícil» [1], a consecuencia de la tensión provocada por la tesis del Tratado de Versalles, según la cual correspondía a Alemania la responsabilidad exclusiva del desencadenamiento de la guerra, el año 1933 los grupos ecumenistas tuvieron que enfrentarse con la cuestión de su postura ante el Estado nacionalsocialista. El problema adquirió particular virulencia cuando dos grupos alemanes, la iglesia evangélica alemana y la iglesia confesora solicitaron su ingreso en el Consejo y ofrecieron su colaboración. El Consejo ecuménico para el cristianismo práctico decidió prestar su apoyo a la Iglesia confesora y aprobó una resolución en virtud de la cual la siguiente conferencia mundial, que debería celebrarse en 1934, analizaría el tema «Iglesia, Estado y pueblo». El nacimiento de Estados totalitarios presentaba, en efecto, ese antiguo tema bajo una forma nueva y apremiante. La comisión de seguimiento de Faith and Order se declaró, en cambio, favorable a la admisión de los representantes de la oficial iglesia evangélica alemana. La dificultad desapareció cuando el Estado nacionalsocialista prohibió a los dos grupos — como, por lo demás, a todas las restantes delegaciones alemanas — participar en las conferencias mundiales.

La propuesta hecha en julio de 1937, en Oxford, por la Conferencia mundial para el cristianismo práctico de fusionar ambos

1. A. DEISSMANN, *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz*, Berlín 1926, 749. M. PRIBILLA, *Um kirchliche Einheit*, Friburgo de Brisgovia 1929, 97-100.

movimientos en una sola entidad y formar un Consejo ecuménico fue aprobada también por la conferencia Faith and Order, celebrada en Edimburgo en agosto de 1937. Un comité elaboró en Utrecht, en 1938, los estatutos del Consejo. Con todo, el estallido de la guerra impidió la convocatoria de una asamblea general. Hubo que esperar hasta el año 1948 para constituir, en Amsterdam, el Consejo ecuménico de las iglesias; la organización Faith and Order continuaría sus actividades en calidad de comisión del Consejo y se centraría especialmente en los problemas doctrinales.

La primera asamblea del Consejo ecuménico se celebró en Amsterdam, del 22 de agosto al 4 de septiembre de 1948, y estuvo dedicada al tema «El desorden del mundo y el plan salvífico divino». La fórmula básica aceptada al principio decía: «El Consejo ecuménico de las Iglesias es una comunidad de iglesias que confiesa a nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador.» A tenor de sus estatutos, no podían ser miembros del Consejo los individuos o las asociaciones concretas, sino sólo las iglesias. Lo que se quería, en efecto, era una comunidad de iglesias independientes, no una «Superiglesia». El Consejo pretendía aportar su ayuda a los esfuerzos de las iglesias miembros en su búsqueda de la unidad y en las tareas que pudieran ser realizadas en común. «Está lejos de las intenciones del Consejo la pretensión de asumir ningún tipo de funciones que competen a las iglesias miembros, de controlarlas o de dictar leyes para ellas» [2].

En Amsterdam se dieron cita delegados de 47 países, en representación de 147 Iglesias. Los círculos protestantes fundamentalistas, por ejemplo los luteranos del sínodo norteamericano de Missouri, se negaron a participar, porque echaban de menos una clara y sólida línea dogmática. En consecuencia, pocos días antes de la reunión de la asamblea plenaria, formaron su propio Consejo internacional de las iglesias cristianas.

Los ortodoxos estaban básicamente representados por los delegados del patriarcado ecuménico de Constantinopla y de la iglesia griega. Una asamblea de los dirigentes de las iglesias autocéfalas del este, reunida bajo la presidencia del patriarca de Moscú, decidió no tomar parte en la Conferencia mundial. Tampoco la

2. *Verfassung des ORK vom 30.8.1948*, en *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan* V, Tubinga 1948, 168.

Iglesia católica estuvo representada; sólo algunos teólogos obtuvieron permiso de la Curia para asistir, a título privado.

La asamblea plenaria de Amsterdam acometió la tarea de redactar los estatutos del Consejo ecuménico y, frente a un mundo desgarrado y desangrado por la guerra, hacer luz sobre la misión del cristianismo en el mundo y para el mundo. En la primera sección, bajo la dirección del obispo Hanns Lilji, y la colaboración de Karl Barth, se insistió, a propósito del tema «La Iglesia en el plan salvífico de Dios», en la unidad de la Iglesia y en la interconexión entre esta unidad y la renovación de la vida interior eclesial. Pudo, con todo, advertirse claramente que existían profundas divergencias sobre la concepción de la unidad.

Fueron particularmente duros los enfrentamientos en las secciones políticas 3 («La Iglesia y la disolución del orden social») y 4 («La Iglesia y el desorden internacional»). En las discusiones desempeñó un papel determinante la lucha política e ideológica entre el este y el oeste. Así lo pusieron implacablemente de relieve los discursos del norteamericano John Foster Dulles (1888-1959) y del profesor de teología de Praga, Joseh L. Hromadka (1889-1969). Frente a la dura condena del comunismo ateo y materialista del primero, el segundo trazó una apasionada crítica del capitalismo occidental. La Conferencia se vio enfrentada con la difícil tarea de mantener en pie la comunidad cristiana por encima de todos los «telones de acero» y pronunciarse al mismo tiempo en favor tanto de la libertad humana como de la justicia social. Se insistió en que «no puede identificarse al cristianismo con un sistema determinado» y se previno frente a la tentación de equiparar a la Iglesia con un sistema totalitario. Para complementar estas ideas, en la Sección tercera se puso el acento en que la intención de salvaguardar la independencia de las iglesias frente a las normas y conflictos del mundo de ninguna manera debe interpretarse en el sentido de una neutralidad que quiere mantenerse alejada de los problemas del mundo.

Amsterdam fue sólo un comienzo. Sirvió para poner en claro la trascendencia teológica de la fórmula básica, estructurada en términos muy generales, de modo que más tarde pudiera ser ampliada y profundizada, así como para encontrar el adecuado método de trabajo del Consejo ecuménico. Aunque sus pretensiones

programáticas eran muy modestas, se esperaba que —precisamente por ello —y gracias al peso de las instituciones y de los contactos en el diálogo y en el trabajo, podrían crearse realidades ecuménicas que, con el correr del tiempo, permitirían abordar con mayor decisión el problema de la verdad. En la declaración «La Iglesia, las iglesias y el Consejo ecuménico», hecha por la comisión central de Toronto, en 1950, se insistía, una vez más, en que el «Consejo mundial de las iglesias no puede ser una "Superiglesia"... No es la "Iglesia universal". No es tampoco la *Una Sancta* de la que se habla en las confesiones de fe... Cada Iglesia conserva, en virtud de los estatutos, el derecho de ratificar o de rechazar las declaraciones y actuaciones del Consejo. (...) En el seno del Consejo ecuménico hay espacio suficiente para la eclesiología de cualquier iglesia que esté dispuesta a participar en el diálogo ecuménico. (...) De la afiliación no se sigue que cada iglesia deba considerar a las restantes iglesias miembros como Iglesia en el verdadero y pleno sentido de la palabra» [3].

Esta declaración estaba destinada a facilitar el ingreso de las iglesias ortodoxas en el Consejo ecuménico. En Amsterdam, en 1948, sólo se hicieron miembros del Consejo —aparte algunas pequeñas iglesias nacionales y la iglesia rusa en el exilio— el patriarcado ecuménico de Constantinopla y la Iglesia de Grecia. Poco tiempo después siguieron el ejemplo los patriarcados de Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Aprovechando las favorables circunstancias del cambio de la política exterior de Moscú a la muerte de Stalin (1879-1953), se registraron algunas tentativas, especialmente por parte de la Iglesia evangélica de Alemania, por entrar en contacto con Rusia. La comisión central del Consejo ecuménico celebró una reunión, en agosto de 1956, en Hungría. Al mismo tiempo, el patriarca Atenágoras I (1886-1972) de Constantinopla se esforzó por conseguir una colaboración de todas las iglesias ortodoxas, incluida la rusa. Estas tentativas desembocaron en las Conferencias panortodoxas celebradas en Rodas a partir de 1961, y en el ingreso de las Iglesias de Rusia, Bulgaria, Rumania y Polonia en el Consejo ecuménico, con ocasión de la tercera asamblea plenaria, celebrada en Nueva Delhi, el 19 de noviembre de

3. Citado según «Kirchliches Jahrbuch der EKD 1951», 78, Gütersloh 1952, 225-229.

1961, bajo el lema «Jesucristo, luz del mundo». La segunda asamblea plenaria se había celebrado en 1954, en Evanston (Michigán). En Nueva Delhi se integró en el Consejo, como sección independiente (Comisión para la misión y evangelización mundial) el Consejo internacional de las misiones.

Los ortodoxos promovieron la idea de dar a Faith and Order —hasta entonces sólo una ponencia dentro de la sección de estudios— el *status* de sección independiente, para conferir así un mayor peso específico al problema de la verdad. Sus iniciativas y preguntas facilitaron además la aceptación de una ampliación trinitaria de la fórmula cristológica básica, que desde entonces dijo: «El Consejo ecuménico de las iglesias es una comunidad de iglesias, que confiesan al Señor Jesucristo como Dios y Salvador según las Sagradas Escrituras y se esfuerzan por cumplir en común la vocación a que han sido llamadas, para gloria de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.» Sobre todo las iglesias jóvenes, cuya importancia se había querido resaltar eligiendo como sede de la celebración de la asamblea un lugar situado en el corazón del mundo asiático, presionaban para la pronta realización de la unidad visible de la Iglesia y para la implantación de la intercomunión. De estas tendencias dio cumplida información el detallado informe de la sección tercera, «Unidad», aprobado «en sus líneas generales» por la asamblea plenaria y recomendado a las iglesias para su ulterior estudio. Al acentuar la necesidad de la unidad *visible* se registraba un «progreso real en el camino hacia la superación de un cierto docetismo eclesiológico» (Edmund Schlink).

Mientras tanto, se había elevado ya a 198 el número de iglesias pertenecientes al Consejo ecuménico. En Nueva Delhi asistió, por vez primera, a una asamblea plenaria del Consejo ecuménico una delegación oficial católica, integrada por cinco representantes del Secretariado romano para la unidad de los cristianos y dos representantes del cardenal Gracias de Bombay. La «responsabilidad de las iglesias por el mundo», que venía siendo, desde Amsterdam (1948), tema siempre presente de las conferencias del Consejo ecuménico, ocupó un destacado primer plano a partir de 1966, año en que el cargo de secretario general pasó de W.A. Visser 't Hooft a Eugene Carson Blake. La Conferencia mundial para la Iglesia y la sociedad, celebrada en Ginebra (1966), fue la tercera, después

de las de Estocolmo (1925) y Oxford (1937), de las dedicadas específicamente a temas de ética social. En ella se pretendía dar «la respuesta cristiana a la revolución técnica y social de nuestro tiempo». Estuvo caracterizada por la preponderancia de los seglares y por una representación de las iglesias de África, Asia e Iberoamérica casi tan nutrida como la de las iglesias de Europa y Norteamérica. Se quiso que dirigieran la palabra a las iglesias los especialistas y los afectados y que las aconsejaran a la hora de dar su respuesta a los retos de los cambios revolucionarios.

Partiendo de la convicción de que la responsabilidad social de los cristianos no puede circunscribirse a las relaciones personales de cada cristiano concreto con su prójimo, un *slogan* muy repetido en la conferencia fue «amor a través de las estructuras». Fue también tema de apasionados debates la teología de la revolución. En el mensaje de la Conferencia se decía: «Como cristianos, debemos pronunciarnos a favor del cambio. [...] Hoy día, muchos de los que se consagran al servicio de Cristo y del prójimo adoptan una actitud más radical y más revolucionaria. No niegan en modo alguno el valor de la tradición y del orden social, pero buscan una nueva estrategia, con ayuda de la cual poder introducir modificaciones fundamentales en la sociedad sin pérdida de tiempo. [...] En el momento actual, es importante que reconozcamos el profundo enraizamiento de esta posición radical en la tradición cristiana y que le concedamos un lugar adecuado [...] en la vida de la Iglesia» [4].

La conferencia promovió la participación activa de la Iglesia cristiana en la lucha en pro de la igualdad racial. Se pidió, entre otras cosas, que el Consejo creara un secretariado para la eliminación del racismo. Esta orientación hacia el compromiso social y político definió también la temática de la cuarta asamblea plenaria, celebrada en Upsala, del 4 al 20 de julio de 1968, con el lema «Mira que hago un mundo nuevo» (Ap 21,5). La conferencia consideró como signos del tiempo «los espectaculares avances en nuevos campos científicos, la protesta estudiantil, la indignación por los asesinatos políticos y los enfrentamientos armados». Ante los informes, expuestos con pasión ante 704 delegados y numerosos

4. H. Krüger (dir.), *Ökumenische Bewegung 1965-1968*, anexo a la «Ök. Rundschau», n.º 12-13, Stuttgart 1970, 334.

invitados y periodistas, sobre «Naciones ricas y naciones pobres», «Racismo o comunidad mundial», «Cristianismo y derechos humanos», «Trabajo de la Iglesia en un mundo revolucionario», resultaba difícil establecer un equilibrio entre el «Evangelio de la conversión» y el «Evangelio de la responsabilidad social» [5]. Esta tensión, que se fue agudizando a partir de 1969 en virtud del desarrollo de un programa ecuménico para la lucha contra el racismo y una petición de ayuda económica dirigida a las iglesias miembros para apoyar a las organizaciones de liberación, el Consejo ecuménico de las iglesias se vio sometido a la desgarradora prueba de la polarización. Con todo, según la decisión de la Comisión central, reunida en Addis Abeba en 1971, el dinero no podría ser destinado a fines bélicos. Se solicitó, además, que se hiciera un estudio sobre los métodos, tanto pacíficos como violentos, para la introducción del cambio social.

En el año 1972, con la elección de Philip Potter, metodista de Jamaica, ocupaba por vez primera el cargo de secretario general del Consejo ecuménico de las iglesias un cristiano del tercer mundo. En la conferencia de la comisión para la «Misión y evangelización del mundo», del Consejo ecuménico, celebrada en Bangkok del 29 de diciembre de 1972 al 8 de enero de 1973, y dedicada al tema «Salvación del mundo — hoy», las delegaciones de África, Asia y de los negros de Norteamérica constituyeron ya la mayoría. Al concepto de salvación se le dio un fuerte matiz de «liberación», el trabajo por la salvación se contempla como lucha contra la explotación, la opresión política y la alienación. El distanciamiento respecto de las iglesias occidentales, por su «pertenencia a las estructuras de poder colonialistas», llegó incluso a la petición de una moratoria: al menos durante algún tiempo, las iglesias occidentales deberían renunciar a enviar personal y dinero.

La proximidad geográfica con las grandes religiones asiáticas sugirió el proyecto de convertir en tema de una sección independiente el diálogo con ellas. Este planteamiento hizo inevitable el análisis del problema del derecho de las misiones, lo que, en el marco de la petición de contextualización del mensaje cristiano o

5. Mensaje de la cuarta asamblea plenaria, tomado de *Ökumenische Bewegung 1965-1968* (cf. nota 4), 446s.

de incardinación del cristianismo en las culturas del tercer mundo, agudizó el peligro de cierto sincretismo.

A juzgar por los trabajos preparatorios, también la quinta asamblea plenaria, celebrada en Nairobi (Kenia), del 23 de noviembre al 10 de diciembre de 1975, bajo el lema «Cristo nos libera y nos une», pondría el acento en los problemas intramundanos, tales como el racismo, el sexismo y la formación. Pero la gran mayoría de los 757 delegados de las 271 Iglesias afiliadas al Consejo —añadiendo los observadores, consejeros y periodistas, el número total de participantes se elevaba a 2300— estimó preferible dedicarse a los temas teológicos de las secciones 1 («Fe en Jesucristo») y 2 («La unidad de la Iglesia»). La firme actitud, sobre todo de los delegados de la ortodoxia, hizo fracasar toda tentación de desviación hacia lo horizontal. La Conferencia entendió a la Iglesia como una agrupación conciliar de comunidades que profesan la misma fe, celebran el mismo bautismo y la misma santa cena y reconocen los ministerios espirituales de las otras comunidades. Se vio claramente que el Consejo ecuménico de las iglesias no era ya esa asociación conciliar, pero que su misión consistía en prepararla. Se concedió amplio espacio a la celebración litúrgica, al estudio bíblico y a la espiritualidad. Nairobi se convirtió, pues, en un «acontecimiento espiritual». Se procuró también redescubrir los puntos positivos de contacto entre la proclamación de Cristo y la responsabilidad social, en el contexto de una «espiritualidad para la lucha» *(spirituality for combat)* o, por mejor decir, una «espiritualidad para el compromiso». Se intentó incluir el anti-racismo en un programa de mayor alcance para la realización de los derechos humanos. En este punto, se hacía inevitable analizar también la situación en la Unión Soviética. La negación de la libertad de religión en este país desencadenó los más duros debates. Como había ocurrido ya en otras ocasiones, también en Nairobi se impuso, en esta cuestión, la tendencia a la integración y al compromiso. Pero, con el paso de una «ecumene del conflicto» a una «ecumene de la agrupación», el Consejo ecuménico no podrá llevar a buen término su tarea, mientras se trate de una «ecumene sin verdad» (Lortz).

La Iglesia católica en el movimiento ecuménico

Con la participación de la delegación católica en la asamblea plenaria de Nueva Delhi se superaban las profundas reservas de la Curia romana frente a las asambleas ecuménicas. La Iglesia católica, convencida de que ella y sólo ella era, en el pleno sentido de la palabra, la representación visible de la Iglesia una, santa, católica y apostólica fundada por Jesucristo, temía que esta pretensión suya podría verse relativizada si se sentaba en plan de igualdad, al lado de las restantes comunidades eclesiales, en torno a una misma mesa de conferencias.

A la invitación que los arzobispos luteranos escandinavos cursaron al papa Benedicto XV, para que enviara delegados a una conferencia *(concilium)* ecuménica que se celebraría en Upsala el 8 de septiembre de 1918, respondió el cardenal secretario de Estado, Gasparri, asegurando que el papa acogía de buen grado todo cuanto se hacía en favor de la paz y de la fraternidad cristiana, porque de este modo «se allanaba el camino hacia lo que el evangelio expresaba con las palabras: "que haya un solo rebaño y un solo pastor"»[6]. Pero para nada se tocaba el tema de una representación del papa en la proyectada conferencia. Bien al contrario, un decreto del Santo Oficio de 4 de julio de 1919 prohibía toda participación en congresos para la promoción de la unidad sin permiso expreso de la Santa Sede. Ya en mayo de aquel año, Benedicto XV había dado la siguiente respuesta a la delegación que le transmitía la invitación para la conferencia Faith and Order: «De todos son bien conocidas la doctrina y el proceder de la Iglesia católica respecto de la unidad de la Iglesia visible de Cristo y por eso no puede participar en un congreso como el que se le proponía. Con todo, Su Santidad no desea en modo alguno ni en ninguna circunstancia desaprobar el congreso en cuestión para todos cuantos no están unidos a la cátedra de Pedro»[7].

El vivo interés de Pío XI por los movimientos de unidad se centraba especialmente en las iglesias ortodoxas. Como científico,

6. Carta de 19-6-1918; texto en M. Pribilla, *Um kirchliche Einheit* 319.

7. R Rouse - St.Ch. Neill, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948* II, Gotinga 1958, 16.

concedía importancia sobre todo al apostolado del espíritu. En consecuencia, fundó en Roma, en 1922, el Instituto Oriental y promovió además el estudio intenso de la teología y de la liturgia de las iglesias orientales. Estimó que esta tarea era particularmente adecuada para los benedictinos. Además de la abadía de Niederaltaich, junto al Danubio, acogió esta invitación pontificia el priorato de Amay-sur-Meuse, fundado en 1925 con esta finalidad específica y trasladado en 1939 a Chevetogne (Bélgica). En él se celebraba la liturgia según el rito oriental, se estudiaba la teología y se cultivaba la espiritualidad del Oriente. Los monjes editaban además la revista «Irénikon». En la perspectiva del papa, «para la reunificación es necesario, ante todo, un conocimiento y un amor mutuos... Los fragmentos desprendidos de un mineral aurífero son también auríferos...» [8].

Todo esto habría podido aplicarse igualmente a las relaciones con el protestantismo. De ahí que, en un discurso, en el consistorio del 24 de marzo de 1924, promoviera Pío XII los esfuerzos ecuménicos respecto de todos los cristianos separados. «Todos los católicos estamos obligados a sentir agradecimiento hacia aquellas personas que, por inspiración de la gracia divina, se esfuerzan por facilitar el acceso a la verdadera fe a sus hermanos separados, sean quienes fueren, disipando prejuicios, poniéndoles ante los ojos la auténtica doctrina católica y, sobre todo, permitiendo ver en sí mismos la señal de los discípulos de Cristo, que es el amor» [9]. Sin embargo, en el terreno de los hechos el pontífice mantuvo una actitud más bien reservada frente al ecumenismo protestante: para él, historiador y científico, todo aquel esfuerzo se quedaba demasiado en la superficie, es decir. pasaba por alto el estudio a fondo de las fuentes y en particular de los padres de la Iglesia; como hombre de Iglesia veía surgir aquí el peligro del relativismo y del indiferentismo. Para algunos católicos, y para numerosos protestantes, especialmente para los participantes en las conferencias de Estocolmo y de Lausana, constituyó un amargo desengaño la ausencia de la Iglesia católica. El arzobispo Söderblom, y con él algunos otros, llegaron incluso a sacar de aquí la conclusión de que con su actitud Roma había exhibido ante todo el mundo su espíritu sectario y se había colocado, por su propia voluntad, fuera del conjunto de la cristiandad.

8 G H. Tavard, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, Maguncia 1948, 120.
9. AAS 16 (1924) 123s.

Una vez ya concluida la Conferencia de Lausana, Pío XI, en la encíclica *Mortalium animos*, de 6 de enero de 1928, trazó una dura crítica del movimiento ecuménico, tal como se había venido desarrollando hasta entonces: «¿Podemos consentir... que la verdad, y precisamente la verdad revelada por Dios, se convierta en objeto de negociaciones?» [10]. Desde el punto de vista del pontífice, la Iglesia católica sólo podía tomar parte en el movimiento ecuménico en la medida en que éste significara una vuelta a las fuentes de la fe, es decir, al Evangelio y a la tradición.

A pesar de esta negativa oficial, algunos observadores católicos, entre ellos los alemanes Max Joseph Metzger (1887-1944) y Hermann Hoffmann (1878-1973) asistieron, a título privado y con aprobación episcopal o pontificia, a la «Conferencia mundial para el cristianismo práctico», celebrada en Estocolmo, en 1925, y a la de Faith and Order de Lausana, en 1927.

Puede decirse que, en algún sentido, la situación de Alemania ofrecía un clima más favorable para el encuentro interconfesional: aquí el número de denominaciones no era de hecho tan elevado como por ejemplo en Estados Unidos; además, las grandes iglesias territoriales contaban con interlocutores cuyas posiciones estaban más definidas desde el punto de vista confesional. En las universidades coexistían las facultades teológicas católicas y las evangélicas que, con la ayuda del método crítico histórico, habían logrado eliminar ciertos prejuicios y trazar fundamentos comunes. Sobre todo a partir de la publicación de la obra *Reformation in Deutschland* (1939), de Joseph Lortz (1887-1975), se pudo exponer con mucha mayor objetividad y con una mayor comprensión de sus motivaciones religiosas, la historia de la reforma y la vida y obra de Martín Lutero; se pudo asimismo reconocer, con ánimo imparcial, la parte de culpa de los católicos en la escisión de las iglesias. También contribuyó esencialmente al acercamiento de las confesiones la común amenaza que para todas ellas y para la cristiandad en su conjunto encerraba el nacionalsocialismo. Aquí, el problema se planteaba ya en términos de salvar la esencia misma cristiana, por encima de todas las diferencias. Promovió también

10. *Ökumenische Dokumente*, public. por H.L. Althaus, Gotinga 1962, 168s.

la coexistencia de las confesiones el hecho de que el protestantismo, en cuanto «iglesia confesora», convirtiera en centro de sus reflexiones su ser Iglesia.

Entre los pioneros del ecumenismo católico figuran los alemanes Arnold Rademacher (1873-1939), Max Pribilla (1874-1956), Robert Grosche (1888-1967), el fundador de la revista «Catholica» (1932) Matthias Laros (1882-1962), Joseph Lortz, Karl Adam (1876-1966) y Max Joseph Metzger. Este último fundó, en 1938, la hermandad Una Sancta, con el objetivo de allanar los caminos hacia la unidad mediante la oración y el encuentro fraternal. En los años 1939-1940, y por iniciativa de Metzger, se celebraron grandes reuniones en Meitinger, junto a Augsburgo. Acusado por las autoridades nazis de ser un apóstol de la paz, calumniado y varias veces encarcelado, Metzger fue ajusticiado el 17 de abril de 1944.

En Francia, fueron promotores de las ideas ecuménicas Paul Couturier (1881-1953), que difundió y profundizó espiritualmente la octava mundial de la oración para la unidad de los cristianos (del 18 al 25 de enero) puesta en marcha por los anglicanos, y M. Yves Congar, O.P. (nac. 1904). La oración se centraba en la petición de «la unidad de todos los cristianos, tal como Cristo la quiere».

Después de la segunda guerra mundial, surgieron en numerosos lugares círculos Una Sancta de seglares y teólogos, como centros de fructíferos encuentros entre católicos y protestantes en oración y diálogo. Su espontaneidad fue disminuyendo, lógicamente, a medida que se iba percibiendo con creciente claridad cuán largo y dificultoso es el camino hacia la unidad. Pareció un retroceso el monitum *Cum compertum*, promulgado por el Santo Oficio romano el 5 de junio de 1948, es decir, antes de la celebración de la primera asamblea plenaria del Consejo ecuménico, en Amsterdam. En este documento se insistía, aludiendo a las disposiciones del derecho canónico (c. 1325, § 3, CIC), en que la participación en diálogos sobre la fe con los no católicos sólo está autorizada previo permiso de la Santa Sede. Más conciliadoras eran las normas concretas que, para dar cumplimiento al decreto, se establecían en la instrucción *De motione oecumenica*, de 20 de diciembre de 1949. En ellas se pedía a los obispos no sólo que prestaran atención a los esfuerzos en favor de la unidad, sino que los

promovieran y dirigieran. Las reuniones y conversaciones con los no católicos se valoraban como una excelente oportunidad para darles a conocer la doctrina católica. Se delegaba en los obispos, por tres años, la facultad para conceder el permiso exigido por la Santa Sede para poder participar en los diálogos ecuménicos. «La gran importancia de la reunificación de todos los cristianos en la única fe verdadera y en la única verdadera Iglesia — acentuaba en su parte final la instrucción — deben convertirse cada vez más en una de las tareas predilectas de la pastoral total y en una de las principales peticiones de la oración constante que todos los creyentes dirigen a Dios» [11].

Se registró un fuerte impulso en el diálogo entre los teólogos. Por iniciativa del arzobispo de Paderborn, Lorenz Jaeger (1892-1975) y del obispo luterano de Oldenburgo, Wilhelm Stählin (1883-1975), a partir de 1946 se vienen reuniendo anualmente, en Alemania, teólogos de las dos confesiones para el estudio de las enseñanzas de la fe que las unen y las separan. Con la decisiva participación del profesor de teología holandés Jan Willebrands (nac. 1909), se constituyó en 1952 la «Conferencia internacional para los problemas ecuménicos», cuyos trabajos desembocaron en el «Secretariado para la promoción de la unidad cristiana», instituido en 1960 por Juan XXIII y dirigido por el cardenal Augustin Bea (1891-1968). En 1962 se le concedió el *status* oficial de una Comisión conciliar y, en esta calidad, pudo participar decisivamente en la preparación del decreto sobre el ecumenismo del concilio Vaticano II (cf. cap. IV).

El concilio estaba llamado a introducir una nueva época en la historia del movimiento ecuménico dentro de la Iglesia católica. Los padres conciliares reconocieron en el ecumenismo un movimiento causado por el Espíritu, y una tarea que incumbre a toda la Iglesia, tanto a los fieles como a los pastores (art. 5). Debe ser impulsado por el espíritu de penitencia y de renovación interior. La Iglesia católica reconoce su parte de culpabilidad en la escisión y es consciente de que no siempre ha sabido proclamar acertadamente el depósito de la fe, por lo que a los hombres les resultó difícil encontrar la verdad. Se siente llamada a la «reforma permanente» (art. 6). Y si bien es cierto que «solamente por me-

11. AAS 42 (1950) 146s.

dio de la Iglesia católica de Cristo, que es auxilio general de la salvación, puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos» (art. 3), no lo es menos que «además de los elementos o bienes que, en su conjunto, constituyen y vivifican a la Iglesia, algunos, o mejor, muchísimos y muy importantes, pueden encontrarse fuera del recinto visible de la Iglesia católica» (art. 3). El Espíritu Santo se sirve de las iglesias y de las comunidades separadas como de «medios de salvación». A los católicos se les pide que «reconozcan con gozo y aprecien en su valor los tesoros verdaderamente cristianos que, procedentes del patrimonio común, se encuentran en nuestros hermanos separados» (art. 4).

Por otra parte, y aun teniendo muy en cuenta los elementos comunes, no deben pasarse por alto las diferencias. «Nada hay tan ajeno al espíritu ecuménico como el falso irenismo.» Existen diferencias doctrinales sobre todo en los temas de la naturaleza de la Iglesia, de su autoridad y de su ministerio. Debido a la ausencia del sacramento de la consagración sacerdotal, los protestantes «no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico»... «Por consiguiente, la doctrina sobre la cena del Señor, sobre los demás sacramentos, sobre el culto y los ministerios de la Iglesia debe ser objeto de diálogo» (art. 22).

Este diálogo se lleva a cabo en el campo de tensión de lo que une y lo que separa. Pero no es lícito quedarse en el simple diálogo. El concilio promueve también la oración en común. En ella, debe solicitarse la gracia de la unidad y testificarse la comunión que existe por encima de todas las divisones. Los hermanos separados deben colaborar también en el servicio al mundo. Este trabajo práctico es posible incluso aunque existan diferencias de opinión en torno a los principios de la moral y de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad. Aunque hubo algunas críticas — en definitiva, se argüía, la Iglesia católica se sigue considerando a sí misma como el centro, del que las demás Iglesias están más o menos próximas o distantes, a modo de círculos concéntricos — el decreto tuvo una general aceptación: «abría nuevas puertas para los contactos ecuménicos» [12].

12. W.A. Visser't Hooft, *Die allgemeine ökumenische Entwicklung seit 1948*, en *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-1968*, publicado por H.E. Frey, Gotinga 1974, 32.

Concretando el decreto del concilio, el Secretariado romano para la unidad estableció, en las directrices ecuménicas, publicadas en 1967 y 1970, las líneas básicas para la colaboración práctica y el diálogo con las iglesias no católicas. Dado que el ecumenismo no es asunto exclusivo de los dirigentes de la Iglesia, sino de todos los cristianos, debe procurarse promover la *ecumene in situ*, es decir, reunir a los cristianos, a nivel de las parroquias y comunidades, para el diálogo, la oración y el común servicio al mundo. A estos mismos objetivos quería servir el documento sobre «La colaboración ecuménica a nivel regional, nacional y local», de 7 de julio de 1975. La asociación de diócesis de la república federal de Alemania se unió, en 1973, a la Comunidad de trabajo de las iglesias cristianas de Alemania, fundada en 1948 y animada por un espíritu similar al de los Consejos de cristianos de otros países. Las diócesis católicas se afiliaron también a los grupos de trabajo que se fueron formando dentro del territorio de la República federal.

De todas formas, la afiliación de la Iglesia católica al Consejo ecuménico de las iglesias sigue tropezando con algunas dificultades. Sobre la base de los estatutos vigentes, el peso de los miembros de la Iglesia católica sería demasiado grande. Es cierto que ya se ha formado un grupo de trabajo común, compuesto por 8 representantes del Consejo ecuménico y 6 de la Iglesia católica, que inició sus tareas en Bossey, junto a Ginebra, en junio de 1965. Entran en el ámbito de sus conversaciones todos los temas respecto de los cuales es competente el Consejo. En primera línea, se quieren analizar las posibilidades de diálogo y cooperación y eliminar las fuentes de tensión. La «Comunidad ecuménica de trabajo para la justicia, la paz y el desarrollo» (Sodepax), instituida, a título experimental, en 1968, por la Comisión pontificia para la ayuda al desarrollo Justicia y Paz y el Consejo ecuménico de las iglesias, quiere prestar apoyo a los hombres de todas las razas, pueblos y religiones en la lucha contra el hambre y la guerra. A partir de la cuarta asamblea plenaria del Consejo ecuménico de Upsala (1968), ocho teólogos católicos son miembros de pleno derecho de la Comisión Faith and Order, compuesta por un total de 150 personas.

Son varias las agrupaciones que, a nivel nacional e interna-

cional, siguen llevando adelante el diálogo doctrinal. Salvo el diálogo a tres bandas desarrollado en 1971 entre la Iglesia católica, la luterana y la Federación reformada mundial, sobre la «teología del matrimonio y el problema de los matrimonios mixtos», estos diálogos han sido siempre bilaterales, es decir, por un lado la Iglesia católica y, por el otro, una de las restantes Iglesias, en ámbitos internacionales, regionales y nacionales. Los diálogos de contacto con la Federación luterana mundial desembocaron en la formación de la comisión de estudios El Evangelio y la Iglesia. Entre 1967 y 1975 ha celebrado 5 sesiones. Los resultados de trabajo fueron recopilados en 1971 en los llamados «papeles de Malta» [13]. No pudo lograrse un pleno acuerdo en los temas del ministerio y la intercomunicación. El diálogo fue reanudado por la Comisión conjunto luterano-católica, nuevamente constituida en 1975. Está en preparación un documento sobre la cena del Señor.

«La Eucaristía» (1967) y «Eucaristía y ministerio» (1970) han sido también los temas centrales del diálogo desarrollados desde 1965 en Estados Unidos entre católicos y luteranos [14]. Se advirtió, en efecto, con absoluta claridad, que el camino hacia la intercomunión debía pasar necesariamente por una coincidencia de opiniones en la interpretación de la eucaristía y por el recíproco reconocimiento de los ministerios eclesiásticos. Sobre la base de las conversaciones mantenidas, los participantes en el diálogo creían poder instar a sus respectivas Iglesias a reconocer la validez de los ministerios de las otras confesiones y la presencia real de Jesucristo en sus celebraciones eucarísticas [15]. A continuación, la comisión de los Estados Unidos se planteó el problema del primado del papa [16]. Se comprendía bien la lógica interna de este nuevo paso: «Nuestras anteriores discusiones se habían centrado en el servicio del ministerio a las comunidades locales. Ahora

13. *Evangelium - Welt - Kirche, Schlussbericht und Referate der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission «Das Evangelium und die Kirche» 1967-1971. Auf Veranlassung des lutherischen Weltbundes und des Sekretariats für die Einheit der Christen*, public. por HARDING MEYER, Francfort 1975. Cf. H. MEYER, *Luthertum und Katholizismus im Gespräch*, Francfort 1973.

14. G. GASSMANN - M. LIENHARD - H. MEYER - H.-V. HERNTRICH (dir.), *Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. Ök. Dokumentation* I, Francfort 1974, 55-102.

15. Ibid. 88 y 99s.

16. Pueden verse el informe y los papeles de trabajo en H. STIRNIMANN - L. VISCHER, entre otros, *Papsttum und Petrusdienst*, «Ök. Perspektiven» 7, Francfort 1975.

queremos concentrarnos en la función unificadora y ordenadora de este ministerio respecto de la Iglesia universal, esto es en el problema de cómo una forma concreta de este ministerio — el papado — ha servido en el pasado a la causa de la unidad de la Iglesia universal y cómo puede servirla en el futuro» [17]. Se consiguió cierto entendimiento sobre la necesidad de un ministerio especial, que abarcara a la Iglesia en su conjunto. Los temas de la estructura y el ejercicio de este ministerio deberían ser, con todo, objeto de más detalladas discusiones. De estas conversaciones, todavía en curso, surgió en 1974 el informe titulado «Ministerio e Iglesia universal», en el que se analizaba el problema del primado, pero sin abordar aún el de la infalibilidad.

La Comisión Anglicana-Católico-Romana, constituida en 1970 por el papa y el arzobispo de Canterbury, expresó, en 1971, en la llamada Declaración de Windsor (Windsor-Statement) la «coincidencia esencial sobre la doctrina de la eucaristía» y, en 1973, el consenso básico sobre «ministerio y ordenación» (Canterbury-Statement). Con todo, en estas declaraciones no se tocaba la temática del ministerio petrino ni el reconocimiento de las ordenaciones anglicanas, que se reservaba para posteriores conversaciones [18]. Éstas se reanudaron, efectivamente, en 1974, y desembocaron, en 1976, en Venecia, en la común aceptación de una declaración sobre «autoridad en la Iglesia» [19]

En conexión con el tema de la autoridad en las cuestiones de fe para la *koinonia* de las iglesias orientales, se abordó también el problema del primado del obispo de Roma o, respectivamente, de su especial responsabilidad en el ámbito de la fe y la doctrina de la Iglesia universal. Se pedía un adecuado equilibrio entre el ejercicio de la autoridad primacial, la colegial y la sinodal, aunque se reconoció también la especial posición del obispo de Roma en una Iglesia que busca de nuevo su unidad, como servicio a esta unidad y a la catolicidad. «La única sede episcopal que reclama un primado universal, que ha ejercido de hecho y que sigue ejerciendo esta *episkope*, es la de Roma, en que mu-

17. Ibid. 93s.

18. G. GASSMANN - M. LIENHARD - H. MEYER (dir.), *Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch-lutherischen und anglikanish-katholischen Gespräch. Ök. Dokumentation* II, Francfort 1975, 129-148; HK 28 (1974) 93-97.

19. Texto en HK 31 (1977) 191-195.

rieron Pedro y Pablo. Parece conveniente que, en toda unidad futura, esta sede episcopal ejerza un primado universal, en el sentido en que aquí lo hemos definido» [20].

Las conversaciones mantenidas con la Federación metodista mundial han puesto de relieve una serie de importantes coincidencias en el ámbito de la piedad y la espiritualidad. Como resultado, la Comisión de diálogo de la Iglesia metodista unida y de la Iglesia católica de Estados Unidos publicó, en enero de 1976, una memoria con el título de *Santidad y espiritualidad del ministerio eclesiástico.*

El desarrollo positivo de las relaciones entre la Iglesia católica y el Consejo ecuménico de las iglesias halló su expresión en la visita de Pablo VI a la central de este último, en Ginebra, el 10 de junio de 1969. Pero, al mismo tiempo, pudo advertirse claramente que las esperanzas manifestadas en 1968, en Upsala, sobre una pronta afiliación de Roma al Consejo ecuménico resultaban prematuras. «Dicho con fraterna sinceridad: No compartimos la opinión de que el problema de la entrada de la Iglesia católica en el Consejo ecuménico esté ya tan maduro que pueda o que incluso deba darse ya una respuesta positiva» (Pablo VI) [21].

20. Ibid. 194.

21. H. KRÜGER (dir.), *Ökumenische Bewegung* 1969-972, anexo a «Ök. Rundschau», n.º 28, Stuttgart 1975, 140.

XVI. LAS IGLESIAS ORIENTALES NO UNIDAS

Por Bernhard Stasiewski

Profesor de la Universidad de Bonn

BIBLIOGRAFÍA: J. TYCIAK - G. WUNDERLE - P. WERHUN (dirs.), *Der christliche Osten. Geist und Gestalt,* Ratisbona 1939; J. CASPER, *Die orientalische Christenheit,* en *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte* III, dir. por F. KÖNIG, Friburgo de Brisgovia 1951 (versión castellana: *Cristo y las religiones de la tierra,* 3 vols., ed. Católica, Madrid 1968); W. DE VRIES, *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart,* Wurzburgo 1951; R. JANIN, *Les Églises orientales,* en CH. POULET, *Histoire du christianisme. Époque contemporaine,* París 1957, 489-545; J. GRÜNDLER, *Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten unter Berücksichtigung der Missionsgesellschaften und zwischenkirchlichen Organisationen,* 2 vols., Viena - Friburgo de Brisgovia - Basilea 1961; D. ATTWATER, *The Christian Churches of the East,* 2 vols., Milwaukee 1961-1962; J. CHRYSOSTOMUS, *Ostkirche,* en *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II, dir. por H. FRIES, Munich 1963, 256-266; B. STASIEWSKI, *Geschichtliche Überlegungen zur kirchlichen Trennung zwischen Orient und Okzident,* en *Das Christentum des Ostens und die christliche Einheit,* Wurzburgo 1965, 13-40; R. GOOSMANN, *Die Ostkirchen,* Männendorf, Suiza 1966; B. SPULER, *Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt,* Francfort del Meno [2]1968; M. LEHMANN, *Leitfaden der Ostkirchen,* Viena 1969; F. HEILER, *Die Ostkirchen,* reelaboración de *Urkirche und Ostkirche,* en colaboración con H. Hartog, a partir de documentos póstumos, public. por A.M. HEILER, Munich - Basilea 1971; E. VON IVÁNKA - J. TYCIAK - P. WIERTZ (dirs.), *Handbuch der Ostkirchenkunde,* Düsseldorf 1971; J. MADEY, *Die Kirchen des Ostens. Eine kleine Einführung,* Friburgo de Suiza 1972; A.W. ZIEGLER, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa* II, Munich 1972; B. SPULER, *Die morgenländischen Kirchen seit 1965,* en «Kirche im Osten» 16 (1973) 158-174; *Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche,* Ciudad del Vaticano [4]1974.

Las Iglesias ortodoxas: A.M. AMMANN, *Abriss der ostlawischen Kirchengeschichte,* Viena 1950; G. ZANARINI, *Histoire de l'Église byzantine,* París 1954; P. BRATSIOTIS (dir.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht,* 2 vols., Stuttgart 1959-1960; D. ATTWATER, o.c. II, 6-160; K. ONASCH, *Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen,* Berlín 1962; B. SPULER, *Die Orthodoxie,* en *Weltgeschichte der Gegenwart* II, Berna - Munich 1963, 552-567; id., *Gegenwartslage der Ostkirchen* 17-258; M. LACKO - P. CHRYSOSTOMUS, *Geschichte und jetziger Stand der ortödoxen Kirchen,* en K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde,* Paderborn ^{8}1969, 171-202; F. HEILER, o.c. 39-301; ST. RUNCIMAN, *The Orthodox Churches and the Secular State,* Oxford 1971; P. LEISCHING, *Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas. Ein Überblick,* Friburgo de Brisgovia 1973; P. MEINHOLD, *Das Orthodoxe Christentum,* en *Saeculum Weltgeschichte* VII, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1975, 296-306; N. THON (dir.), *Die orthodoxen Kirchen in Geschichte und Gegenwart,* en «Königsteiner Studien», Königstein, Ts. 1975, 129-160; «Jahrbuch der Orthodoxie». *Schematismus* 1976-1977, public. por A. PROC, Munich 1977.

Los cuatro antiguos patriarcados: Ekklesia X: Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Lfg. 46: Die orthodoxen Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und das Erzbistum von Cypern, Leipzig 1941; J. HAJJAR, *Le Congrès général du Patriarcat orthodoxe d'Antioche,* en Pr.Or.Chr. 6 (1956) 128-143; H. ENGBERDING, *Das neue Grundgesetz des griechischen orthodoxen Patriarchats von Jerusalen,* en Or.Chr. 43 (1959) 120-135; TH. MOSCONAS, *Das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Alexandrien,* en «Kyrios», nueva serie 1 (1960-1961) 129-139; CH. DAHM, *Die Kirche im Osten. Macht und Pracht der Patriarchen* I, Offenburg 1964; F.W. FERNAU, *Patriarchen am Goldenen Horn. Gegenwart und Tradition des orthodoxen Orients,* Opladen 1967; I. DOENS, *L'Église orthodoxe en Afrique Orientale dans et hors le cadre du patriarcat grec orthodoxe d'Alexandrie,* en «Revue du Clergé africain» 24 (1969) 543-576; R. POTZ, *Patriarch und Synode in Konstantinopel. Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates,* Viena 1971.

La Iglesia ortodoxa de Georgia: M. TACHNIŠVILI, *Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens,* en «Kyrios» 5 (1940-1941) 177-193; R. JANIN, o.c. 524-525; D. ATTWATER, o.c. II, 116-118; D.M. LANG, *A Modern History of Georgia,* Londres 1962; B. SPULER, *Gegenwartslage der Ostkirchen* 224-228; R. HOTZ, *Christen in Stalin Heimat. Die georgisch-ortodoxe Kirche,* en «Digest des Ostens» 15 n.º 12 (Königstein, Ts. 1972) 35-39.

Los patriarcados surgidos en las edades media y moderna. — El patriarcado ortodoxo de Bulgaria: M. BULGARUS, *Die heutige Lage der Bulgarischen Orthodoxen Kirche,* en *Die christlichen Kirchen der Gegenwart,* Munich - Basilea 1950, 46-52; D. SLIJEPČEVIĆ, *Die bulgarische orthodoxe Kirche 1944-1956,* Munich 1957; S. ZANKOW, *Die Bulgarische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart,* en IKZ 48 (1958) 189-208; M. ZAMBONARDI, *La Chiesa autocefala bulgara,* Roma 1960; P.L. HUILLIER, *La religion en Bulgarie,* París 1968; R. STUPPERICH (dir.), *Kirche und Staat in Bulgarien und Jugoslawien. Gesetze und Verordnungen in deutscher Übersetzung,* Witten 1971, 5-15; T.P. KOEV, *Patriarch Kiril zum Gedächtnis,* en «Kirche im Osten» 15 (1972) 11-16; W. OSCHLIES, *Kirche und Staat in Bulgarien,* en «Informationsdienst des kath. Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen» n.º 72 (Bonn 1975) 63-69; id. *Kirche und Religion in Bulgarien,* en «Kirche in Not» 24 (Königstein, Ts. 1976) 110-116.

El patriarcado ortodoxo de Servia: D. GEISSLER, *Die Stellung der serbischen orthodoxen Kirche in Staatskirchenrecht Jugoslawien,* en «Jahrbuch des Osteuropainstituts zu Breslau», 1940 (Breslau 1941) 203-210; TH. SPASKIJ, *Die Lage der serbischen Kirche,* en *Die christlichen Kirchen der Gegenwart,* Munich - Basilea 1950, 42-45; D. SLIJEPČEVIĆ, *Die serbische Orthodoxie,* en IKZ 61 (1953) 151-176; B. SPULER, *Die serbisch-orthodoxe Kirche,* en *Osteuropa-Handbuch Jugoslawien,* publ. por W. MARKERT, Colonia - Graz 1954, 185-187; F. POPAN - C. DRAŠKOVIĆ, *Orthodoxie heute in Rumänien und Jugoslawien. Religiöses Leben und theologische Bewegung,* Viena 1960; V. POSPISCHIL, *Der Patriarch in der serbisch-orthodoxen Kirche,* Viena 1966; R. STUPPERICH, *Kirche und Staat in Bulgarien und Jugoslawien* 16-54; A. RAUCH, *Kirchen- und Religionsgemeinschaften,* en *Südosteuropa-Handbuch* I, public. por K.D. GROTHUSEN, Gotinga 1975, 345-359.

El patriarcado de Moscú: Die Russische Orthodoxe Kirche, ihre Einrichtungen, ihre Stellung, ihre Tätigkeit, Moscú 1958; W. DE VRIES, *Kirche und Staat in der Sowjetunion,* Munich 1959; A. KISCHKOWSKI, *Die sowjetische Religionspolitik und die russische orthodoxe Kirche,* Munich ^{2}1960; B. STASIEWSKI, *Sowjetische Religionspolitik,* en «Hochland» 52 (1960) 315-324; W. KOLARZ, *Religion in the Soviet Union,* Londres 1961; H. SCHMIDTHÜS, *Die Religionen in der Sowjetunion. Überleben in Anpassung und Widerstand* (traducción del inglés), Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1963; R. STUPPERICH (dir.), *Kirche und Staat in der Sowjetunion. Gesetze und Verordnungen,* Witten 1962; B. STASIEWSKI, *Die Lage der christlichen Kirchen in der Sowjetunion,* en H. LUDAT (dir.), *Sowjetunion, Werden und Gestalt einer Weltmacht,* Giessen ^{2}1963, 259-280; J. CHRYSOSTOMUS, *Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit,* 3 vols., Munich - Salzburgo 1965-1968; N. STRUVE, *Die Christen in der UdSSR,* trad. del francés, Maguncia 1965; J. CHRYSOSTOMUS, *Kleine Kirchengeschichte Russlands nach 1917,* Friburgo de Brisgovia 1968; M. BORDEAUX, *Patriarch and prophets, persecution of the Russian Orthodox Church today,* Londres 1970; W.C. FLETSCHER, *The Russian Orthodox Church Underground 1917-1970,* Londres 1971; G. CODEVILLA, *Stato e Chiesa nell'Unione Sovietica,* Milán 1972; CH. DAHM, *Millionen in Russland glauben an Gott* II, Jestetten ^{2}1973; D. KONSTANTINOW, *Die Kirche in der Sowjetunion nach dem Kriege. Entfaltung und Rückschläge,* Munich - Salzburgo 1973; J. CHRYSOSTOMUS, *Die Problematik der heutigen russischen Kirche des Moskauer Patriarchates,* en *Festschrift für Bernhard Stasiewski. Beiträge zur ostdeutschen und ost-*

europäischen Kirchengeschichte, dir. por G. ADRIÁNYI y J. GOTTSCHALK, Colonia - Viena 1975, 203-212; O. LUCHTERHANDT, *Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche. Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung*, Colonia 1976.

El patriarcado rumano: F. POPAN, *Le caractère occidental de la théologie roumaine d'aujourd'hui*, en OstkSt 8 (1959) 169-183; F. POPAN - C. DRAŠKOVIĆ, o.c.; F. POPAN, *Die rumänische Orthodoxe Kirche in ihrer jüngsten Entwicklung 1944-64*, en «Kirche im Osten» 9 (1965) 67-82; E.CH. SUTTNER, *Ökumenismus in der Rumänischen Orthodoxen Kirche unter Patriarch Justinian*, en OrChrP 41 (1975) 399-448; id., *50. Jahre rumänisches Patriarchat. Seine Geschichte und die Entwicklung seines Kirchenrechts*, en OstkSt 24 (1975) 136-175 y 25 (1976) 105-137.

Otras Iglesias ortodoxas. — La Iglesia ortodoxa de Grecia: TH. HARAMLAMBIDES, *Die Kirchenpolitik Griechenlands. Beitrag zur Kurturgeschichte Neugriechenlands von 1821-1935*, en ZKG 55 (1936) 158-192; D. SAVRAMIS, *Die griechisch-orthodoxe Kirche und die soziale Frage*, en OstkSt 7 (1958) 66-84; P. BRATSIOTIS, *Die Theologen-Bruderschaft «ZOE»*, en ZRGG 12 (1960) 371-384; P. POULITSAS, *Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland*, en P. BRATSIOTIS, *Die orthodoxe Kirche* II 38-48; K. PAPAPETROU, *Die Säkularisation und die Orthodox-Katholische Kirche Griechenlands*, en «Kyrios» nueva serie 3 (1963) 193-205; H.J. HÄRTEL, *Zur kirchenpolitischen Krise in Griechenland*, en OstkSt 15 (1966) 39-49; G. PODSKALSKY, *Kirche und Staat in Griechenland*, en TThZ 76 (1967) 298-322; H.M. BIEDERMANN, *Orthodoxe Kirche und Migration im heutigen Griecheland*, en OstkSt 24 (1975) 51-68.

La Iglesia ortodoxa de Albania: Götzen gegen Gott. «Die Religion des Albaners ist der Albanismus», en «Osteuropa» 24 (1974) A 599 - A 620; B. TÖNNES, *Religionen in Albanien. Enver Hoxha und die «nationale Eigenart»*, id. 661-675; id., *Religion und Kirche in Albanien*, en «Kirche in Not» 24 (Königstein, Ts. 1976) 101-109.

La Iglesia ortodoxa de Macedonia: D. SLIJEPČEVIĆ, *Pitanje Makedonske pravoslavne crkve u Jugoslaviji*, Munich 1959; ST.K. PAVLOWITSCH, *The orthodox church in Yugoslavia. The Problem of the Macedonian church*, en «Eastern Church Review» 1 (1967-1968) 374-386; N. THON, o.c. 141-142.

La Iglesia ortodoxa de Polonia: I. GRÜNING, *Die autokephale östlich-orthodoxe Kirche in Polen in den Jahren 1922-1939*, «Jahrbuch des Osteuropainstituts zu Breslau» 1940 (Breslau 1941) 111-126; B. SPULER, *Die Orthodoxe Kirche in Polen*, en *Osteuropa-Handbuch Polen*, dir. por W. MARKERT, Colonia - Graz 1959, 114-118; TH. LISSEK, *Die Heilige Autokephale Orthodoxe Kirche Polens*, en «Kyrios» nueva serie 6 (1966) 43-54; N. THON, o.c. 142-146; B. STASIEWSKI, *Kirchen- und Religionsgemeinschaften*, en *Länderberichte Osteuropa* II *Polen*, dir. por Johann-Gottfried-Herder-Institut, Munich - Viena 1976, 256-257.

La Iglesia ortodoxa de Checoslovaquia: V. GRIGORIČ, *Pravoslavna cirkev ve státě Československém*, Praga ²1928; R. URBAN, *Die orthodoxe*

Kirche des Ostens in der Čechoslovakei, en «Kyrios» 3 (1938) 89-97; R. JAKOWLEWITSCH, *Die Orthodoxe Kirche in der Tschechoslowakei*, en «Simme der Orthodoxie», Berlín 1966, 56-62; N. THON, o.c. 146-150.

Iglesias ortodoxas independientes en el extranjero (o en el exilio): W. HAUGG, *Die orthodoxe Kirche des Ostens in Deutschland. Grundzüge ihres Rechts- und Glaubenslebens*, en «Kyrios» 4 (1939-1940) 56-67; D. DOROSCHENKO, *Die Ukrainische Östlich-Orthodoxe Kirche in Kanada und in der Vereinigten Staaten von Amerika*, en «Kyrios» 5 (1940-1941) 153-157; W. HAUGG, *Materialien zur Geschichte der östlich-orthodoxen Kirche in Deutschland*, id. 288-334; H.M. BIEDERMANN, *Die ostkirchlichen Gemeinschaften in USA und in Kanada*, en OstkSt 3 (1954) 164-178; P. YUZYK, *Ukrainian Greek-Orthodox Church of Canada 1918 to 1951*, Minnesota - Minneapolis 1958; F. HEYER, *Geschichte der Orthodoxen Kirche in Amerika*, en «Kirche im Osten» 5 (1962) 9-50; A.A. BOGOLEPOV, *Toward an American Orthodox Church. The establishment of an Autocephalous Orthodox Church*, Nueva York 1963; *Die Orthodoxen Exilkirchen in der Bundesrepublik Deutschland*, public. por la Comisión ecuménica para la ayuda a los sacerdotes ortodoxos de la república federal de Alemania, Munich 1965; J. MADEY, *Die Präsenz der Ostkirchen in Westeuropa*, en «Kyrios», nueva serie 10 (1970) 171-173; G. SEIDE, *Die Russisch-Orthodoxe Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*, en OstkSt 20 (1971) 159-184; J. CHRYSOSTOMUS, *Die dritte Gesamtsynode der russischen Auslandskirche*, en OstkSt 24 (1975) 38-50; N THON, o.c. 130-141; P. WIERTZ, *Orthodoxe Kirchen in Deutschland. Anfänge und Entwicklung*, en «Una Sancta» 30 (1975) 86-87.

Las Iglesias nacionales orientales (precalcedónicas): C. FINK, *Die getrennten Kirchen des Morgenlands*, en P. KRÜGER - J. TYCIAK (dirs.), *Morgenländisches Christentum. Wege zu einer ökumenischen Theologie*, Paderborn 1940, 23-48; R. JANIN, o.c. 528-537; D. ATTWATER, o.c. II, 170-231; B. SPULER, *Die Morgenländischen Kirchen*, Leyden 1964; A.S. ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, Londres 1968; B. SPULER, *Gegenwartslage der Ostkirchen*, 259-320; W. DE VRIES, *Die getrennten Kirchen des Ostens*, en K. ALGERMISSEN, o.c. 86-147; F. HEILER, o.c. 303-405; B. SPULER, *Die morgenländischen Kirchen seit 1965* (1973) 163-174; J. ASSFALG - P. KRÜGER (dir.), *Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients*, Wiesbaden 1975.

Las Iglesias nestorianas: R.S. STAFFORD, *The Tragedy of the Assyrians*, Londres 1935; J. JOHN, *The Nestorians and their Muslim Neighbors. A study of Western influence on their relations*, Nueva Jersey 1961; H. ANSCHÜTZ, *Die Gegenwartslage der «Apostolischen Kirche des Ostens» und ihre Beziehungen zur «assyrischen» Nationalbewegung*, en OstkSt 18 (1969) 122-145.

Las Iglesias monofisitas. — La Iglesia siro-jacobita occidental: W. DE VRIES, *Der Kirchenbegriff der von Romgetrennten Syrer*, Roma 1955; H. ANSCHÜTZ, *Die heutige Situation der westsyrischen Christen (Jakobiten) im Tur 'Abdim im Südosten der Türkei*, en OstkSt 16 (1967) 150-199.

La Iglesia ortodoxa siria de Malabar (Iglesia de Malankara): E.R. HAMBYE, *The Sirian Jacobites in India, a survey of their past and present position,* en ECQ 11 (1955) 115-129; P.J. PODIPARA, *Die Thomas-Christen,* Wurzburgo 1966; N.J. THOMAS, *Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der Südindischen Thomas-Christen. Geschichte, Kirchenverfassung, Lehre,* Wurzburgo 1967; P. VERGHESE (dir.), *Die Syrischen Kirchen in Indien,* Stuttgart 1974.

La Iglesia copta: R. STROTHMANN, *Die koptische Kirche in der Neuzeit,* Tubinga 1932, reimpresión Nendeln/Liechtenstein 1966; M. CRAMER, *Das Christlich-Koptische Ägypten, eins und heute. Eine Orientierung,* Wiesbaden 1959; S. CHAULEUR, *Histoire des Coptes d'Égipte,* París 1960; E. WAKIM, *A lonely minority. The modern story of Egypt Copts,* Nueva York 1963; P. VERGHESE (dir.), *Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens,* Stuttgart 1973, 9-129.

La Iglesia etiópica: J.B. COULBEAUX, *Histoire politique et religieuse depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'avénement de Menelik,* 3 vols., París 1929; E. HAMMERCHMIDT, *Kaisertum, Volkstum und Kirche in Äthiopien,* en OstkSt 6 (1957) 35-45; id., *Äthiopien. Christliches Reich zwischen Gestern und Morgen,* Wiesbaden 1967; *The Church of Ethiopia. A Panorama of History and Spiritual Life, a publication of the Ethiopian Orthodox Church,* Addis Abeba 1970; F. HEYER, *Die Kirche Äthiopiens. Eine Bestandsaufnahme,* Berlín - Nueva York 1971, continuado en «Ök. Rundschau» 26 (977) 196-204; P. VERGHESE, *Koptisches Christentum,* 133-207.

Las Iglesias armenias: M. ORMANIAN, *The Church of Armenia. Her history, doctrine, rule, discipline, liturgy, literature and existing condition,* Londres ²1955; J. MÉCÉRIAN, *Histoire et institutions de l'Église arménienne. Évolution nationale, spiritualité, monachisme,* Beirut 1965; A.K. SANJIAN, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion,* Cambridge/Mass. 1965; M. KRIKORIAN - J. MADEY, *The Armenian Church. Extension, hierarchy, statistics,* en OstkSt 21 (1972) 323-325; B. BRENTJES, *Drei Jahrtausende Armenien,* Viena - Munich 1974; N. THON, o.c. 151-160.

Reciben el nombre de iglesias orientales[1] las comunidades cristianas que se formaron dentro y fuera de la mitad oriental del Imperio Romano y las surgidas de ellas como iglesias filiales. Las influencias culturales, históricas y políticas han contribuido a configurar una evolución múltiple y diversificada que, en el siglo XX, ha llevado a la fundación de numerosas iglesias en el extranjero (también llamadas, a veces, Iglesias en el exilio). La emigración de renombrados teólogos y filósofos de la religión de Rusia en 1917, la fundación de centros de formación teológica ortodoxa en

1. J. CHRYSOSTOMUS, *Ostkirche* 256-257.

Occidente[2], la presencia de casi todas las iglesias orientales en el Consejo mundial de las iglesias y su participación en las asambleas y comisiones de este Consejo, todo ello ha aportado una contribución esencial para la mutua comprensión de la cristiandad oriental y occidental. La atención y preocupación con que el mundo libre ha seguido las persecuciones contra los cristianos en el área del dominio comunista, la sovietización de la Europa centro-oriental, la política religiosa atea de los Estados socialistas del bloque oriental, que han controlado, a través de dirigentes eclesiásticos nombrados o mediatizados por las autoridades civiles, todas las manifestaciones religiosas, reduciéndolas al ámbito estricto de lo litúrgico, las discusiones en torno a los derechos humanos, son factores que han mantenido despierto el interés por el destino de las iglesias orientales. También las tensiones entre el islam y el cristianismo, los enfrentamientos por la hegemonía política en el Oriente próximo, las limitaciones impuestas a la vida eclesial en los Estados araboparlantes han hecho que los historiadores de la Iglesia contemporánea sigan de cerca los avatares de las iglesias orientales.

En este lugar no es posible ofrecer una reseña, país por país, de las múltiples facetas del cristianismo oriental, que debería abarcar los cinco continentes[3]. Sólo es posible trazar una síntesis global que incluye, siguiendo el orden cronológico de su origen, las iglesias ortodoxas con los cuatro patriarcados de la edad antigua, la Iglesia de Georgia, los patriarcados surgidos en las edades media y moderna y las restantes iglesias autocéfalas o autónomas[4], así como las iglesias nacionales orientales (precalcedónicas) de los nestorianos y de los monofisitas.

2. Por ejemplo en París (instituto San Sergio de Teología ortodoxa), Jordanville (convento de la Santísima Trinidad y seminario de la iglesia ortodoxa rusa en el exilio) y Chambésy. Cf., sobre este punto, D. PAPANDREOU, *Das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchates in Chambésy bei Genf. Entstehung, Aktivitäten, Perspektiven,* en «Internationale Katholische Zeitschrift» 4 (1975) 323-330.

3. Cf. la síntesis de *Oriente Cattolico,* o.c. 466-488.

4. Respecto de las Iglesias autocéfalas (independientes) y autónomas (semiindependientes) que gozan de general reconocimiento en el seno de la ortodoxia, así como respecto de las comunidades ortodoxas cuya canonicidad es a veces discutida, cf. J. MADEY, *Die Kirchen des Ostens* 18-19.

Los misioneros de la Iglesia del Imperio bizantino ganaron para el cristianismo ortodoxo a los pueblos eslavos de Bulgaria, Servia, Rumania y Rusia. Además del patriarca de Constantinopla, también los patriarcas de Alejandría, Antioquía, Jerusalén y Georgia contribuyeron a afianzar la ortodoxia en Egipto y en el Oriente próximo y a difundirla hasta las regiones interiores de Asia. Las iglesias filiales del patriarcado ecuménico conservaron la herencia recibida en las regiones de los eslavos del este, de los eslavos de los Balcanes, de los rumanos y de los griegos. Tras el hundimiento del Imperio turco en Europa suroccidental, varios pueblos ortodoxos alcanzaron la independencia política y la autonomía eclesial, dando origen a nuevas iglesias regionales o nacionales autocéfalas.

Los cuatro patriarcados antiguos

El resultado de la guerra greco-turca de 1922-1923 supuso, para el patriarcado ecuménico de Constantinopla, la pérdida de sus eparquías en Asia Menor. Tuvo además que luchar con Turquía por su misma supervivencia, pero gracias a la voluntaria sumisión de las iglesias[5] surgidas en el período entre las dos guerras mundiales y en fechas posteriores, pudo acrecentar su autoridad. En el seno de la ortodoxia, considerada en su conjunto, e incluso por encima de estas fronteras, se le fue reconociendo, cada vez más acentuadamente, como auténtico centro de gravedad espiritual.

Este fortalecimiento fue fruto, ante todo, de la destacada personalidad del patriarca Atenágoras (1948-1972)[6]. Desde su elección, puso particular empeño en la reunificación de todos los

5. Por ejemplo, las Iglesias ortodoxas de Finlandia y Estonia, algunas iglesias ortodoxas checoslovacas y la metropolía parisina de la iglesia en el exilio.

6. B. OHSE, *Der Patriarch Athenagoras I., ein ökumenischer Visionär*, Gotinga - Ratisbona 1968; V. GHEORGHIU, *La vie du patriarche Athénagoras*, París 1969; R. STUPPERICH, *Athenagoras I. Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel. Ein Nachruf*, en «Kirche im Osten» 6 (1973) 11-19.

ortodoxos, con la mira puesta en el objetivo final de conseguir la unidad de todas las iglesias cristianas. Sus iniciativas para la celebración de la primera de las tres conferencias panortodoxas de Rodas[7], a las que debería seguir la convocatoria de un concilio panortodoxo, su encuentro con el papa Pablo VI en Jerusalén en 1964, su participación en la declaración común[8], anunciada simultáneamente en la basílica de San Pedro en Roma, el 7 de diciembre, con ocasión de la novena sesión pública del concilio Vaticano II y en la iglesia de San Jorge de Phanar, residencia del patriarca, en virtud de la cual se levantaban las excomuniones mutuas de los dirigentes de la Iglesia occidental y de la bizantina del año 1054 y se ordenaba que fueran retiradas de las conmemoraciones de las iglesias, sus visitas al papa Pablo VI en Roma a finales de octubre de 1967, al Consejo ecuménico de Ginebra a principios de noviembre del mismo año, y a los dirigentes de las iglesias occidentales y orientales, son una excelente muestra del amplio alcance de sus esfuerzos ecuménicos. Promovió constantemente la organización de la pastoral y la formación del clero.

Cuando, el año 1971, y en el curso de la campaña de estatalización de los centros de estudios privados superiores, las autoridades educativas turcas ordenaron el cierre de la escuela superior de teología greco-ortodoxa de Chalki, instalada en la isla de Heybeli (del grupo de las islas Kizil Adalar), dependiente de Estambul, en la que cursaban estudios alumnos de los patriarcados de Antioquía, Alejandría y de la Iglesia monofisita etíope, y sólo permitieron la existencia de un seminario menor para alumnos procedentes de territorios turcos, Atenágoras se cuidó de fundar centros de formación ascética, espiritual y científica en otros lugares, por ejemplo en la isla de Creta. Con su actividad personal supo devolver al patriarcado ecuménico un prestigio mundial.

Su sucesor, Demetrio I, elegido por los doce metropolitas del Sínodo permanente, llevó adelante, desde 1972, el diálogo del amor al prójimo con las iglesias cristianas, para acercarse así a la uni-

7. La primera del 24 de septiembre al 1.º de octubre de 1961; la segunda del 26 al 28 de septiembre de 1963; la tercera del 1.º al 5 de noviembre de 1964.

8. C. PATOCK - H. TRETTER, *Zur Aufhebung des Bannes vom Jahre 1054*, en OestkSt 15 (1966) 196-209; *Tomos agapis. Vatican-Phanar 1958-1970*, Roma - Estambul 1971, 278-297; J. RATZINGER, *Das Ende der Bannflüche von 1054. Folger für Rom und die Ostkirchen*, en «Internationale Kath Zeitschrift» 3 (1974) 289-303.

dad panortodoxa y, a través de ésta, a la unidad de toda la cristiandad. Aun cuando en el siglo XX se ha reducido el ámbito de jurisdicción inmediata del patriarcado de Constantinopla a causa de diversas escisiones, y no se han eliminado las tensiones con el arzobispo de Grecia en torno a una serie de eparquías, cuenta con cerca de 1,5-2 millones de creyentes[9] en Turquía, las islas griegas, el monte Athos y en numerosas eparquías del extranjero. En 1903 vivían en los monasterios de Athos 7432 monjes[10]. A pesar de las medidas de protección adoptadas por los patriarcas de Constantinopla y otras iglesias ortodoxas, su número ha ido disminuyendo, hasta unos 1100[11]. Los esfuerzos encaminados a conseguir la incorporación de nuevos monjes procedentes de las iglesias de las zonas de dominio comunista y la apertura de la escuela superior Athonias, que impartió sus lecciones de 1749 a 1940 y de 1953 a 1971, perjudicaron a la comunidad de los 20 monasterios de la república monacal que, el año 1963, pudo contemplar, en su calidad de centro excepcional de la ortodoxia, un milenio de historia de irradiación espiritual.

En el seno de la ortodoxia, el segundo lugar jerárquico corresponde al patriarcado de Alejandría. Comparados con los casi tres millones de creyentes de la Iglesia monofisita copta, los 100 000 seguidores del patriarcado de Alejandría no disfrutan de una cómoda posición en Egipto. El número de los fieles de origen griego ha sufrido un retroceso constante a lo largo del siglo XX, a causa de las migraciones. El patriarca Nicolás V (1936-1939) intentó,

9. Tanto estas citras como las siguientes, relativas a cada una de las iglesias orientales, son solamente aproximativas, y deducidas a partir de varias estimaciones, ya que, de hecho, los datos que figuran en los manuales y en las monografías especializadas presentan acusadas divergencias. Cf. entre otros, M. LEHMANN, o.c. 24-26; M. LACKO, *Die nicht-chalkedonischen orientalischen Kirchen*, en *Atlas zur Kirchengeschichte*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1970, 78; M. LACKO - J. MARTIN, *Die orthodoxen Kirchen*, ibid. 80; P. WIERTZ - I. DOENS, *Übersicht über die Kirchen des Ostens*, en E. VON IVÁNKA - J. TYCIAK - P. WIERTZ, o.c. 723-750; *Oriente Cattolico* 842-843; W. KRAHL, *Verzeichnis der Autonomen Katholischen Kirchen in der Welt*, en «Kirchliches Jahrbuch für die Alt-Katholiken in Deutschland» 75, Bonn 1976, 62-68; «Jahrbuch der Orthodoxie», o.c.

10. *Le millénaire du Mont Athos 963-1963, études et mélanges*, 2 vols., Chevetogne 1964; P. HUBER, *Athos. Leben, Glaube, Kunst*, Zurich - Friburgo de Brisgovia 1969; E.A. DE MENDIETA, *Mount Athos. The Garden of the Panaghia* (traducción del francés, Berlín 1972); P.M. MYLONAS, *Der heilige Berg Athos*, en *Alte Kirchen und Kloster Griechenlands. Ein Begleiter zu den byzantinischen Stätten*, public. y trad. al alemán por E. MELAS, Colonia 1972, 91-119.

11. En 1928, 4848; en 1959, 1641; en 1972, 1146.

en 1938, mediante una nueva ley para la elección del patriarca, afianzar el predominio de los clérigos griegos. Su sucesor, Cristóbal II (1939-1966), sólo concedió facultades limitadas al sínodo de su iglesia y, a pesar de la resistencia de dicho sínodo, consagró varios obispos para el cuidado pastoral de los ortodoxos de África y consolidó la misión para los infieles en Kenia, Tanganika y Uganda. Bajo el patriarca Nicolás VI, y a partir de 1968, la misión hizo notables progresos. Su buena disposición frente a los creyentes araboparlantes, sus contactos ecuménicos que, en 1970, desembocaron en la formación de un Consejo común de las iglesias de los coptos, etíopes, sirios cristianos malabares y de los patriarcados ortodoxos griegos de Alejandría, Antioquía y Jerusalén, su promoción de imprentas propias para la prensa de la Iglesia, las revistas y publicaciones teológicas y, en fin, las grandes solemnidades en Alejandría y El Cairo con ocasión del 1600 aniversario de la muerte de San Atanasio son buena prueba de la actividad de este patriarcado.

Con la elección, en 1931, de Alejandro III (hasta 1958) la dirección del patriarcado de Antioquía pasó de las manos griegas a las árabes, una vez que la constitución de 1929 establecía que el patriarca sería asistido por un Consejo nacional constituido por cuatro metropolitas y ocho delegados seglares. Las dos corrientes que luchaban por alzarse con el predominio, la que intentaba conservar y preservar la tradición griega, y la que se orientaba hacia el pensamiento nacional sirio, se mantenían en un equilibrio de fuerzas. Alejandro III intensificó la organización interior y exterior y supo mantener sólidos lazos entre el patriarcado y las comunidades americanas, tarea, en la que le sirvió de gran ayuda el exarca Baschir. Bajo Teodosio VI (1958-70), un cisma de algunos eparcas sirios amenazó romper la unidad de los aproximadamente 350 000 fieles del patriarcado, pero pudo conjurarse el peligro gracias a la influencia conciliadora y equilibradora de Elías IV (desde 1970), elegido por los eparcas griegos. Renovó las diócesis del este de Turquía, devastadas desde la primera guerra mundial, nombró obispos para Arabia Saudita y Australia-Nueva Zelanda, llevó a su fin la restauración del seminario sacerdotal ortodoxo Belement y reformó el derecho canónico vigente, al poner, entre otras cosas, algunas concretas condiciones para los candi-

datos al episcopado y fomentar un amplio derecho de intervención de los seglares a nivel parroquial y diocesano.

El patriarcado de Jerusalén, con sus aproximadamente 70 000 fieles, «no es hoy día más que una reliquia del pasado» [12]. El patriarca Damián (1897-1931) procuró suavizar los enfrentamientos entre la minoría griega y la mayoría árabe de su Iglesia. Bajo el patriarca Timotheos (1935-1955), siguió disminuyendo el número de griegos, debido a la emigración. A consecuencia de las tensiones políticas en tierra santa al final del mandato británico (1948), de la división de Palestina y de la proclamación del Estado de Israel, la Iglesia patriarcal quedó escindida entre Israel y Jordania. Durante las ceremonias conmemorativas del 1500 aniversario del concilio de Calcedonia (451), se pudo superar hasta cierto punto, en 1951, el foso abierto entre los árabes, que constituían casi el 99 por 100 de los creyentes, y la minoría griega. El patriarca Benedicto I (desde 1957) supo vencer las dificultades gracias a hábiles negociaciones con Jordania y Arabia Saudita, a la redacción de nuevos estatutos para los miembros de la Hermandad del Santo Sepulcro y a la fundación de una escuela para sus fieles, con una sección griega y otra árabe. Realizó viajes por el extranjero para visitar a los jefes de las Iglesias ortodoxas y pedir ayuda para su comunidad, reducida a los límites de Israel y Jordania y duramente castigada por las dos guerras relámpago de Israel en 1956 y 1967. Mantuvo contactos ecuménicos, por ejemplo con el papa Pablo VI (1964), y abrió un Instituto ecuménico para altos estudios teológicos en la colina Tantur, entre Jerusalén y Belén.

El monasterio autónomo de Santa Catalina, en el Sinaí [13], celebró en 1966 el jubileo del 1400 aniversario de su existencia. Dado que, a consecuencia de la guerra árabe-israelí de junio de 1967, quedaron interrumpidos los contactos con su arzobispo, residente en El Cairo, el monasterio se sometió, en 1968, a la jurisdicción del patriarcado de Jerusalén, con el que de hecho había estado unido durante siglos.

12. K. ONASCH, o.c. 76.

13. H.L. RABINO, *Le monastère Saint-Catherine du Mont Sinai*, El Cairo 1938; H. SKROBUCHA, *Sinai*, Olten - Lausana 1959; G. GERSTER, *Sinai. Land der Offenbarung*, Berlín 1961; M.B. SCHLINK, *Sinai heute. Stätten der Gottesoffenbarung zwischen Nil und Moseberg*, Darmstadt - Eberstadt ^{3}1975.

La Iglesia ortodoxa de Georgia

La comunidad ortodoxa georgiana de iglesias de Caucasia, surgida de la Iglesia patriarcal de Antioquía y sujeta desde 1817 a un exarca ruso, se declaró independiente en 1917 y renovó su catolicato [14]. Tras la incorporación de Georgia a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) como República Socialista Soviética Transcaucásica (1922-1937, desde 1937 República Socialista Soviética de Georgia), sus fieles tuvieron que sufrir la presión de la propaganda antirreligiosa. Su *katholikos* Ambrosio (1921-1922) denunció en un escrito dirigido a la conferencia económica mundial, celebrada en Génova en 1922, las crueldades de los bolcheviques, fue encarcelado con todos los altos dignatarios de su Iglesia y murió en la cárcel en 1927. Bajo el *katholikos* Calístrato (1932-1953) se restableció la comunión eclesiástica con el Patriarcado de Moscú y se concedió a la Iglesia georgiana un cierto espacio de libertad. Pudo conservar su existencia gracias a la colaboración del *katholikos* Melquisedec III (1952-1960), y, sobre todo, de su sucesor Efraím II (1960-1972), con la Iglesia patriarcal de Moscú y a sus declaraciones de lealtad al régimen soviético. El *katholikos* David V procuró, al asumir el cargo, nombrar personas adecuadas para dirigir sus 15 eparquías, algunas de las cuales estaban vacantes, y consolidar la Iglesia georgiana (entre 750 000 y un millón de fieles, con cuatro monasterios). Las disensiones entre la dirección del patriarcado y los sacerdotes, la opresión interna de la Iglesia a través de los funcionarios comunistas y las acciones policíacas contra la juventud han mermado la vitalidad de esta iglesia.

Los patriarcados surgidos en las edades media y moderna

La Iglesia ortodoxa búlgara [15] poseyó ya en la edad media su propio patriarcado, aunque lo perdió durante la época de domi-

14. Cf. B. STASIEWSKI, en MHI VIII, 497ss.

15. El primer patriarcado búlgaro, con sede en Ácrida, se remonta al 927-1018; el segundo, con sede en Trnovo, pudo mantenerse desde 1235 a 1393. En 1870, el sultán autorizó la fundación de un exarcado independiente que, sin embargo, no fue reconocido

nación turca. Al formarse en 1870 un exarcado autónomo, se produjo un cisma entre Sofía y Constantinopla. A la muerte del exarca José (1877-1915), el Estado no permitió la elección de un sucesor, de modo que la iglesia fue regida hasta 1945 por el santo sínodo. Un sínodo convocado por el régimen en 1921 proyectó un esquema de reforma, que no pudo convertirse en realidad. Una Asamblea de obispos, que analizó, en 1927, entre otras cosas, los problemas de la enseñanza y de la educación religiosa, cuidó de la organización de la Academia, fundada en Sofía en 1923, de la formación del clero y del régimen corporativo de la Iglesia. Al constituirse Bulgaria, en 1946, en República popular, quedó suprimida la enseñanza de la religión en las escuelas públicas, incautadas la mayor parte de las posesiones territoriales eclesiásticas, prohibida la actividad social de la Iglesia y muy reducida su vida corporativa. Las reclamaciones del exarca Esteban (Stojan, 1945-1948) ante el gobierno, su insistencia en la enseñanza de la religión en las escuelas dominicales y su defensa de la fe cristiana en revistas y hojas volantes, provocaron su destitución por el Santo Sínodo, dispuesto a colaborar con el régimen. La nueva constitución (1947, con adiciones en 1961 y 1965) y la ley sobre las confesiones religiosas (1949) llevaron a su punto final la separación de la Iglesia y del Estado y sometieron a las iglesias a una severa inspección estatal. El Santo Sínodo y los administradores del exarcado, especialmente Cirilo (1951-1953), se esforzaron por restablecer el patriarcado ortodoxo de Bulgaria. En 1953, fue nombrado patriarca (hasta 1970) Cirilo, que se había dado a conocer como excelente historiador de la Iglesia, predicador y organizador, y había demostrado su lealtad al régimen a través de su participación en organizaciones estatales, asambleas nacionales y actos conmemorativos del partido. Aunque la mayoría de las iglesias orientales admitieron la elevación del rango, el patriarcado ecuménico no lo hizo hasta 1961. Cirilo intentó poner límites a las pretensiones totalitarias del Estado mediante la publicación de obras científicas, la colaboración con el «movimiento de la paz», la participación en fiestas estatales en honor de los santos Cirilo y Metodio (1963), la organización de la academia teológica de

por el patriarcado de Constantinopla hasta 1945. Cf. B. Stasiewski, en MHI VI, 331s, y VIII, 501s.

Sofía y de los dos seminarios sacerdotales con que todavía contaba la Iglesia, la edición de un boletín y de algunas revistas eclesiásticas y, en fin, mediante sus viajes al extranjero, en los que se dio a conocer como promotor del ecumenismo. En 1967 consiguió que pudieran regresar algunos monjes al monasterio de Rila, que había sido durante un milenio el santuario nacional búlgaro y centro de peregrinaciones marianas, pero había sido cerrado en 1961 por orden del gobierno, declarado monumento nacional y transformado en centro de atracción turística. Su sucesor Máximo (desde 1971) contaba con 6 millones de fieles, es decir, aproximadamente dos tercios de la población total, 1500 sacerdotes pagados por el Estado, 11 metropolías en Bulgaria y 2 diócesis en el extranjero. La iglesia tiene en la actualidad 120 monasterios, con unos 400 monjes y monjas y algunas posesiones territoriales en régimen de explotación propia. Se le ha concedido, además, el monopolio de la producción y venta de cirios, cruces y devocionarios. No obstante, su seguridad exterior está constantemente amenazada por la propaganda atea, que considera a la religión como un obstáculo para el desarrollo social y lleva adelante el proceso de la eliminación de las creencias religiosas.

Tras la formación del reino de los servios, croatas y eslovenos (en 1918, llamado, a partir de 1929, reino de Yugoslavia), los ortodoxos servios [16] intentaron renovar su patriarcado. En 1920, la metrópolis de Belgrado, el patriarcado en el exilio de Karlowitz y la jerarquía bosnia, dálmata, macedónica y montenegrina se unieron para formar una Iglesia servia unitaria, a cuyo frente fue colocado el metropolita de Belgrado Demetrios, con el título de patriarca (1920-1930). La institución duró casi un decenio, hasta que se llevó a término la organización y legislación del patriarcado ortodoxo de Servia. Las tensiones entre los ortodoxos (en 1931 el 48,7 por 100 de la población) y los católicos (en la misma fecha, el 37,4 por 100) desembocaron en 1935 en un conflicto: el gobierno intentó firmar un concordato con la Santa Sede, a lo que se opuso el patriarca Bernabé (1930-1937). La ocupación de Yugoslavia por los alemanes, italianos y búlgaros (1941),

16. Los servios tuvieron patriarcado propio de 1351 a 1459 y de 1557 a 1766. En 1789 alcanzaron la autocefalia de su Iglesia. Cf. B. Stasiewski, en MHI VI, 332, y VIII, 500.

la creación de un Estado croata independiente con población mayoritaria católica, donde se formó en 1942 una Iglesia ortodoxa croata (1,8 millones de fieles), los enfrentamientos nacionalistas y las luchas de los partisanos dificultaron la eficacia de la acción pastoral del patriarca Gabriel V (1938-1950), encarcelado en 1941, y de su administrador José (1941-1946).

La ascensión de Tito al poder (1944-1980), la fundación de la república federal popular de Yugoslavia (1945) que, en la constitución de 31 de enero de 1946, establecía la separación de Iglesia y Estado, y la política del régimen, tendente a la laicización de la vida pública, desencadenaron una especie de guerra religiosa. El patriarca Gabriel V pudo evitar la reunificación, impulsada por el patriarcado de Moscú en 1947, de la Iglesia servia con la moscovita y mantener dentro de ciertos límites a la asociación sacerdotal ortodoxa surgida aquel mismo año, que propugnaba la ampliación de los derechos del clero inferior. Bajo su sucesor Vicente (1950-1958) mejoró ciertamente la tensa relación con el régimen, tras la liberación de los dirigentes eclesiásticos encarcelados en los primeros años de postguerra y la provisión de las sedes episcopales y de las parroquias vacantes, en virtud de la ley sobre la situación jurídica de las comunidades religiosas de 27 de mayo de 1953. Pero la incautación de los bienes, posesiones y patrimonio de la Iglesia, la remuneración a cargo del Estado de los clérigos y de los sacerdotes jubilados, las limitaciones a la actividad docente y al número de estudiantes de la facultad teológica de la universidad de Belgrado, transformada en 1952 en academia, el apoyo dado a las tendencias independentistas de la Iglesia de Macedonia [17], todas estas iniciativas de Tito daban claramente a entender que la Iglesia patriarcal era simplemente tolerada. El patriarca Germán, en funciones desde 1958, intentó, apoyado en la fidelidad de amplias capas de la población, aprovechar las posibilidades que aún le quedaban. Creó escuelas de teología, por ejemplo en 1965 en el monasterio Krka de Dalmacia, para poner remedio a la amenazadora falta de sacerdotes, procuró organizar algunas revistas especializadas de teología, protestó contra las limitaciones a la enseñanza religiosa y los obstáculos puestos a la acción pastoral, invocando para ello las disposiciones de la constitución del 7 de abril de 1963. Tras la abolición de la ley religiosa del año 1953, cada una de las repúblicas yugoslavas promulgó leyes para su propio territorio, que concedían a las autoridades administrativas locales mayores facultades que hasta entonces. Los ataques, renovados a partir de 1972, de los comunistas contra la prensa eclesiástica, el renovado rigor de la censura, los encarcelamientos de sacerdotes y la prohibición de que los jóvenes tomaran parte en la fiesta de san Sabas, patrón protector de Servia († 1235): todo eran indicios de un empeoramiento del clima. Los casi 8 millones de fieles cuentan actualmente con los cuidados pastorales de 26 jerarcas (1 patriarca, 2 metropolitas, 22 obispos, 1 obispo vicario). Aparte las 21 circunscripciones dentro del país, existen otras 5 en el extranjero. El hecho de que la Iglesia disponga de una buena organización, en la que se integran 4000 iglesias, 75 monasterios masculinos, con 350 monjes, y otros 75 femeninos, con 800 monjas, y la publicación de revistas periódicas no pueden inducir a engaño sobre la realidad de que la iglesia patriarcal está sometida a la presión del régimen.

17 Cf. infra, p. 713s

Tras la abdicación del último zar, Nicolás II, la Iglesia ortodoxa rusa que, después de la disolución del primer patriarcado de Moscú (1589-1721), había vivido un largo período como iglesia del Estado bajo el santo sínodo [18], estrechamente controlado por un procurador general, consiguió, en su concilio del otoño de 1917, restablecer el patriarcado. El 5 de noviembre de 1917 fue elegido patriarca el metropolita de Moscú, Tychon [19]. La revolución de octubre de 1917 y la fundación de la república socialista federativa Soviética Rusa en 1918 (desde 1922 URSS) bajo la dictadura de los bolcheviques supuso un cambio radical de la situación del país.

El decreto de 19 de enero de 1918 consumó la separación de la Iglesia y el Estado y colectivizó las posesiones de las comunidades eclesiásticas y religiosas. El artículo 13 de la constitución

18. Cf. B. Stasiewski, en MHI VI, 293-315, y VIII, 490-498.

19. Cf. J. Chrysostomus, *Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit* I; R. Rössler, *Kirche und Revolution in Russland. Patriarch Tichon und der Sowjetstaat*, Colonia 1969; J. Chrysostomus, *Gedanken zum 50. Todestag des Patriarchen Tichon von Moskau und Granz Russland † 25. März- 7. April 1925*, en OstkSt 24 (1975) 318-332.

de 10 de julio de 1918 confirmaba el principio de la separación y reconocía a todos los ciudadanos, junto con la libertad de conciencia, también el derecho a llevar a cabo propaganda antirreligiosa. La radical negación de la religión y la lucha consciente contra ella eliminaron a la iglesia patriarcal de la vida pública, reduciéndola a los recintos de las iglesias, y sometieron a la jerarquía y al pueblo a mezquindades y ultrajes por parte de la administración. Durante la guerra civil entre los blancos y los rojos, en septiembre de 1919, el patriarca Tychon prohibió a los clérigos participar en los enfrentamientos políticos. Pero su protesta contra la confiscación de los objetos de valor y utensilios litúrgicos decretada por el régimen en febrero de 1922, con el pretexto de venderlos para remediar el creciente azote del hambre, motivó su encarcelamiento (mayo de 1922 a junio de 1923). El gobierno fomentó la disolución de la jerarquía y, a través del apoyo prestado a la «iglesia viva» [20] esperaba dividir y aniquilar a la iglesia patriarcal. Ante las noticias de los fusilamientos y encarcelamientos de numerosos obispos y sacerdotes, Tychon resolvió firmar la declaración que le presentaron, en la que afirmaba que «de ahora en adelante no soy ya enemigo de la Unión Soviética» [21]. Numerosos fieles abandonaron a la «iglesia viva», que prolongó su existencia hasta 1946. Es cierto que la declaración de lealtad del patriarca y sus llamamientos para que los fieles imitaran esta actitud salvaron la existencia de la iglesia patriarcal, pero en nada modificaron los objetivos finales del régimen. Los tres candidatos que Tychon († 1925) citaba en su testamento y que, a su muerte, deberían encargarse de la administración del patriarcado, fueron encarcelados o desterrados. La Iglesia estuvo privada de patriarca durante 18 años.

También fue encarcelado el metropolita Sergio (de 1925 a 1937 vice-vicario del patriarcado, de 1927 a 1943 vicario, de 1943 a 1944 patriarca). Ante el recrudecimiento de la persecución contra la Iglesia, la fundación de la liga de los ateos militantes, que en

20. M.B.B., *Der misslungene Versuch zur Vernichtung der Russisch-Orthodoxen Kirche in den Jahren 1922-23 und die Niederlage des linken Kommunismus*, en OstkSt 22 (1973) 105-149; J. CHRYSOSTOMUS, *Eine Lehrreiche Episode aus der neueren Kirchengeschichte Russlands. Gedanken über den Artikel von A. Krasnov-Levitin über den «Untergang der Erneurungsbewegung»*, en ibid. 302-315.

21. J. CHRYSOSTOMUS, *Kirchengeschichte Russlands der neusten Zeit* I, 373.

1932 contaba con más de 5 millones de seguidores, y la amenaza de nuevas medidas antieclesiásticas, Sergio, después de su liberación (marzo de 1927), optó por congraciarse con el régimen mediante una declaración de lealtad, que quiso hacer obligatoria para todos los fieles. Fueron varios los obispos que no la aprobaron, surgiendo así una Iglesia de las catacumbas, que se prolonga hasta nuestros días. A pesar del gesto de Sergio, la Iglesia seguía inerme en el aspecto jurídico. La ley sobre la religión de 8 de abril de 1929 restringió extraordinariamente las posibilidades de acción de las Iglesias. Una ley de 18 de mayo de 1929 modificó el artículo 13 de la constitución en el sentido de que, en adelante, sólo quedaba garantizada la libertad para el ejercicio de las acciones litúrgicas, al tiempo que se acentuaba la propaganda antirreligiosa. La clausura de iglesias y monasterios, los encarcelamientos y deportaciones de eclesiásticos, la supresión de las comunidades en los años 1928-1930 y 1935-1937, mostraban bien a las claras la peligrosa situación en que se hallaba inserta la iglesia patriarcal [22], a pesar de que, en el censo del año 1937, 50 millones de personas (el 27 por 100 de la población total) se declararon pertenecientes a ella. Cuando la Unión Soviética ocupó las regiones orientales de los países bálticos, de Besarabia y de Polonia (1937-1940), mejoró la situación de la Iglesia ortodoxa, gracias al aumento del número de sus sacerdotes, monasterios e instituciones, pero también ellos volvieron a caer, muy pronto, bajo la resaca de las persecuciones. El estallido de la guerra germano-soviética, el 22 de junio de 1941, introdujo un cambio inesperado: Sergio ordenó hacer rogativas, las colectas de las iglesias recogieron más de 300 millones de rublos para armamento. La dirección del patriarcado publicó un volumen colectivo [23], en el que se negaba la existencia de persecuciones contra los cristianos y se imputaban las condenas a crímenes políticos. Stalin enalteció la conducta de Sergio, le concedió una audiencia el 4 de septiembre de 1943 y permitió que fuera elegido patriarca, por 19 jerarcas, el 8 de septiembre. El 23 de septiembre se llegó a una especie de concordato,

22. Así, mientras que, en vísperas de la primera guerra mundial, la iglesia ortodoxa poseía en Rusia más de 54 174 iglesias, con 51 105 sacerdotes, y 350 monasterios masculinos y 473 femeninos, el año 1939 el patriarcado de Moscú ya sólo tenía 5225 iglesias, 5665 sacerdotes y 37 monasterios.

23. Bajo el título de *La verdad en Rusia*, publicado en Moscú en 1942.

según el cual la Iglesia podía crear dos academias eclesiásticas y ocho seminarios sacerdotales. El Ministerio del Culto para los asuntos de la Iglesia ortodoxa [24], que inició sus tareas el 10 de octubre de 1943, debería promover la normalización y cuidar de que se respetaran escrupulosamente los decretos del régimen sobre la materia.

A Sergio le sucedió el metropolita de Leningrado, Alexei [25], que había trabajado en estrecha conexión con el gobierno y recibido importantes condecoraciones: tres veces titular de la Orden de la bandera roja de los trabajadores y poseedor de una medalla por la defensa de Leningrado. En febrero de 1945 fue elegido patriarca (1945-1970) en un concilio de Moscú, en el que participaron 46 obispos. El estatuto eclesial, promulgado con anterioridad a su elección por aquella misma asamblea, acentuaba la centralización de la administración eclesiástica. El hecho de que fuera aceptado por el régimen debe atribuirse al apoyo que le prestó Alexei, tanto en política interior como en la exterior, por ejemplo, al disolver la Unión en Ucrania y en la Podcarpatia (1946-50), entablar relaciones con otras Iglesias ortodoxas y aceptar y defender la ideología soviética de la coexistencia. Hasta la muerte de Stalin (1953), con ocasión de la cual el patriarca escribió una devota carta de pésame, y en los años de la desestalinización, la Iglesia pudo desarrollarse dentro de los límites que le había marcado el Estado. La liberación de los eclesiásticos condenados en campos de concentración, la devolución de las iglesias confiscadas, la organización de la jerarquía, la educación de los clérigos tanto en seminarios como en cursos a distancia, algunos viajes de propaganda del patriarca al extranjero, la intensificación de las actividades del Ministerio Eclesiástico del Exterior encaminadas a ampliar el influjo sobre las Iglesias de emigrantes ortodoxos, todo ello contribuyó a estabilizar la situación de la iglesia patriarcal dentro y fuera de la Unión Soviética. El diario del patriarcado de Moscú («Zurnai Moskovskoi Patriarchii») [26], publicado desde finales de la II guerra mundial, trasmite al clero, a través de sus colaboraciones sobre historia de la Iglesia, teología dogmática y pastoral, así como a través de sus amplias noticias de la vida de la ortodoxia y del movimiento ecuménico, valiosas informaciones y estímulos.

En las academias eclesiásticas del monasterio de la Santísima Trinidad de Sagorsk, junto a Moscú, y de Leningrado, se lleva a cabo una ampliación de la formación teológica de alta calidad. Con todo, esta consolidación está amenazada por la sociedad general para la difusión de los conocimientos políticos y científicos, fundada en 1947, que renovó el ateísmo militante a través de publicaciones e instituciones, y por el decreto del Comité central del partido comunista de la Unión Soviética, de 10 de noviembre de 1954, relativo a los errores cometidos en la realización de la propaganda científica atea entre la población. Bajo Kruschev (desde 1953 Secretario general del Comité central del partido comunista de la Unión Soviética, de 1958 a 1964 primer Ministro, † en 1971), se inició una nueva persecución contra la Iglesia. Entre 1959 y 1964 —y coincidiendo con calumniosas y sistemáticas campañas— se pusieron en marcha procesos contra el alto y bajo clero, acusado de defraudar al fisco, y se ordenó la clausura de cerca de 10 000 iglesias (sobre un total de 20 000), de 50 conventos (sobre 68) y 5 seminarios (sobre 8). Las protestas del patriarca y la irritación que provocaron en las filas de la oposición eclesiástica las medidas administrativas de las autoridades locales, tal como se refleja en la literatura *samisdat* [27], sólo consiguieron que el Ministerio del Culto, dirigido por Kuroiedev, acentuara aún más las restricciones contra la Iglesia; el metropolita Nikolai, que había dirigido desde 1944 el ministerio eclesiástico del exterior y había sido uno de los más íntimos colaboradores de Alexei, fue sustituido por el obispo Nikodim; el consejo de ministros de la URSS decretó la modificación del artículo 4 del estatuto concedido a la

24. Al frente de este ministerio estuvieron, entre 1943 y 1960, C.G. Karpov y su sucesor W.A. Kuroiedev, que llevaron adelante las mismas tareas que durante la Rusia zarista había ejercido la oficina de inspección del procurador general del santo sínodo.

25. J. Müller, *Patriarch Alexius*, Berlín 1967; G. Seide, *In Memoriam. Zum Tod des Hochheiligen Patriarchen von Moskau und ganz Russland am 17. April 1970*, en «Kyrios», nueva serie, 10 (1970) 130-148.

26. R. Rössler, *Das Journal des Moskauer Patriarchats als Spiegel kirchlicher Emwicklung in der Sowjetunion (seit dem Zweiten Weltkrieg)*, en «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», nueva serie, 4 (1956) 26-63.

27. La llamada literatura *samizdat* o *samisdat* (= autopublicaciones) recoge, en copias a máquina, los escritos que la censura oficial no permite publicar. Cf. *Samizdat, Cronaca di una vita nuova nell URSS*, Milán 1974. R. Medwediew (dir.), *Aufzeichnungen aus del sowjetischen Untergrund. Texte aus der Moskauer Samisdat-Zeitschrift «Das XX. Jahrhunderts»*, Hamburgo 1977.

Iglesia en 1945, arrebatando así a los párrocos la administración de sus propias parroquias. Nikodim, desde 1963 metropolita de Leningrado y Novgorod, adquirió rápida influencia en el Santo Sínodo e intentó, tanto a través de una conducta flexible ante el Ministerio del Culto como mediante relaciones positivas con el Consejo mundial de las iglesias [28] y con la Iglesia católica, preservar los intereses de la ortodoxia rusa [29]. Al morir, en 1970, a la edad de 93 años, el patriarca Alexei, se considera a Nikodim como uno de sus más brillantes sucesores.

Pero en el concilio de Moscú de 1971 fue elegido patriarca, por aclamación, Pimen, hasta entonces administrador del patriarcado. Prosiguió la línea de su predecesor, para no poner en peligro el mínimo existencial que el Estado concedía a la Iglesia. Su apoyo al movimiento mundial comunista de la coexistencia pacífica, sus numerosos viajes al extranjero, a través de los cuales intentó estrechar los lazos existentes entre las iglesias ortodoxas de las repúblicas populares, del Oriente próximo y del mundo libre, su acentuada preocupación por la tradición y la liturgia ortodoxas, su garantía de que en la Unión Soviética eran normales las relaciones entre la Iglesia y el Estado, toda esta serie de esfuerzos no pudo inducir a engaño sobre el hecho de que la fe ortodoxa estaba expuesta a un gravísimo peligro. La difamación de las fiestas religiosas, de las que se aseguraba que estaban montadas sobre mitos y acontecimientos que eran puro producto de la imaginación y fueron sustituidas poco a poco por fiestas socialistas, la intensificación de la propaganda antirreligiosa, tal como se reflejaba, por ejemplo, en el rigor con que se llevaba a cabo el adoctrinamiento ideológico en las escuelas populares, en las universidades y en el seno del ejército. el nombramiento de 10 000 funcionarios para la propagación del ateísmo, los métodos represivos del régimen, que entre otras cosas, consideraba que la enseñanza religiosa de los niños constituía una coacción, la reclusión de los fieles en clínicas psiquiátricas, las protestas de los defensores de los derechos civiles que pedían respeto para los derechos humanos y la libertad religiosa, todo ello eran claros indicios de que la iglesia patriarcal carecía de libertad de movimientos.

La ley religiosa [30] promulgada en junio de 1975 codificaba las líneas maestras de la política religiosa de la Unión Soviética, ya fijada desde mucho antes en instrucciones secretas, reducía aún más el espacio vital de las iglesias, manipulaba la vida de las comunidades de base y acentuaba las competencias de las autoridades de control del Estado. Cerca de 30 millones de fieles (el 12 por 100 de la población total) adquirieron así plena conciencia de su difícil situación y tuvieron que soportar las nuevas limitaciones que se les imponían. Se redujo la capacidad de acción de los obispos y los sacerdotes. Con todo, la inmensa mayoría del clero [31] luchó con todas sus fuerzas por difundir el evangelio y celebrar los actos litúrgicos, dando claras muestras de la inquebrantable voluntad de supervivencia de la iglesia patriarcal. Aparte las 45 diócesis con que cuenta la Iglesia ortodoxa en el territorio de la Unión Soviética (10 sedes metropolitanas, 12 arzobispados, 25 obispados), debe añadirse el exarcado de Ucrania, con 14 diócesis (2 sedes metropolitanas, 8 arzobispados, 4 obispados) los exarcados de Europa occidental (además del exarca Nikodim, 1 metropolita, 1 arzobispo, 2 obispos), de Europa central (1 metropolita, 2 arzobispos), de Centro y Sudamérica (5 obispos).

28. En 1961 el patriarcado de Moscú fue admitido en el Consejo mundial de las iglesias, poniendo fin así a las polémicas que antes había provocado esta admisión.

29. Nikodim consiguió, gracias a una serie de esfuerzos tendentes a eliminar los enfrentamientos entre la iglesia patriarcal y los «viejos creyentes» que se habían separado de ella (Raskolniki, cf. B. STASIEWSKI, en MHI VI, 299s, y VIII, 260s), que el concilio regional celebrado en Moscú en 1971 levantara la excomunión que desde 1666 pesaba sobre los disidentes. En 1971, Nikodim abandonó la dirección del Ministerio Eclesiástico del Exterior, que pasó a ser desempeñada por el metropolita Juvenalii. Nikodim ocupó la presidencia de la oficina para las relaciones entre las iglesias ortodoxas hermanas y con otras iglesias y comunidades cristianas. Aquel mismo año fue nombrado secretario general del Movimiento cristiano para la paz. En 1974 recibió el exarcado de Europa occidental. En julio de 1975 encabezó la delegación del patriarcado de Moscú que entró en contacto con el papa Pablo VI. En diciembre de 1975, la quinta asamblea plenaria del Consejo ecuménico le otorgó una de sus presidencias.

30. G. SIMON, *Verhärtung durch Festschreibung. Zum neuem Religionsgesetz in der Sowjetunion*, en HK 30 (1976) 296-301; id., *Das sowjetische Religionsgesetz vom Juni 1975*, Colonia 1976.

31. Cf. sin embargo, J. CRYSOSTOMUS, *Die Problematik der heutigen russischen Kirche* 212: «A todo esto se añade una nueva dificultad: es perfectamente posible, e incluso probable, que el gobierno introduzca en las filas del clero a sus propias gentes, es decir, a personas que sirven más los intereses del Estado que los de la Iglesia. Los fieles se sienten irritados e inseguros ante tales hechos y, en consecuencia, condenan a la jerarquía en su totalidad, porque tolera tales cosas. Pero, ¿qué puede hacer, para oponerse a esta situación, la jerarquía de una Iglesia prisionera, si quiere conservar los escasos puntos de vida eclesial que aún le quedan en Rusia? Aquí está, propiamente hablando, el centro de gravedad del problema con que se enfrenta el patriarcado de Moscú y ésta es su verdadera tragedia.»

El patriarcado rumano surgió, después de la primera guerra mundial, como resultado de la unión de la Iglesia nacional rumana con las iglesias de Gremski, Sibiu y Czernowitz[32]. Las dificultades en que se vio envuelto el nuevo país, cuya extensión casi se había duplicado a consecuencia de la anexión de diversos territorios, tuvieron su paralelo reflejo también en el ámbito eclesial. La constitución de 1923 declaraba a la ortodoxia iglesia principal y fijó una organización unitaria, con 5 sedes metropolitanas. Esta organización se llevó a la práctica en 1925 a través de una ley y del estatuto de la iglesia ortodoxa rumana. Su sínodo solicitó que la sede metropolitana de Bucarest fuera elevada a la categoría de patriarcado, y así quedó establecido, el 27 de febrero de 1925. El metropolita de dicha ciudad, Miron, fue solemnemente entronizado como patriarca el 27 de septiembre de aquel mismo año (1925-39), con el consentimiento del patriarca ecuménico de Constantinopla. De 1927 a 1930 formó parte del consejo trimembre del régimen y en los dos últimos años de su vida desempeñó el cargo de primer ministro. Miron contrajo relevantes méritos por su participación en la configuración de un derecho eclesial unitario, la armonización de las diversas estructuras de las iglesias metropolitanas subordinadas a su mandato, su promoción de profundos estudios teológicos y su actitud abierta respecto del movimiento ecuménico. Le sucedió el metropolita de Moldavia, Nikodim (1939-48), que ya en sus anteriores cargos de abad y de obispo, había desplegado grandes esfuerzos por revitalizar el monacato en Rumania. La segunda guerra mundial, en la que este país tuvo que ceder algunas de sus regiones periféricas, la ocupación, en 1944, por las tropas soviéticas, el gobierno comunista implantado desde 1945 y la proclamación de la república popular de Rumania en 1947 impidieron que se pusieran en práctica las reformas proyectadas. Nikodim exhortó a los fieles a colaborar en la construcción del nuevo Estado.

Fue elegido para sucederle el metropolita de Moldavia, Justiniano (1948-1977). Como hábil diplomático, político eclesiástico pragmático y hombre de confianza del régimen[33], se mostró favo-

32. Cf. B. Stasiewski, en MHI VIII, 498s; E.Ch. Suttner, *50 Jahre rumänisches Patriarchat*, (1975) 136-160.

33. Justiniano mantuvo relaciones personales con el jefe del Partido comunista

rable a la coexistencia entre la Iglesia ortodoxa y la orientación comunista del Estado. En el estatuto de la Iglesia de 1948 logró ampliar sus facultades, aunque el sínodo estuvo sometido al control estatal. Tuvo un papel determinante en el proceso de anexión forzosa a la Iglesia ortodoxa (1948) de millón y medio de rumanos unidos. Consolidó el patriarcado mediante una serie de instrucciones dirigidas al clero, instándole a un apostolado social acomodado a las nuevas circunstancias; reformó el monacato, dio normas para la predicación, organizó la prensa eclesial y promovió la formación teológica. Por otra parte, tuvo que soportar las duras injerencias del Estado en la vida de la Iglesia. La disolución del Ministerio de culto (1957) y la subordinación de la iglesia al departamento de educación y ciencia constituyeron la señal de partida de una persecución de la Iglesia, llevada a cabo a bombo y platillo a través de una incesante propaganda atea y campañas calumniosas y difamatorias, en el curso de las cuales fueron clausurados numeros conventos y encarcelados muchos religiosos y religiosas[34]. El propio patriarca estuvo algún tiempo sometido a arresto domiciliario. A pesar de ello, se atuvo con firmeza a su programa reformista. En 1966, el departamento de educación y ciencia aprobó un nuevo reglamento para los estudios teológicos y en 1967 se introdujo una modificación en el estatuto de la iglesia, que permitía la reorganización de la jerarquía. Aunque a partir de 1970 se ampliaron las influencias del Estado sobre el sínodo, y en 1974 una ley decretaba la estatalización de todos los tesoros artísticos que aún quedaban en manos de la Iglesia o de los particulares, la conciencia del patriarca se mantuvo inquebrantable. La colaboración de Justiniano en el movimiento comunista por la paz, su presencia en las conferencias panortodoxas y en el Congreso mundial de las iglesias, sus visitas a los dirigentes eclesiásticos tanto ortodoxos como católicos, confirmaron su general prestigio. En el 50 aniversario de la fundación del patriarcado (1975), esta Iglesia contaba con 14 millones de fieles. Su jerarquía se compone de 4 metropolitas en Rumania, con 2 arzobispados, 6 obispados y

Gheorgiu Dei (de 1952 a 1955 primer ministro, a partir de 1955 primer secretario del partido y, desde 1961 hasta su muerte, en 1965, presidente del Consejo de Estado).

34. Entre 1959 y 1971 el número de monasterios y asentamientos monacales se redujo de 1657 a 575, el de monjas de 4000 a 1493 y el de sacerdotes de 10 153 a 8564.

8 obispos vicarios, además de 3 jurisdicciones en el extranjero (1 arzobispado, un obispado y un vicariato episcopal)[35]. La educación de las nuevas generaciones que aspiran a añadirse a los casi 9000 clérigos existentes en el país está asegurada por 2 institutos teológicos y 7 seminarios La dirección del patriarcado y algunas diócesis concretas publican varias revistas. El leal comportamiento de Justiniano frente al régimen ha contribuido a que la Iglesia ortodoxa de Rumania haya conseguido hasta ahora —a diferencia de lo ocurrido en otros países bajo dominación comunista— conservar una cierta situación estable. La herencia de Justiniano pasó, en junio de 1977, al hasta entonces metropolita de Moldavia, Justino, elegido cuarto patriarca rumano.

Las restantes iglesias ortodoxas

En el curso de los siglos, y de forma particularmente acentuada en los últimos decenios, se han ido separando e independizando de los grandes cuadros históricos de la ortodoxia antes descritos toda una serie de nuevas Iglesias.

El espacio mediterráneo

La *Iglesia ortodoxa de Chipre* fue autocéfala ya desde el concilio de Éfeso (431)[36]. Cuando la isla fue declarada, en 1925, colonia de la corona británica, las fuerzas británicas de ocupación reconocieron al arzobispo Cirilo III (1916-33) como etnarca. De todas formas, no tardaron en producirse enfrentamientos, debido a que Cirilo apoyaba el movimiento de unidad *(enosis)* del nacionalismo griego, que propugnaba la unión con Grecia. En 1931 estalló una revuelta, pero fue sofocada y dos obispos y varios clérigos tuvieron que abandonar el país. De 1933 a 1947 el arzobispado fue administrado por el presidente del santo sínodo, el obispo Leontios de Pafos, que hasta 1947 no pudo ser elegido arzobispo. Bajo sus sucesores Macario II (1947-50) y Macario III[37] (1950-77) los griegos (el 80 por 100 de la población total) lucharon por su independencia. En las agitaciones de 1955-56, Macario III y otros varios clérigos fueron desterrados. Tras la elección del arzobispo, que había regresado del exilio en 1959, para el cargo de presidente de la república, y la proclamación de Chipre como Estado independiente en 1960, se restableció una cierta calma. Macario III intentó en los años siguientes revisar, en favor de los grecochipriotas la constitución de agosto de 1960, que garantizaba ciertos derechos a la minoría turcochipriota (20 por 100 de la población total). Las contramedidas adoptadas por los habitantes turcos desencadenaron una serie de luchas en 1965, que sólo pudieron superarse gracias a la intervención de las tropas de la ONU. Macario III reconoció que por el momento era imposible la unión de Chipre con Grecia. Los atentados y los golpes militares, tras los que se hallaba el gobierno militar griego, provocaron una crisis, que desencadenó la guerra abierta entre Grecia y Turquía. En el curso de las hostilidades, los turcos conquistaron la parte nororiental de la isla (40 por 100 de la totalidad del territorio). Tres obispos, reunidos en sínodo en marzo de 1973, destituyeron a Macario a causa de la *enosis*, pero en julio fue nuevamente confirmado por un gran sínodo en sus cargos de arzobispo y de presidente. La organización de la Iglesia, que puso en marcha en 1973 y en virtud de la cual los 450 000 creyentes quedaban distribuidos en 1 arzobispado y 6 metropolías atendidas por 650 clérigos, su política de construcción de nuevas iglesias, su preocupación por una mejor remuneración y pensión de vejez para los clérigos, la transformación del seminario menor de Nicosia en facultad de teología, los cuidados dispensados a los 11 monasterios y su preocupación por los 89 monjes y 75 monjas, así como su actitud favorable respecto del movimiento ecuménico, son los grandes rasgos característicos de su ministerio pastoral.

En razón del número de sus fieles (cerca de 7 millones), la *Iglesia ortodoxa de Grecia*[38] es, junto con los patriarcados mos-

35. Son, concretamente, la archidiócesis rumano-ortodoxa de la misión en EE.UU., la archidiócesis rumano-ortodoxa de Europa occidental y la diócesis ortodoxo-católica de Francia, constituida en 1937, que en 1972 solicitó ser admitida en el seno del patriarcado rumano.

36. Cf. HIPPOLYTOS, *Die Autokephale Apostolische Orthodoxe Kirche Cyperns*, en «Ekklesia» X (1941) 177-229; B. STASIEWSKI, en MHI VI, 329s, y VIII, 508ss.

37. K. KERBER, *Makarios Kirchenfürst oder?*, Diessen - Ammersee 1964; P.-N. VANEZIS, *Makarios. Faith and Power*, Londres - Nueva York - Toronto ²1972.

38. B. STASIEWSKI, en MHI VIII, 502-505.

covita, rumano y servio, una de las cuatro grandes comunidades ortodoxas de la actualidad. Sólo poco a poco consiguieron los santos sínodos y sus correspondientes obispos[39] suavizar los lazos de dependencia que el dominio estatal imponía a la Iglesia. El primer paso en esta dirección fue la constitución eclesial de 1923, que amplió, bajo el arzobispo Crisóstomo I (1923-38), la autonomía administrativa de la Iglesia. Tras largos y difíciles enfrentamientos a propósito del modo de elección del arzobispo y de los obispos y de las competencias del santo sínodo, el gobierno militar promulgó en 1969 un nuevo estatuto de la Iglesia, abolido en 1974. Los arzobispos Crisanto (1938-41) y Damaskinos (1941-49) consiguieron restañar las heridas que la segunda guerra mundial y la guerra civil desencadenada por los guerrilleros comunistas habían causado a la Iglesia. Las negociaciones entre la Iglesia y el Estado para reducir el número de sedes episcopales desembocó, en 1965, en un conflicto, en el curso del cual el arzobispo Crisóstomo II (1962-67) fue expulsado por el archimandrita Jerónimo. Jerónimo, profesor de derecho eclesiástico y de teología práctica de la universidad, se había mostrado favorable a la separación de la Iglesia y el Estado. Tras su nombramiento como arzobispo, impuso autoritariamente una serie de reformas que ya sus antecesores habían meditado. Con todo, la oposición a sus procedimientos y su apoyo al régimen militar le forzaron, en 1973, a presentar la dimisión. Su sucesor (desde 1974), el arzobispo Serafín, se ha esforzado por colmar el abismo abierto entre sus electores y los partidarios de Jerónimo, por elevar la formación y el nivel de vida del clero (tareas ya iniciadas en la etapa anterior) y por renovar, en fin, el monacato[40]. Ha tenido que hacer frente a los problemas planteados por la industrialización de Grecia, la descristianización y las migraciones de la población. La ortodoxia sigue estando profundamente enraizada en la masa del pueblo. El arzobispado está dividido en 76 metropolías. La formación de los aspirantes a clérigos está atendida por 2 facultades, en Atenas y Salónica, y 12 escuelas teológicas. Con todo, parecen escasear las vocaciones. La

39. Al contrario de lo que sucede en las iglesias ortodoxas eslavas, el arzobispo de Grecia ocupa una posición superior a la de los metropolitas.

40. En 1973 había 174 conventos masculinos con 798 monjes y 209 femeninos, con 2552 monjas. Su número ha sufrido un fuerte retroceso.

hermandad ZOË, las comunidades sociales y caritativas y numerosas revistas fomentan la vida eclesial.

En contraste con la Iglesia griega, han quedado radicalmente sofocadas todas las posibilidades de libre expansión y desarrollo de la *Iglesia ortodoxa de Albania.* En 1922 se declaró autocéfala y en 1937 fue reconocida como tal por el patriarcado ecuménico[41]. En 1938 contaba con unos 200 000 creyentes (el 10 por 100 de la población), asistidos por 1 metropolita, 4 obispos, 200 sacerdotes, 29 monasterios y 2 seminarios. Tras la ascensión al poder de los comunistas en 1946, la Iglesia ortodoxa, al igual que todas las restantes religiones de la república popular de Albania, quedaron enteramente sometidas al régimen. El arzobispo Christof (1937-49) fue depuesta y sus sucesores Paisios (1949-66) y Damián (1966-73) — muerto después de seis años de encarcelamiento — nada pudieron hacer contra la estrangulación de la Iglesia. En 1967, Hodxa, secretario general del partido comunista albanés, declaró que Albania se había convertido en la primera nación atea del mundo, abolió todas las leyes que regulaban las relaciones de la Iglesia y el Estado e intensificó la lucha contra las tradiciones religiosas. Todas las casas religiosas y las iglesias fueron clausuradas y transformadas en centros de reunión, mercados o fábricas. Los obispos fueron encarcelados[42] y la organización eclesial destruida. Hay, con todo, algunos sacerdotes que siguen desempeñando su ministerio en la clandestinidad.

Tras la guerra de los Balcanes de 1913-14, los ortodoxos de Macedonia quedaron repartidos entre las jerarquías eclesiásticas de Servia, Bulgaria y Grecia, si bien la mayor parte de ellos estaban asentados en Yugoslavia. Desde 1944 vienen pugnando por conseguir la autonomía del arzobispado de Acrida[43], incorporado desde 1767 el patriarcado de Constantinopla. El patriarca servio Germán tuvo que conceder su asentimiento a la declaración de autonomía de una asamblea eclesiástica macedónica y a la elección

41. B. STASIEWSKI, en MHI VIII, 504.

42. En la actualidad, desarrollan sus actividades entre los emigrados albaneses a EE.UU. dos obispos: en 1971, el obispo Esteban sometió a la Iglesia ortodoxa de América la diócesis albano-ortodoxa norteamericana por él presidida (con sede al sur de Boston). El obispo Marcos (sede en Jamaica Plain, Mass.) mantiene contactos con la archidiócesis griega ortodoxa de Norteamérica, que a su vez se inserta dentro del patriarcado ecuménico.

43. B. STASIEWSKI, en MHI VI, 331

del obispo auxiliar Dositeo para arzobispo de Acrida y Macedonia. Cuando la *Iglesia ortodoxa de Macedonia*, de acuerdo con las autoridades civiles, se proclamó autocéfala, surgieron fuertes tensiones con la Iglesia madre servia. El arzobispo Dositeo puso en marcha la organización de la Iglesia, que contó, a partir de entonces, con 6 sedes metropolitanas (más una en el extranjero). El número de fieles ascendía a 600 000, asistidos por 300 clérigos, y contaba con su propio seminario sacerdotal. Dositeo introdujo el macedonio como lengua de la liturgia y cultivó los contactos ecuménicos. En 1975, la Iglesia se dio una constitución. La legislación yugoslava puso impedimentos a la expansión de la vida eclesial y endureció las medidas antirreligiosas en la república confederada de Macedonia.

En el marco de la autonomía de Creta, a fines del siglo XIX, el obispado de Gortyna, con sede en Heracleón, se convirtió en sede metropolitana ortodoxa autónoma. A partir de la anexión política de Creta a Grecia (1913), los ortodoxos estaban obligados a seguir las directrices tanto del patriarcado de Constantinopla como de la Iglesia nacional griega. En 1967, la *Iglesia ortodoxa de Creta*[44] fue elevada, mediante una decisión del patriarcado, a la categoría de arzobispado, con 7 sedes metropolitanas, y se le garantizó la semiautonomía, que podría desarrollarse hasta convertirse en Iglesia autocéfala. El arzobispo Eugenio asumía la responsabilidad de 450 000 fieles, 334 sacerdotes y 34 conventos, con 187 monjes y 74 monjas. La academia ortodoxa de Creta pasó a ser centro de formación de adultos. Al cerrarse la escuela patriarcal de Calki[45], se hizo cargo de sus funciones la escuela superior de Heracleón, cuya dirección es compartida por el Estado griego y la Iglesia.

Europa centrooriental y el Oriente lejano

La *Iglesia ortodoxa de Finlandia*[46] formó parte, hasta 1917-18, de la Iglesia rusa. La república finesa, surgida tras la primera

44. A. ALEVISOPOULOS, *Die orthodoxe Kirche von Kreta*, en *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermenegild M. Biedermann OSA*, dir. por E.CH. SUTNER y C. PATOCK, Wurzburgo 1971, 233-244.

45. Cf. supra p. 693.

46. TH. ROHNER, *Die orthodoxe Kirche Finnlands*, en OstkSt 12 (1963) 314-325.

guerra mundial, tenía una Iglesia nacional luterana, pero se garantizaron los derechos de la Iglesia ortodoxa. Una vez que el patriarca Tychon de Moscú reconoció, en 1918, la autonomía finesa, los dirigentes ortodoxos de esta nación se sometieron al patriarcado ecuménico, que confirmó su autonomía en 1923. En 1939-44 fue incorporada a la Unión Soviética la diócesis de Karelia, en la que residía la mayor parte de las comunidades ortodoxas. Los esfuerzos emprendidos a partir de 1945 por el patriarcado de Moscú para extender su dominio a la Iglesia finesa no se vieron coronados por el éxito. El arzobispo en funciones desde 1960, Pablo (Paavali), que cuenta con 2 diócesis y dos monasterios, intenta mantener la vida eclesial de sus 60 000 fieles (1,3 por 100 de la población total) y poner freno al creciente número de matrimonios mixtos entre ortodoxos y luteranos.

En el período entre las dos guerras mundiales, vivían en la república de Polonia casi 4 millones de ortodoxos (12 por 100 de la población total), que en 1923 se unieron para constituir la *Iglesia ortodoxa de Polonia*. Su declaración de autocefalia fue aprobada en 1924-25 por el patriarca ecuménico. La política del gobierno polaco en materia religiosa fue contraria a los movimientos nacionales de los independentistas ucranianos y de los rusos blancos de la población ortodoxa. En 1938-39 fueron destruidas 130 iglesias y 2 monasterios. La división de Polonia (1939) y la ocupación alemana de Ucrania (1941-44) provocaron una escisión en la ortodoxia, que quedó dividida en una Iglesia bajo el gobierno general y dos más en Ucrania[47]. En las zonas ocupadas por la URSS, los ortodoxos fueron anexionados al patriarcado de Moscú. Bajo el metropolita Dionisio (1923-48, † 1961), despojado de su cargo por el gobierno de la república popular de Polonia por su colaboración con los alemanes, el número de ortodoxos se redujo a 350 000, como consecuencia de la anexión de la parte oriental de Polonia a la Unión Soviética, aunque volvió a aumentar en 1948, gracias al ingreso de 100 000 ucranianos unidos, tras la disolución forzosa de la Unión de Brest (1595-96). A partir de 1948, la suprema jurisdicción sobre la Iglesia ortodoxa de Polonia estuvo en manos del patriarca Alexei de Moscú, quien, en 1951, dio

47. F. HEYER, *Die orthodoxe Kirche in der Ukraine 1917 bis 1945*, Colonia - Braunsfeld 1953.

su consentimiento a la autocefalia polaca. El metropolita Makario (1951-61) creó una nueva organización eclesial para todos los ortodoxos diseminados por el territorio polaco en virtud de la política de asentamientos. En la nueva estructura hay, junto al arzobispado de Varsovia-Bielsk, 3 obispados (Bialystok-Danzig, Lódz-Pommerania y Breslau-Stettin) reorganizados por sus sucesores Timoteusz (1961-62), Jerzy (1962-64) y Stefan (1964-69), con ayuda del santo sínodo. Desde 1970, el metropolita Vassilio se encuentra al frente de los cerca de 400 000 fieles, 225 parroquias, un monasterio masculino y otro femenino. El proceso de integración de las comunidades rusas, ucranianas y de rusos blancos ha sido acelerado gracias a los dos centros de formación teológica de Varsovia y Chylice, y a las publicaciones en lengua polaca, rusa y ucraniana.

Fueron grandes las dificultades que se opusieron a la unión de los ortodoxos húngaros, rusos y servios que vivían en Hungría después de la primera guerra mundial, porque reclamaban derechos jurisdiccionales sobre ellos los patriarcados de Constantinopla, Servia y Rumania. En 1947, la *Iglesia ortodoxa de Hungría* (40 000 fieles, 50 comunidades, 37 clérigos) pasó a depender del patriarcado de Moscú, que encargó la dirección de la misma a un archimandrita y en 1949 le concedió la autonomía. Desde 1959 cuenta también con un ritual húngaro.

Los ortodoxos de Checoslovaquia formaron, después de la primera guerra mundial, dos grupos pequeños, uno bohemio-moravo (con unos 20 000 fieles) y otro eslovaco (9000) y otro mayor, en los Cárpatos ucranianos (112 000). La mayoría de las comunidades pertenecían al patriarcado servio, mientras que sólo unos pocos seguían al ecuménico. En el protectorado alemán de Bohemia-Moravia y en Eslovaquia todas estas comunidades quedaron prohibidas durante la segunda guerra mundial, pero volvieron a resurgir, en la república popular de Checoslovaquia, y conocieron un considerable crecimiento, en 1947 en virtud de la repatriación de cerca de 30 000 checos de Volhinia y en 1949-50 por la incorporación de cerca de 350 000 católicos unidos, a consecuencia de la supresión violenta de las diócesis de Mukačevo y Prešov. La *Iglesia ortodoxa de Checoslovaquia* fue incorporada en 1946 al patriarcado de Moscú, quien envió a Praga como exarca a Jelevferii

(Eleutherios, arzobispo desde 1948). En 1951, el patriarca Alexeii la liberó de su obediencia y la proclamó autocéfala. Los metropolitas Jelevferii (1951-55), Juan (1956-64) y Doroteo (desde 1964) unificaron la organización de la Iglesia (4 diócesis), ampliaron la facultad teológica de Prešov y cultivaron la prensa eclesial. Cuando los dirigentes del partido comunista, bajo Dubček, permitieron el restablecimieto de la Iglesia católica unida, más de 200 comunidades se separaron de la ortodoxia, cuyos fieles (checos, eslovacos, ucranianos, rusos) se redujeron a unos 100 000. Por lo demás, a partir de 1969 han vuelto a caer bajo los severos controles de las autoridades del Ministerio del Culto y, al igual que las restantes iglesias, están expuestas a las repercusiones de la propaganda antirreligiosa, cada vez más pujante.

Los trabajos misioneros de los ortodoxos rusos en el Oriente lejano han dado nacimiento a dos iglesias independientes, una en China y otra en Japón. Tras el estallido de la revolución de 1917, fueron muchos los ortodoxos rusos que permanecieron en China [48] y en Manchuria. Sus centros de Charbin, Pekín y Shanghai ejercieron incluso una cierta fuerza de atracción sobre la población nativa. El patriarca de Moscú, Tychon, confió la dirección de la Iglesia, en 1920, al arzobispo Innokentii (1920-31). La afluencia de fugitivos ortodoxos de Lituania, Rusia Blanca y otras regiones de la Unión Soviética, que se sometieron a la dirección de la Iglesia rusa en el exilio, obligó a ampliar la organización eclesial para poder atender a unos 200 000 fieles. La yuxtaposición de diversas jurisdicciones, la confusión política, las guerras civiles y la proclamación de la república popular China (1949) forzaron a una gran parte de los creyentes rusos a emigrar hacia América del norte y del sur y Australia. La Iglesia rusa en el exilio perdió la totalidad de sus posesiones en China y Manchuria. El patriarca de Moscú nombró exarca al arzobispo Viktor de Pekín (1950-56), confió el obispado de Shanghai al obispo chino Simeon, consagrado por el patriarca Alexei en Moscú y, en 1957, otorgó la autonomía a la *Iglesia ortodoxa de China* (5 obispos, 20 000 fieles). Su superior jerárquico, el obispo chino, Basileo, fijó su residencia en Pekín (1956-62). En su tiempo se inició — previa expulsión de todos los

48. G. Seide, *Die Russisch-Orthodoxe Kirche in China und in der Mandschurei seit dem Jahre 1918*, en OstkSt 25 (1976) 166-192.

clérigos rusos — el cierre de iglesias. Durante la revolución cultural (1966-69), todos los centros religiosos fueron destruidos o dedicados a otros fines y la organización eclesial totalmente aniquilada. Es, por el momento, imposible saber si el clero chino ha podido sobrevivir a la persecución contra los cristianos y si sigue trabajando, y en qué medida, en la clandestinidad.

Los inicios de la *Iglesia ortodoxa de Japón* se remontan a los clérigos que formaron parte de la embajada rusa, instalada en Tokio desde 1861. Durante la segunda guerra mundial, la Iglesia japonesa se unió a la Iglesia rusa en el extranjero y en 1939 se otorgó su propia constitución. Desde 1945, el patriarcado de Moscú ha intentado atraerse de nuevo a las comunidades japonesas. En 1961, con ocasión del primer centenario de la fundación, envió una representación a Tokio y en 1967 nombró metropolita al obispo Nikolai. En 1970 concedió la autonomía a la Iglesia de Japón, que contaba con 1 arzobispo, 2 obispos, 38 clérigos y aproximadamente 40 000 fieles.

Iglesias en el extranjero

Se calcula en unos 4 millones el número de cristianos ortodoxos orientales que viven fuera de sus países de origen. Cerca de la mitad de este número pertenece a alguna de las jurisdicciones ya descritas y residen fundamentalmente en América del Norte y del Sur, en Australia y en varios países de Europa occidental. Hay, además, emigrados rusos, ucranianos y rusos blancos, que se han formado iglesias independientes, sobre todo en América.

La Iglesia rusa ortodoxa fuera del territorio de la Unión Soviética, fundada en Constantinopla en 1920, se declaró autocéfala, en 1921 trasladó su sede a Carlowitz[49], en 1944 a Munich y en 1955 a Jordanville (EE.UU.). Comprende varias comunidades, que rechazaron el sistema ateo del régimen de su país de origen y que, a pesar de algunas escisiones, han conseguido mantenerse hasta nuestros días. En 1963 se unió a ella la Iglesia ortodoxa búlgara de América y en 1972 la diócesis misionera ortodoxa rumana del hemisferio occidental. Desde 1964, rige los destinos de

49. A partir de entonces se le dio el nombre de Iglesia sinodal de Carlowitz.

la *Iglesia rusa ortodoxa en el exilio* el metropolita Filareto, residente en Nueva York. Tiene 7 diócesis en Norteamérica, 3 en Sudamérica, 3 en Europa y 1 en Australia y Nueva Zelanda, cuenta con 22 conventos, un lugar de formación teológica en Jordanville — su centro espiritual — y edita dos revistas. Se han sometido, además, a su autoridad, algunas comunidades concretas de África, Asia, Europa y EE.UU. Su jerarquía (2 metropolitas, 11 arzobispos, 5 obispos, 1 vicario episcopal) y sus 150 000 fieles comparten la oposición al comunismo — enemigo de la religión — pero su concepción de la Iglesia, su pretensión de representar en sus sínodos a todos los emigrantes rusos y su posición aislada en conjunto de la ortodoxia constituyen graves amenazas para su futuro.

La *Iglesia ortodoxa de América*, cuyos orígenes se remontan a la misión rusa de Alaska de finales del siglo XVIII, dio en 1919 los primeros pasos hacia la independencia, estableció en 1924 su autonomía y en 1970 se declaró autocéfala. El patriarcado de Moscú, que intentó inútilmente, en 1931 y en otras fechas posteriores, reanudar los lazos con ella, dio, al final, su consentimiento a aquella declaración, mientras que se lo ha negado el patriarcado ecuménico. El metropolita Ireneo (desde 1965 arzobispo de Nueva York, a partir de 1970 primer jerarca de la Iglesia autocéfala) y los santos sínodos dirigen 11 diócesis[50] (6 sedes metropolitanas, 7 obispados, cerca de 800 000 fieles), 3 seminarios de teología, 4 conventos y un considerable volumen de prensa eclesial. En la liturgia se usan, además del eslavo eclesiástico y el inglés, el albanés, el griego, el rumano, el castellano y las lenguas aborígenes de Alaska.

Los rusos blancos emigrados crearon en 1948, apoyados en la autocefalia proclamada en 1922 por el metropolita Melquisedec en Minsk, la *Iglesia ortodoxa de los rusos blancos en el exilio.* En su concilio de mayo de 1972, los 39 delegados de las comunidades de EE.UU., Canadá, Bélgica e Inglaterra eligieron para el cargo de metropolita al arzobispo Andrei de Cleveland, ayudado, para las tareas de asistencia pastoral de sus 5000 fieles, por un obispo vicario. El mencionado concilio aprobó, además, una constitución.

50. Entre ellas también la archidiócesis albanesa de América.

La Iglesia ortodoxa ucraniana en el exilio consiguió aunar, en 1973, a tres grupos de iglesias ucranianas, para formar una unidad independiente. La Iglesia ortodoxa greco-ucraniana de Canadá, surgida en 1918, se declaró autocéfala en 1951, bajo la jefatura de su primer metropolita Hilarión; desde 1975 está regida, por el metropolita Andrei (3 diócesis en Canadá, 1 en Australia, 100 000 fieles). Mistyslav, metropolita desde 1969 de la Iglesia ortodoxa autocéfala ucraniana en el exilio (3 diócesis en Australia, Inglaterra y Europa occidental, 20 000 fieles) es también, desde 1971, metropolita de la Iglesia ortodoxa ucraniana en EE.UU. y América del sur (1 arzobispado, 2 obispados, 130 000 fieles).

En los últimos años se viene dibujando una tendencia compartida por todas las iglesias ortodoxas de emigrantes, que propugna una organización eclesial unitaria, con un objetivo de crear un patriarcado para América. La pertenencia de numerosas comunidades a sus iglesias madres, la persistencia de las peculiaridades nacionales y la consolidación de las iglesias independientes nacidas en América en el siglo XX no ofrecen, por el momento, perspectivas de éxito para este proyecto.

Los ortodoxos tienen plena conciencia del hecho de su disgregación. Esperan que un concilio panortodoxo [51], tal como lo venía propugnando desde 1961 el patriarca Atenágoras, aporte claridad a los problemas teológicos fundamentales, a las cuestiones de la pastoral, a la organización jurídica de las iglesias de la diáspora, a sus relaciones mutuas y con el patriarcado ecuménico, a su orden jerárquico y a su posición frente a la ecumene. La conferencia prosinodal celebrada en Chambésy en 1971 formuló un catálogo con 100 temas, que luego fue delimitado y precisado, en 1974, en la academia ortodoxa de Creta y en 1976 en la primera conferencia preconciliar en Chambésy.

51. F.-W. FERNAU, *Die Ostkirche im Vorfeld ihres Konzils Konstitutionelle Gegenwartsprobleme der Orthodoxie*, en «Ökumenische Rundschau» 20 (1971) 140-157; D. PAPANDREOU, *Zur Vorbereitung der Panorthodoxen Synode*, en «Una Sancta» 29 (1974) 161-165; R. STUPPERICH, *Die Heilige oder Grosse Orthodoxe Synode*, en «Kirche im Osten» 17 (1974) 180-181; H.-J. HÄRTEL, *Die erste vorkonziliare panorthodoxe Konferenz in Chambésy*, en «Des christliche Osten» 32 (1977) 83-89 y 92.

Pertenecen a este grupo dos iglesias nestorianas y varias monofisitas: la siro-jacobita occidental, la siro-ortodoxa de la India y sus ramificaciones, copta, etiópica y armenia.

Las iglesias nestorianas

La *Iglesia católica apostólica de Oriente*, tal como reza la autodenominación oficial de la Iglesia nestoriana u ortodoxa asiria, no ha podido superar la crisis que se abatió sobre ella durante la primera guerra mundial. A la muerte del patriarca Simón XX Pablo (1918-20), le sucedió su hermano, de 12 años de edad, Simón XXI Jesse (1920-73), que previamente fue enviado a Inglaterra para adquirir formación teológica. Los asirios asentados en los territorios septentrionales de Irak y en las regiones fronterizas con Siria, se vieron sometidos a nuevas persecuciones en Irak entre 1933 y 1936, y muchos de ellos emigraron a EE.UU. Su patriarca fijó su residencia en Chicago en 1940 y en 1954 la trasladó a San Francisco. En 1961-62 visitó a sus comunidades de la India meridional, donde los cristianos unidos de Santo Tomás, como sucesores de los partidarios del obispo Mello, se habían unido en 1907, bajo el nombre de mellusianos, a la Iglesia nestoriana. Visitó también a los fieles del Líbano y de Irán, pero se le prohibió la entrada en Irak y en Siria. No consiguió restablecer su autoridad, muy debilitada por una ausencia de varios decenios. Cuando, en 1964, sin el consentimiento del sínodo de San Francisco, estableció algunas novedades litúrgicas, tales como la abreviación del tiempo del ayuno y la introducción del calendario gregoriano, se produjo un cisma. El obispo mellusiano Tomar Darmo de Trichur fue elegido en 1968 patriarca por los adversarios de Simón, pero murió al año siguiente. En 1970 se logró un entendimiento entre el régimen irakí y los nestorianos, que habían luchado en 1933 y 1961 al lado de los kurdos en la guerra por la independencia. En virtud del acuerdo logrado, se les deberían restituir todas las iglesias de que habían sido expropiados o reconstruir todas las que habían sido

destruidas durante los últimos cincuenta años. Tras su viaje a Irak, pareció consolidarse el prestigio de Simón XXI Jesse. Pero no por eso cesaron las críticas que suscitaban sus largas estancias en el extranjero. Crecieron las presiones para que renunciara al cargo, cuando el descontento de numerosos nestorianos comenzó a patentizarse en su paso a la Iglesia jacobita o a los caldeos unidos. El patriarca renunció efectivamente al cargo en 1973 y aquel mismo año contrajo matrimonio. Fue entonces depuesto por un sínodo de Líbano, secularizado y privado de toda capacidad de disponer de los bienes de la Iglesia.

Desde entonces, la *vieja Iglesia nestoriana de Oriente* se ha propuesto la reunificación de todos los grupos nestorianos de Irak, Irán, Líbano, India, Siria, Turquía, URSS, EE. UU. y Chipre (con un total de unos 100 000 fieles). Éste es el objetivo que persigue, desde 1969, el patriarca *katholikos* Addai II, residente en Bagdad.

Las iglesias monofisitas

La *Iglesia sirio jacobita occidental* se halla sujeta al patriarca de Antioquía y de todo el Oriente. Este título recuerda la época de esplendor de la Iglesia ortodoxa siria, en la alta edad media. Los patriarcas, que después de la primera guerra mundial normalizaron las relaciones eclesiales en el Oriente próximo y tuvieron que oponerse a los movimientos autonómicos de la Iglesia filial de la India, trasladaron en 1932 su residencia de Diabekr a Homs y en 1959 a Damasco. Ignacio XXXVIII Efrem (1933-57) contrajo grandes méritos como historiador de la Iglesia, fundador de un seminario sacerdotal, constructor de escuelas e impresor de libros litúrgicos. En 1953 creó una eparquía propia para los jacobitas emigrados a los Estados Unidos. Su sucesor, Ignacio XXXIX Jacobo III Severo (desde 1957) consiguió estrechar, mediante repetidos viajes, los lazos con los cerca de 120 000 fieles de sus comunidades, esparcidos por Irak, Jordania, Líbano, América del norte y del sur, India meridional y las regiones montañosas de Tur Abdin, al sudeste de Turquía, y con los obreros turcos diseminados por la república federal de Alemania, Países Bajos y Suiza. Desde 1964 es asistido por un consejo seglar, formado por doce miembros, que se ocupan

de las cuestiones financieras, administrativas y escolares. Se pronunció además a favor de la unión de todas las iglesias monofisitas, estableció contactos con los representantes de las iglesias ortodoxas y de otras iglesias cristianas. La construcción de templos, monasterios y escuelas son muestras de una cierta revitalización de esta iglesia patriarcal.

Los cristianos sirios de la India meridional, a los que con frecuencia se aplica la denominación colectiva de cristianos de Santo Tomás, se hallan actualmente distribuidos en quince comunidades diferentes [52]. Los enfrentamientos entre los cristianos de Santo Tomás jacobitas y el patriarca sirio occidental de Antioquía desembocaron en 1911 en la independencia de la *Iglesia ortodoxa siria de Malabar* (Iglesia de Malankara) [53]. El metropolita indio Dionisio VI (1908-34), desde 1912 *katholikos* de Oriente, sólo reconoció al patriarca antioqueno un primado de honor. Fracasaron los intentos de reconciliación entre ambas iglesias. La constitución eclesial promulgada bajo el *katholikos* Mar Basileo III Jorge II (1929-1962, † 1964) privaba al patriarca de toda función administrativa en la India. Las disputas y los procesos, prolongados durante decenios, entre la mayoría de los fieles de la Iglesia malabar y la minoría que sigue manteniendo lazos de unión con el patriarcado, acerca de los bienes de la Iglesia, crearon una tensa atmósfera. En 1950 se logró cierto acuerdo, que fue ratificado con ocasión de los preparativos para la celebración del 1900 aniversario de santo Tomás [54] en 1952. En ella habrían de participar todos los cristianos. Los dos grupos litigantes reconocieron en 1955 al patriarca de Antioquía como máxima autoridad espiritual y acordaron la sumisión de los fieles de la India meridional al *katholikos*, cuya residencia estaba en Kottayam. El patriarca Ignacio XXXIX Jacobo III Severo confirmó en 1958 la autonomía de esta iglesia, regida por el *katholikos* Basileo III Jorge II. En 1962, y por expreso deseo de este último, fue nombrado administrador de la iglesia Ba-

52. P. VERGHESE, *Die Syrischen Kirchen* 11-14. Cf. también P.J. PODIPARA, o.c. 178-189.

53. Malankara es el nombre, en lengua majalajam, de Malabar llanura costera de la India sudoccidental en la que habitan la mayoría de los fieles ortodoxos sirios. En realidad, Malankara es abreviación de Iglesia ortodoxa siria de Malankara.

54. Según la tradición, el apóstol Tomás desembarcó en Mailapur, cerca de Madrás, el año 52, y a partir de este lugar inició la evangelización del país.

sileo IV Eugenio I (1964-75). Tras haber sido entronizado personalmente por Basileo III, el nuevo *katholikos* consagró su actividad a la organización de las instituciones eclesiásticas. En la revisión de la constitución eclesiástica[55], en 1967, se definía a la iglesia malabar como parte constitutiva de la iglesia ortodoxa siria. El acuerdo alcanzado por la vía de las negociaciones no supuso ya el fin de las dificultades internas entre los partidarios del *katholikos* en funciones y los del patriarca antioqueno. En numerosas ciudades se enfrentaban y rivalizaban dos obispos de cada una de las tendencias. De los aproximadamente 1,25 millones de fieles, las tres cuartas partes se han pronunciado, desde 1975, a favor de Mar Basileo V Mateo I y la cuarta parte restante a favor de Mar Basileo Pablo II. Los dos reclaman para sí el título de *katholikos* de Oriente y metropolita de Malankara.

Además de la pequeña iglesia monofisita de Thozhijur (Andschur) de Kerala del norte (4000 fieles), que hacia 1772 se separó de la iglesia madre ortodoxa siria proclamándose iglesia jacobita independiente, hay que citar a la *iglesia siria de Mar Thomas*. En su origen, en el siglo XIX, desempeñaron un importante papel, junto al problema en sí de la autonomía, la supuesta vuelta a la Iglesia paleocristiana de Santo Tomás, la aceptación de ideas reformistas, las influencias anglicanas y las modificaciones de la liturgia. De estos jacobitas reformados —llamados también anglosirios— cuyos 250 000 fieles obedecen al metropolita Yuhana Mar Tomás de Tiruvalla, se separó, en 1961, la iglesia evangélica de santo Tomás, en la India, que cuenta con unos 2500 fieles, distribuidos en 10 comunidades.

La *iglesia copta*, regida por el «papa y patriarca copto de Alejandría y de toda África», ha sabido reafirmar su solidez interior, a despecho de los cambios políticos acontecidos en Egipto, del nacionalismo árabe y del fortalecimiento del islam en los últimos decenios. Bajo el patriarca Cirilo V (1874-1927), consiguieron los coptos, gracias a la constitución de 1923, igualdad de derechos civiles con los musulmanes. También la Constitución proclamada en 1956 garantiza la igualdad de todos los ciudadanos, sin diferencias de religión, aunque en la práctica el islam sigue siendo

55. P. VERGHESE, *Die Syrischen Kirchen* 169-180.

la religión oficial del Estado egipcio. Los sucesores de Cirilo tuvieron varios enfrentamientos con los representantes seglares del consejo nacional (Maglis Milli), que intentaba ampliar sus derechos de intervención en la administración de la Iglesia. El patriarca Juan XIX (1928-1942) amplió el sistema escolar de la iglesia y proporcionó notable impulso a la publicación de obras dogmáticas y de historia de la Iglesia. Con Macario III (1944-1945) se aprobó un sistema de pastoral bien acreditado de talante abierto respecto de las corrientes eclesiásticas reformadoras. Josafat II (1946-1956) tuvo que alzar su protesta frente al creciente fanatismo musulmán, que pretendía expulsar de los cargos públicos a cuantos no confesaran a Mahoma y, en 1948, reguló las relaciones con la iglesia etiópica. Tras una sede vacante de tres años, se consiguió un principio de acuerdo entre el consejo nacional y el santo sínodo para la elección del nuevo patriarca, Cirilo VI (1959-1971). Reorganizó la administración eclesial mediante una serie de comisiones para la enseñanza, la prensa y los monasterios. En 1960 inauguró la nueva academia teológica copta en El Cairo. A pesar de que el gobierno egipcio había decretado la incautación de la mayor parte de los bienes eclesiásticos, el patriarca consiguió mantener buenas relaciones con el presidente del Estado, Nasser (1956-1970), que apoyó financieramente la construcción de un centro patriarcal y la reconstrucción de la catedral de San Marcos en El Cairo y asistió incluso personalmente a la ceremonia de la colocación de la primera piedra. La colaboración de Cirilo VI con el movimiento de renovación litúrgica, gracias al cual se introdujo la lengua árabe en el culto, la formación de los monjes y sacerdotes, la distensión respecto de la iglesia etiópica, puesta de relieve en la celebración de conferencias con las iglesias monofisitas y ortodoxas, sobre todo en el sínodo monofisita celebrado en Addis Abeba del 7 al 21 de enero de 1965[56], las solemnidades de la consagración de la catedral de San Marcos (24-26 de junio de 1968) y la asistencia pastoral a los coptos emigrados son testimonio de las múltiples facetas y de los excelentes frutos de la actividad del patriarca. Le siguió, en la sede patriarcal,

56. El sínodo se reunió bajo la presidencia de Cirilo VI. Cf. *The Oriental Orthodox Churches Addis Ababa Conference*, enero 1965 (Addis Abeba 1965); E. HAMMERSCHMIDT, *Die Kirchenkonferenz von Addis Abeba*, en «Kirche im Osten» 9 (1966) 13-21.

con el nombre de Schenucha III (desde 1971), el obispo Amba Schenucha, responsable, desde 1962, de la enseñanza y la educación religiosa. Entre las disposiciones adoptadas por el nuevo patriarca figura la reorganización de los cursos de formación para monjes y sacerdotes y la reestructuración de la academia teológica. Al igual que su antecesor, favoreció el movimiento de acercamiento a las iglesias monofisitas y la renovación del cristianismo oriental y occidental [57]. La iglesia copta, con cerca de 4 millones de fieles, aunque sujeta a la intolerancia islámica, se ha ganado general estima por su afán de consolidación, el vigor espiritual de sus monasterios, su apertura a los problemas modernos y sus actividades misioneras entre los musulmanes.

La Iglesia etiópica, una de las más antiguas iglesias cristianas nacionales, filial del patriarcado copto, consiguió, a través de los esfuerzos pragmáticos y plenamente conscientes de Haile Selassie (1928-1930; *negus*, 1930-1974; emperador de Etiopía, † 1975) ser proclamada autocéfala en 1959. A lo largo de un trabajo prolongado durante decenios, el Negus procuró revitalizar y hacer eficaces para el momento presente las fuerzas de la tradición religiosa de su país, mediante la depuración de su organización exterior y reformas internas en la iglesia. Cuidó de la impresión de los libros litúrgicos en la lengua eclesiástica ge'ez y de su traducción en la lengua popular amhárica, de la fundación de un seminario de teología en Addis Abeba (1944), integrado en 1961 a la universidad como facultad teológica, de la formación de centros de estudios teológicos en cada una de las eparquías y de la elevación del nivel cultural de los cantores de coro, diáconos, monjes y predicadores.

Los patriarcas coptos eligieron a un monje egipcio para metropolita y *abuna* (nuestro padre) de toda la Iglesia etiópica, pero al mismo tiempo se nombraron cinco monjes abisinios para ayudar, como obispos, al *abuna* Cirilo (1926-1950). La separación entre la iglesia etiópica y la copta se vio acelerada por la ocupación italiana del país (1935-1936), que confió la administración eclesiástica a dignatarios indígenas, y por la administración imperial centralizada puesta en marcha por el emperador, una vez

57. A raíz de la visita de Schenucha III al papa Pablo VI, en mayo de 1973, se formó una comisión mixta, integrada por católicos y coptos, que ya en marzo de 1974 pudo celebrar su primera asamblea general.

regresado del exilio en 1941. En 1946, Cirilo se retiró a Egipto y en 1948 confió la dirección de la iglesia al *etschego* nativo Basileo, superior de todos los monasterios, tanto masculinos como femeninos. Bajo el *abuna* Basileo (1951-1959), aumentó el número de obispos etíopes y se organizó la enseñanza y la actividad caritativa. Cediendo a la presión del emperador Haile Selassie, el patriarca copto Cirilo VI elevó el *abuna* Basileo a la categoría de patriarca y *katholikos* de Etiopía (1959-1970); Cirilo se reservaba únicamente la dirección suprema de la jurisdicción del distrito de San Marcos, en el que se incluía también Etiopía, y el derecho a consagrar al patriarca etíope. Además de la intensificación de la formación de los sacerdotes, profesores de religión y misioneros, Basileo cultivó las relaciones con todas las Iglesias monofisitas [58]. Consiguió que la emisora de radio Voz del Evangelio, fundada en 1963 en la capital por la Federación Mundial luterana, y la emisora de radio del Estado le concedieran algunos espacios de emisión a favor de la Iglesia patriarcal. Con todo, en el trabajo radiofónico concreto se enfrentaron las concepciones conservadoras y las progresistas. Su sucesor, Teófilo I (Tewoflos, 1971-1976) se esforzó por llevar adelante la reforma de la iglesia, pero su tarea se vio dificultada por la revolución triunfante de 1974-1975, que destituyó e internó al emperador Haile Selassie (1974), abolió los privilegios de la iglesia nacional y expropió sus posesiones territoriales. El patriarca protestó contra el nuevo proyecto de constitución, en el que se previa la igualdad de derechos religiosos para todos los etíopes (40 por 100 monofisitas, 35 por 100 mahometanos, 20 por 100 paganos), si bien prometió su apoyo al nuevo régimen. Una fuerte contribución impuesta al episcopado fue bien recibida por el clero inferior, que esperaba de las convulsiones políticas y sociales registradas en el país una mejora de las condiciones de vida de la iglesia, para la que, en su opinión, la vinculación con la derribada dinastía imperial había supuesto un pesado lastre. Estos «clérigos del pueblo» hicieron, en parte, suyos los esfuerzos ya emprendidos por los dos primeros patriarcas, por

58. En el sínodo de Addis Abeba (cf. supra, nota 56) se estudiaron, entre otros temas, los caminos para atraer a un mayor número de jóvenes intelectuales al servicio de la Iglesia y la manera de formar grupos misioneros para la proclamación de la buena nueva y la instrucción de los neófitos.

ejemplo respecto de la organización de la enseñanza y de la predicación y la reanudación de relaciones con las iglesias hermanas pero que habían tropezado con la resistencia latente de numerosos clérigos y monjes, y en parte se solidarizaron también con exigencias reformistas radicales. Ciertamente, Teófilo I consiguió superar, gracias a su personalidad, las encontradas posturas que se iban abriendo paso entre los casi 12 millones de fieles de su Iglesia, pero fue sustituido por el patriarca Malaku Walda Miguel.

La Iglesia apostólica armenia (Iglesia gregoriana)[59] se halla escindida actualmente entre los catolicatos de Etschmiadzin y Cilicia, los patriarcados de Constantinopla y Jerusalén y una diáspora muy dispersa. Cuando los armenios englobados en el Imperio otomano se rebelaron contra la creciente opresión a que se veían sometidos, fueron reprimidos con métodos draconianos por los turcos en el curso de seis oleadas pogrom (1894-1922, sobre todo la de 1915-1916)[60]. Los sangrientos asesinatos en masa, las deportaciones a Siria y Mesopotamia, las conversiones forzadas al islam y las emigraciones acarrearon al patriarcado de Constantinopla la pérdida de dos tercios de sus fieles. Fueron incendiadas y destruidas hasta sus cimientos unas 2050 iglesias y 203 monasterios. El Tratado de paz de Sèvres (1920) devolvía a Armenia la categoría de Estado propio, pero apenas si pudo conservar su independencia un mes escaso, y su territorio quedó repartido entre Turquía y la República de los soviets (Rusia).

El catolicado de Etschmiadzin, sujeto desde 1836 al control de la Iglesia estatal rusa, reconquistó su independencia, durante un corto período de tiempo (1917-1920), a raíz de las convulsiones registradas por aquellos años en Rusia. En la República transcaucásica de la URSS (1922), la Iglesia cayó bajo el yugo del dominio comunista. El *katholikos* Kevork V (Jorge 1912-1930) se defendió con éxito frente a la Iglesia reformada armenia, propagada por el régimen desde 1924-1925, que era en realidad un paralelo de la «iglesia viva»[61], y a la que sólo se adhirió un reducido número de obispos, mientras que apenas si despertó algún eco en el pueblo creyente. En consecuencia, el régimen intentó que el *katholikos*, «patriarca supremo de todos los armenios», encauzara sus actividades a ganarse a los armenios emigrados al extranjero. El *katholikos* Chorén (1932-1938), que ya en su calidad de administrador había hecho amplias declaraciones de lealtad al régimen, consiguió la reapertura de algunas iglesias y la restitución de los bienes eclesiásticos, para la conservación de la catedral y de los monasterios de Etschmiadzin. Aunque en sus cartas pastorales alababa la contribución del gobierno a la elevación del nivel económico y cultural del Soviet armenio, también él sucumbió víctima de las recrudecidas persecuciones contra la Iglesia. El *katholikos* Kevork, que a partir de 1938 ejerció las funciones de representante de Chorén, tuvo que contemplar con impotencia los nuevos cierres de iglesias y el encarcelamiento de sacerdotes. En la segunda guerra mundial, hizo una colecta entre los armenios para equipar una unidad de blindados. Stalin aprobó su elección para *katholikos*, con el nombre de Kevork VI (Jorge, 1945-1954), y dio además permiso para la reapertura del seminario de Eriwan — todas las instituciones de formación eclesial habían sido suprimidas en 1928 — y para la publicación de una revista. Las llamadas del *katholikos* a los armenios emigrados al extranjero para que regresaran a la Armenia soviética, su autodenominación de «patriarca de toda Armenia» en vez del antiguo título «de todos los armenios», su pretensión de jurisdicción suprema sobre todas las circunscripciones armenias y su colaboración con la Iglesia patriarcal de Moscú le valieron la posibilidad de consagrar diez obispos y una cierta estabilidad de la vida eclesiástica, pero no pudo restañar las graves pérdidas[62] sufridas por su iglesia en el período entre las dos guerras mundiales.

En la asamblea eclesial de 1955-1956, a la que asistieron 97 delegados de la Unión Soviética y 40 del extranjero, fue elegido *katholikos* Vasgen, supremo dignatario armenio de las diócesis

59. La Iglesia toma su nombre de Gregorio el Iluminado († hacia el 325), primer obispo de toda Armenia. Cf. A.S. ATIYA, o.c. 317-322.

60. J. BRYCE, *The treatment of Armenians in the Ottoman Empire 1915-16*, Londres 1916; F. NANSEN, *Betrogenes Volk. Eine Studienreise durch Georgien und Armenien als Oberkommissar des Völkerbundes*, Leipzig 1928; J. LEPSIUS, *Der Todesgang des armenischen Volkes*, Potsdam ⁴1930; B. BRENTJES, o.c. 9-15.

61 Cf. supra p. 702.

62. El número de iglesias retrocedió en 1915-1954 en la Rusia europea de 1446 a 89 y en la Armenia socialista de 491 a 38. En Georgia el retroceso fue de 287 a 14, en Azerbaiján de 473 a 30. En Tiflis, capital de Georgia, las 28 iglesias armenias existentes antes de la primera guerra mundial habían quedado reducidas a 2. W. KOLARZ, o.c. 166-167.

búlgaras y rumanas. Vasgen se había ganado la benevolencia del régimen soviético gracias al destacado papel que desempeñó en el movimiento de paz de Rumania y a sus elogiosas declaraciones a propósito del apoyo prestado por la Unión Soviética a la causa armenia. Sus viajes al extranjero (1956-1961), el Sínodo nacional por él convocado en Etschmiadzin en 1962 —y en el que de los 137 delegados 87 procedían del extranjero— y la circunstancia de que el sínodo panarmenio viniera celebrando sus sesiones, desde 1969, en este lugar, con la finalidad de preparar un concilio ortodoxo armenio, dieron como resultado una vinculación más estrecha de los patriarcados de Constantinopla y Jerusalén a su catolicado. No consiguió, en cambio, el deseado acercamiento al catolicado de Cilicia. El activo *katholikos* armenio emprendió nuevos viajes al extranjero, a través de los cuales estrechó las relaciones con las eparquías de la diáspora sujetas a su autoridad, entabló contactos con los jefes de las iglesias orientales y occidentales y elevó el prestigio internacional de su iglesia. Sus informes sobre el florecimiento de la religiosidad en la Armenia soviética no podían, con todo, encubrir el hecho de que su Iglesia (con unos 2 ó 3 millones de fieles), tenía muy escasas posibilidades de expansión y desarrollo. Pertenecen al catolicato, además de los fieles del territorio soviético. otros 500 000 armenios, diseminados en Irak, Europa Occidental, América del norte, del centro y del sur [63].

También ha logrado consolidar su independencia la Iglesia apostólica armenia del catolicato de Cilicia, cuya competencia se extiende a los armenios del Líbano, Norteamérica, Siria e Irán y a la isla de Chipre (con un total de unos 600 000 fieles). Sus *katholikoi* residieron, desde 1293 a 1921, en Sis, capital del reino medieval de la Armenia Menor, en Cilicia. Perseguidos por los turcos, los armenios huyeron a Siria y Líbano, donde crearon un nuevo centro en Antelias, al norte de Beirut. Los *katholikoi* Garegin (1945-1952) y Sarech I (1956-1963) se enfrentaron con el catolicado de Etschmiadzin para garantizar y ampliar su jurisdicción. Finalmente, Chorén, que venía desempeñando desde 1963

63. Los armenios residentes en EE.UU. se hallan regidos por un arzobispo, con sede en Nueva York, que mantiene ciertos débiles lazos de dependencia con el catolicado de Etschmiadzin.

las funciones de *katholikos*, consiguió la consolidación interna y externa de su iglesia y el establecimiento de contactos con otras comunidades monofisitas y con las iglesias ortodoxas y occidentales.

El patriarcado armenio gregoriano de Constantinopla tiene a su cuidado, en la actualidad, a unos 50 000 armenios residentes en Turquía [64]. Pertenecen al patriarcado armenio de Jerusalén unos 6000 fieles, distribuidos entre Israel y Jordania. Ambos patriarcados mantienen relaciones relativamente cordiales con Etschmiadzin.

* * *

Las iglesias nacionales orientales han conservado hasta el presente en sus venerables liturgias el depósito de ideas procedentes de la primitiva cristiandad. Bajo la presión de las circunstancias políticas, han vivido durante largos años en un considerable aislamiento. Sólo en el siglo XX se han iniciado los mutuos contactos, se han suavizado los duros frentes que las separaban entre sí y de la ortodoxia y se ha iniciado el diálogo con la Iglesia católica romana. En 1971, 1973 y 1976 hubo reuniones de teólogos monofisitas y católicos en Viena [65], con el objetivo de preparar el camino para la reunificación de las iglesias separadas. El punto central de las discusiones giró en torno a la definición cristológica del concilio de Calcedonia, sobre cuya célebre fórmula se logró una interpretación aceptada por todos. Se analizaron también las cuestiones del valor y la valoración de los concilios ecuménicos y del «ministerio de Pedro». Han surgido los primeros indicios de una mutua comprensión de las Iglesias orientales y ortodoxas, del cristianismo oriental y occidental. Pero cuándo y cómo la pluralidad de las Iglesias orientales llegarán a alcanzar la unidad que Cristo pedía en su oración sacerdotal (Jn 17, 20-21), es problema cuya solución pertenece a otro nivel.

64. Antes de 1914 había en Turquía 1700 parroquias y 1600 iglesias. A mediados del siglo XX sólo quedaban 42 parroquias y 38 iglesias. W. KOLARZ, o.c. 150.

65. Las deliberaciones se celebraron en el marco de la fundación Pro Oriente, creada en 1964 por el cardenal König.

Parte tercera

LA IGLESIA PAÍS POR PAÍS

XVII. LA IGLESIA EN EUROPA SEPTENTRIONAL, ORIENTAL Y SUDORIENTAL

Por Gabriel Adriányi

Profesor de la Universidad de Bonn

BIBLIOGRAFÍA: En esta bibliografía se ha renunciado a la enumeración de las numerosas revistas y de sus aportaciones concretas. Para los aspectos generales: F. LAMA, *Papst und Kurie in ihrer Politik nach dem Weltkrieg*, Illertissen 1925; J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, vol. 3-4, Munich 1936-1939; A. BRUNELLO, *La Chiesa del Silenzio*, Roma 1953; VL. GSOVSKI (dir.), *Church and State behind the Iron Courtain, Czechoslovakia, Hungary, Poland, Romania with an Introduction in the Soviet Union*, Nueva York 1955; A. GALTER, *Libro rosso della Chiesa perseguitata*, Milán 1956; W. DE VRIES, *Kirche und Staat in der Sowjetunion*, Munich 1959; K. HUTTEN, *Christen hinter dem eisernen Vorhang. Die christliche Gemeinde in der kommunistischen Welt*, 2 vols., Stuttgart 1962-1963; W. DAIM, *Der Vatikan und der Osten*, Francfort del Meno 1967; M. LEHMANN (dir.), *Die katholischen Donauschwaben in den Nachfolgestaaten 1918-1945 im Zeichen des Nationalismus*, «Donauschwäbische Beiträge» 59. Freilassing 1972; T. BEESON (dir.), *Discretion and Valour. Religious conditions in Russia and Eastern Europe*, Glasgow 1974; L. SCHÖPPE, *Konkordate seit 1800. Originaltext und deutsche Übersetzung der geltenden Konkordate*, «Dokumente» 35, Francfort 1964; *Die Religionsfreiheit in Osteuropa nach Helsinki. Recht und Wirklichkeit. Erfahrungen von Katholiken Eine Dokumentation*, dir. por el Institut Glaube in der 2. Welt, Küsnacht - Zurich 1977; *Christen unter dem Kreuz. Beiträge zur Information über die gegenwärtige Bedrohung der Kirche in zahlreichen Ländern der Welt*, dir. por la Oficina de prensa del secretariado de la Conferencia episcopal alemana, Bonn 1976.

Los países escandinavos: J.O. ANDERSSEN, *Survey of the History of the Church in Denmark*, Copenhague 1930; FR. SIEGMUND-SCHULTZE (dir.), *Die skandinavischen Länder (Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen*

der christlichen Kirchen), vol. 2 y 2/8, Leipzig 1936-1938; P.G. LINHARDT, *Den nordiske kirken historie,* Copenhague 1945; K. HARMER, *Bishop Josef Brems,* Copenhague 1945; H. HOLZAPFEL, *Unter nordischen Fahnen,* Paderborn 1955; H. HOLMQUIST, *Handbok i Svensk kyrkohistoria,* 3 vols., Estocolmo 1948-1952; A.V. PALMQUIST, *Die römish-katholische Kirche in Schweden nach 1781,* 2 vols., Uppsala 1954-1958; B. GUSTAFSSON, *Svenks kyrkohistoria,* Estocolmo ²1963; I. WELLE, *Norges Kirkehistorie,* Oslo 1948; E. MOLLAND, *Church Live in Norway 1800-1950,* Minneapolis 1957; H. RIEBER-MOHN, *Catholicism in Norway,* Londres 1959; E.D. VOGT, *The Catholic Church in the North,* Bergen 1962; K.R. BROTHERUS, *Staat und Kirche in Finnland,* Königsberg 1931; G. SENTZKE, *Die Kirche Finnlands,* Gotinga 1935; A. INKINEN, *L'Église Catholique en Finland,* Bourges 1936; L. PINOMAA (dir.), *Finnish Theology, Past and Present,* Helsinki 1963; G. SENTZKE, *Finland. Its Church ant its People,* Helsinki 1963.

Los países bálticos: J. MAUCLÈRE, *La situation de l'Église en Lithuanie,* Le Raincy 1950; R. WITTRAM (dir.), *Baltische Kirchengeschichte,* Gotinga 1956; A. NAMSONS, *Die Lage der katholischen Kirche in Sowjetlitauen,* en «Acta Baltica» 1 (1962) 120-130; J. AUNVER, *Estlands christliche Kirche der Gegenwart,* en ibid. 75-92; K. RUKIS, *Die Verfolfung der katholischen Kirche in Sowjetlettland,* ibid. 93-109; J. KLESMENT, *Sowjetische Kirchenpolitik in den besetzten baltischen Staaten,* en «Acta Baltica» 5 (1966) 112-126; E. DUBNAITIS, *Der totale Kampf gegen Religion und Geistlichkeit in den Besetzten baltischen Länder,* ibid. 127-199; *Chronik der kath. Kirche Litauens,* ibid. 14 (1974) 9-123; *Chronik d. Litauischen Kirche,* ibid. 15 (1975) 9-101; *Die neuesten Berichte und Dokumente über die Lage der Kirche in den baltischen Ländern,* ibid. 16 (1976).

La Unión Soviética: A.M. AMMAN, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte,* Viena 1950; C.N. CIANFARRA, *The Vatican and the Kremlin,* Nueva York 1950; J.S. CURTISS, *The Russian Church and the Soviet State 1917-1950,* Boston 1953; G. PROKOPTSCHUK, *Der Metropolit. Leben und Wirken des grossen Förderers der Kirchenunion Andreas Scheptyzkii,* Munich 1955; M. SPINKA, *The Church in Soviet Russia,* Nueva York 1956; I. WLASOVSKY, *Outline of the History of the Ukrainian Church,* Nueva York 1956; A. BOGOLEPOV, *Zerkov pod vlastin kommunisma (Kirche unter Herrschaft des Kommunismus),* Munich 1958; W. DE VRIES, *Kirche und Staat in der Sowjetunion,* Munich 1959; B. STASIEWSKI, *Sowjetische Religionspolitik,* en «Hochland» 52 (1960) 315-324; B. IVANOV (dir.), *Religion in the USSR,* Munich 1960; A KISCHKOWSKY, *Die sowjetische Religionspolitik und die russische orthodoxe Kirche,* Munich ²1960; W. KOLARZ, *Religion in the Soviet Union,* Nueva York 1961; C. GRUNWALD, *The Churches and the Soviet Union,* Nueva York 1962; N. STRUVE, *Les Chrétiens en URSS,* París 1963; B. FERON, *Gott in Sowjetrussland,* Essen 1963; B. STASIEWSKI, *Die Lage der christlichen Kirchen in der Sowjetunion,* en *Sowjetunion. Werden und Gestalt einer Weltmacht,* dir. por H. LUDAT, Giessen ²1963, 259-280; C. KOROLEVSKII, *Métropolite André Szeptyckyj*

1865-1944, Roma 1964; K.G. KINDERMANN, *Rom ruft Moskau,* Baden-Baden 1965; W. LEONHARDT, *Kreml und der Vatikan,* Hannover 1965; M. MOURIN, *Der Vatikan und die Sowjetunion,* Munich 1967; W. DAIM, *Der Vatikan und der Osten,* Viena 1967; J. MADEY, *Kirche zwischen Ost und West. Beiträge zur Geschichte der Ukrainischen und Weissruthenischen Kirche* («Monogr.» 15), Munich 1969; N. THEODOROWITSCH, *Religion und Atheismus in der UdSSR. Dokumente und Berichte,* Munich 1970; A. MARTIN, *Die Gläubigen in Russland. Die offizielle Kirche in Frage gestellt. Dokumentation der Christenverfolgung in der Sowjetunion,* Lucerna - Munich 1971; E. WINTER, *Rom und Moskau. Ein halbes Jahrtausend in ökumenischer Sicht,* Viena 1972; id., *Die Sowjetunion und der Vatikan,* 3.ª parte: *Russland und das Papsttum* («Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas», vol. 6, 3.ª parte), Berlín 1972; D. KONSTANTINOW, *Die Kirche in der Sowjetunion nach dem Kriege,* Munich - Salzburgo 1973; G. SIMON, *Kirchen und Religionsgemeischaften,* en *Länderberichte Osteuropa* I, *Sowjetunion,* public. por el comité de coordinación de los institutos alemanes de Europa oriental, Munich 1974, 320-330; *Sowjetunion 1974/75,* public. por el instituto federal para los estudios de ciencia oriental e internacional, Viena - Munich 1975, especialmente 76-81.

Polonia: W. MEYSZTOWICZ, *L'Église catholique en Pologne entre deux guerres 1919-1939,* Ciudad del Vaticano 1944; W. BIEŃKOWSKI, *Polityka Watykanu wobec Polski* (La política del Vaticano frente a Polonia), Varsovia 1949; E. LIGOCKI, *Miedzy Watikanem a Polska* (Entre el Vaticano y Polonia), Varsovia 1949; J. SZUTDRZYŃSKI, *Polozenie Kosciola w Polsce* (La situación de la Iglesia en Polonia) en «Kultura» 5 (1953) 5-49; ST. WIELKOWSKI - W. CZARNECKI, *Kościól katolicki w Polsce Ludowej* (La Iglesia católica en Polonia popular), Varsovia 1953; K. PAPÉE, *Pius XII. a Polska 1939-1949* (Pío XII y Polonia 1939-1949), Roma 1954; W. ZYLINSKI - B. WIERZBIANSKI (dir.), *White Paper on the Persecution of the Church in Poland,* Londres 1954; C. NAUROIS, *Dieu contre Dieu? Drame des catholiques progressistes dans une église du silence,* Friburgo de Suiza - París 1956; J. UMIŃSKI, *Historia Kościola* (Historia de la Iglesia), dir. por W. URBAN, 2 vols., Oppeln ⁴1959-1960; B. STASIEWSKI, *Die Kirchenpolitik der Nationalsozialismus im Warthegau 1939-1945,* en «Vierteljahrhefte für Zeitgeschichte» 7 (1959) 46-74; id., *Die römisch-katholische Kirche,* en *Osteuropa-Handbuch, Polen,* public. por W. MARKERT, Colonia - Graz 1959, 103-108; id., *Die Kirchenpolitik der polnischen Regierung,* ibid. 356-366; id., *Die Jahrtausendfeier Polens in kirchengeschichtlicher Sicht,* en «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», nueva serie 8 (1960) 313-329; P. LENERT, *L'Église catholique en Pologne,* París 1962; F. MANTHEY, *Polnische Kirchengeschichte,* Hildesheim 1965; H. HOLZAPFEL, *Das katholische Polen heute,* Munich 1967; J.J. ZATKO (dir.), *The Valley of Silence. Catholic Thought in Contemporary Poland,* Notre Dame - Londres 1967; B. STASIEWSKI, *Kirchen und Religionsgemeischaften,* en *Länderberichte Osteuropa* II, *Polen,* publicado por el comité de coordinación de los institutos alema-

nes para Europa oriental, Munich - Viena 1976, especialmente en p. 241-261.

Checoslovaquia: F. DVORNIK, *Évolution de l'église catholique en Tchécoslovaquie depuis la guerre,* en «Le Monde slave» 7 (1930) 260 a 275; F. SIEGFRIED-SCHULTZE (dir.), *Die Kirchen der Tschechoslowakei* («Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen» 5), Leipzig 1937; R. URBAN, *Die slavich-natianalkirchlichen Bestrebungen in der Tschechoslowakei,* Leipzig 1938; L. NĚMEC, *Church and State in Czechoslovakia. Historically, Juridically and Theologically Documented,* Nueva York 1955; A. MICHEL, *Problemes religieux dans un pays sous régime communiste,* París 1955; T.J. ZUBEK, *The Church of Silence in Slovakia,* Whinting, Ind. 1956; V. CHALUPKA, *Situation of the catholic Church in Czechoslovakia,* Chicago 1960; J. INOVECKY, *Golgotha ist ganz nahe. Passions der Ordensschwestern in der Tschecoslowakei,* Friburgo de Suiza 1967; *Kirche, Recht und Land. Festschrift Weihbischof Prof. Dr. Adolf Kindermann dargebotem zum 70. Lebensjahre,* dir. por K. REISS y H. SCHÜTZ, Königstein, Munich 1969; J. HOPFNER, *Kirche in der ČSSR,* Munich ²1970; R. URBAN, *Die tschechoslowakische hussitische Kirche,* «Marburger Ostforschungen» 34, Marburgo 1973; J. MARECKOVA, *Duchovné prudy v našej Republike,* 2 vols. En el vol. 2: *Prudy cirkevné* (textos y fotografías sobre todas las iglesias y comunidades religiosas en Checoslovaquia), Bratislava 1926; *Tisic let pražského biskupstvi 973-1973* (milenario del obispado de Praga), public. por Ceska Kath. Caritas, Praga 1973; F. SEIBT (dir.), *Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973-1973,* Düsseldorf 1974. Merecen destacarse, en esta publicación, las siguientes colaboraciones: H. SLAPNICKA, *Die Kirchen in der Ersten Republik,* 333-344; B. CERNY, *Die Kirchen in Protektorat 1939-1945,* 345-354; H. LEMBER, *Die Kirche in unserem Jahrhundert 1918-1973,* 26-32; V. SVOBODA, *Die innere Entwicklung des tschechischen Katholizismus in den letzten hundert Jahren,* 162-174; *Situation der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei. Dokumente, Berichte,* public. por la Comisión nacional suiza de Justicia y Paz, Friburgo de Suiza 1976.

Hungría: Weissbuch. Vier Jahre Kirchenkampf in Ungarn, publicado por encargo del cardenal JOSEF MINDSZENTY, Zurich 1949, con edic. también en inglés y francés; AMBORD, *Der Vatikan und die Kirche hinter dem Eisernen Vorhang. Dokumente und Kommentare zum Budapest Geschehen,* Ciudad del Vaticano 1949; *Mindszenty-Dokumentation,* public. por J. VECSEY y J. SCHWENDEMANN, 3 vols., St. Pölten 1956-1959; Z. NYISZTOR, *Ötven esztentdö, Századunk katolikus megujhödása* (Cincuenta años. La renovación católica húngara en nuestro siglo), Viena 1962; J. VECSEY (dir.), *Kardinal Mindszenty. Beiträge zu seinem siebzigsten Geburtstag,* Munich 1962; J. LÉVAI, *Geheime Reichssache. Papst Pius XII. hat nicht geschwiegen. Berichte, Dokumente, Akten zusammengestellt aufgrund kirchlichen und staatlichen Archivmaterials,* Colonia - Müngersdorf 1966; E. ANDRÁS - J. MOREL, *Bilanz des ungarischen Katholizismus. Kirche und Gesellschaft in Dokumenten, Zahlen und Analysen,* Munich 1969;

M. BERESZTÓCZY, *A katolikus békemozgalom husz éve* (Veinte años del movimiento católico por la paz), Budapest 1970; A. MESZLÉNYI, *A Magiar hercegprimások arcképsorozate 1707-1945* (Biografías de los primados húngaros 1707-1945), Budapest 1970; A. CSIZMADIA, *Rechtliche Beziehungen von Staat und Kirche in Ungarn vor 1944,* Budapest 1971, y la recensión de este trabajo hecha por G. ADRIÁNYI, en «Ungarn-Jahrbuch» 4 (1972) 208-210; J. STABER, *Die katholische Kirche in Ungarn seit 1918,* en «Der Donauraum» 18 (1973) 200-219; G. SALACZ, *A magyar katolikus egyház a szomszédos államok uralma alatt* (Los húngaros católicos en los Estados sucesores 1918-1970), «Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae» 3, Munich 1975, J. MINDSZENTY, *Erinnenerungen,* Francfort - Berlín - Viena 1974; G. ADRIÁNYI, *Fünzig Jahre ungarischen Kirchengeschichte 1895-1945,* («Studia Hungarica» 6), Maguncia 1974; *Handbuch des ungarischen Katholizismus,* public. por el *Ungarischen Kirchensoziologischen Institut,* Viena 1975; J. KÖZI-HORVÁTH, *Kardinal Mindszenty,* Königstein 1976.

Rumania: N. POP, *Kirche unter Hammer und Sichel. Die Kirchenverfolgung in Rumänien 1945-1951,* Berlín 1953; A. MIRCEA, *Persecución comunista de la Religión en Rumanía,* Madrid 1954; P. GHERMAN, *L'âme roumaine écartelée. Faits et documents,* París 1955; E. JANIN, *Istoria Bisericii Romine* (Historia de la Iglesia en Rumanía) 2 vols., Bucarest 1957-1958; P. TOCANEL, *Storia della Chiesa cattolica in Romania,* Padua 1960; FL. POPAN, *Die heutige Lage der rumänischen Katholiken,* en «Ostkirchliche Studien» 11 (1962) 183-192; R. GRULICH, *Zur Lage der Kirche in Rumänien,* en «Informationsdienst des Katholischen Arbeitskreises für Zeitgenössische Fragen e. V.» n.º 76 (1976) 68-77.

Yugoslavia: A. HUDAL, *Die serbische-orthodoxe Nationalkirche,* Graz 1922; K.S. GRAGANOVIC, *Le système général de l'église en Jougoslavie,* Sarajevo 1939; H. SCHWALM - J. MATL - B. SPULER - L. MÜLLER, *Kirchen und Glaubensgemeinschaften in Jugoslawien,* en *Osteuropa-Handbuch, Jugoslawien,* public. por W. MARKERT, Colonia - Graz 1954, 173-191; W. DE VRIES, *Une église du silence. Catholiques de Jougoslavie,* París - Brujas 1954; D.M. SLIJEPČEVIĆ, *Istoria Srbske Pravoslavne Crkve* (Historia de la Iglesia ortodoxa servia), Munich 1962; G. STADTMÜLLER, *Die Kirchen und Konfessionen Jugoslawien,* en *Jugoslawien zwischen West und Ost.,* dir. por H. LUDAT, Giessen 1963, 37-55; R. STUPPERICH (dir.), *Kirche und Staat in Bulgarien und Jugoslawien,* Witten 1971; J. BUTURAC - A. IVANDIJA, *Povijest katolicke crkve medu Hrvatima* (Historia de la Iglesia católica entre los croatas), Zagreb 1973; A. RAUCH, *Kirchen und Religionsgemeinschaften,* en *Südosteuropa-Handbuch,* vol. 1: *Jugoslawien,* dir. por K.D. GROTHUSEN, Gotinga 1975, 345-359.

Bulgaria: D.M. SLIJEPČEVIĆ, *Die bulgarische orthodoxe Kirche,* Munich 1957; A. GALTER, *Rotbuch der verfolgten Kirche,* Rechklinghausen 1957, 241-253; M. ZAMBONARDI, *La chiesa autocefala bulgara,* Görz 1960; I. SOFRANOV, *Histoire du mouvement bulgare vers l'église catholique au*

XIXe siècle, Roma 1960; R. STUPPERICH (dir.), *Kirche und Staat in Bulgarien und Jugoslawien,* Witten 1971; CH. OGNJANOFF, *Bulgarien* («Kultur der Nationen» 22), Nuremberg 1975, especialmente 130-143, 480-482; *Cerkvi i izpovedania v Narodna Republika Bulgaria* (Iglesias y comunidades religiosas en la República Popular de Bulgaria), public. por el Sinodalno izdatelstvo, Sofía 1975.

Albania: G. PETROTTA, *Il cattolicesimo nei Balcani. L'Albania,* en *La Tradizione* (1928) 165-203; N. BORGIA, *I monaci basiliani d'Italia in Albania,* 3 vols., Roma 1935-1942; W. DE VRIES, *Die Kirche in Albanien,* en StdZ 149 (1951-1952) 467; A. GALTER, *Rotbuch der verfolgten Kirche,* Recklinghausen 1957, 221-253; B. TÖNNES, *Religionskampf,* en *Albanien,* en *Informationsdienst des katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen e. V.,* n.º 74 (1975) 73-81.

El fin de la primera guerra mundial introdujo radicales transformaciones en Europa septentrional, oriental y meridional. Del campo de ruinas en que habían quedado convertidos los desgarrados imperios de los Habsburgo y de los zares surgieron estados nacionales enteramente nuevos o profundamente modificados, que recurrieron, para su reorganización o para la creación de sus nuevas estructuras, a la ayuda de las confesiones religiosas. En los países de claro predominio católico, como Lituania, Polonia y Hungría, se registró, como consecuencia de este proceso, un florecimiento del catolicismo, mientras que en los países de mayoría ortodoxa, como Rumania, Yugoslavia o Bulgaria, fueron las iglesias orientales independientes las que consiguieron las posiciones dominantes [1]. De todas formas, también en estos estados, al igual que en Checoslovaquia, que presentaba hasta cierto punto un caso especial, y en los países escandinavos y bálticos de mayoría protestante, pudo desarrollarse libremente la Iglesia católica, gracias a las democracias burguesas. La única excepción la ofrecía la Unión Soviética. Aquí, la ideología comunista y agresivamente antirreligiosa desencadenó una persecución contra la Iglesia sin precedentes en la historia que, tras la segunda guerra mundial, y como consecuencia de la ampliación del dominio soviético a once naciones, afectó a otros 70 millones de católicos de los territorios orientales y sudorientales europeos. Sólo a comienzos de los años 60 se produjo una cierta y paulatina dis-

1. Para ulteriores detalles, cf. cap. XVI (pág. 685ss).

tensión de la situación, en el marco de la política internacional. La lucha abierta fue sustituida por una táctica tendente a secar a largo plazo las raíces internas de la Iglesia. De todas formas, la modificación de la situación internacional permitió a la Santa Sede dar un nuevo planteamiento a su política para acudir en ayuda de las amenazadas iglesias del este.

INSTITUTO TEOLÓGICO PASTORAL BIBLIOTECA BILBAO

LOS PAÍSES ESCANDINAVOS

El catolicismo de *Dinamarca* pudo mantener, sin impedimentos, después de la primera guerra mundial, el movimiento ascendente que había iniciado ya en la vertiente de siglo. Las numerosas e importantes conversiones elevaron la cifra de fieles, en el espacio de 18 años, de 3000 a 15 000. En 1938, su número se situaba ya en 22 000, en el seno de una población que contaba con 4,2 millones de protestantes. Gracias a la situación intrapolítica, la Iglesia pudo desplegar una notable actividad en el campo de la pastoral, la caridad, la prensa y la asistencia a la juventud. Se fundaron nuevas iglesias (30), capillas, escuelas (7) y hospitales (9). También en las islas danesas aumentó el número de católicos. La Santa Sede creó en 1923 una *administratura* apostólica en Islandia, elevada a vicariato apostólico en 1929. De la fortaleza y la importancia alcanzadas por el catolicismo danés fueron buena muestra las grandes solemnidades y manifestaciones de tipo religioso [2]. La ocupación alemana de Dinamarca (1940-1945) acarreó una grave amenaza para la Iglesia, sobre todo en el aspecto económico. Con todo, no sólo pudo mantenerse la renovación católica, sino que incluso aceleró su impulso. Durante y después de la segunda guerra mundial, afluyeron a Dinamarca unos 250 000 fugitivos, de los que cerca de 24 000 eran católicos, esta circunstancia proporcionó una notable expansión sobre todo al movimiento de caridad. En respuesta a la favorable evolución de los años de postguerra, el año 1953 Pío XII erigió una diócesis en Copenhague directamente sujeta a la Santa Sede. Desde

2. En 1923: visita del cardenal Willem van Rossum; en 1926: año de san Ansgar (Anscario); en 1932: congreso eucarístico de Copenhague, en 1935: año de san Knut (san Canuto); cf. además W. VAN ROSSUM, *Die religiöse Lage der Katholiken in der nordischen Länder,* Munich 1924

entonces, el catolicismo danés sigue desarrollando una viva actividad, especialmente en el ámbito de la pastoral, la educación y los servicios sociales.

Algo menos favorable fue la marcha de la misión católica en *Suecia*, debido a la sólida implantación del luteranismo como iglesia del Estado, a la rareza del catolicismo para la masa de la población y a su carácter de diáspora. De todas formas, la situación de la Iglesia experimentó una paulatina mejoría gracias al incansable trabajo misional y a la entrada en el país de numerosos fugitivos católicos (cerca de 20 000) procedentes sobre todo de Europa oriental durante y después de la segunda guerra mundial. Al igual que en Dinamarca, también en Suecia creó Pío XII una jerarquía escandinava independiente. En 1953 elevó a obispado al anterior vicariato apostólico. En los últimos años, la Iglesia ha alcanzado una mayor significación; en 1974 contaba ya con 63 063 fieles, 26 parroquias, 115 sacerdotes diocesanos, 77 religiosos y 230 religiosas. No obstante, al igual que las épocas anteriores, el trabajo misional sigue tropezando con las antiguas dificultades [3].

Como en Suecia, también la misión católica de *Noruega* ha alcanzado una mayor importancia en fechas recientes, como resultado de las emigraciones y las conversiones. Dentro de una población total de 3,6 millones, el número de católicos era, en 1974, de 9127, atendidos por 17 parroquias, 20 sacerdotes, 34 religiosos y 382 religiosas. También aquí estableció Pío XII, en 1953, una jerarquía propia: el vicariato apostólico, creado en 1931, pasó a ser obispado de Oslo y se fundaron otros dos vicariatos apostólicos. Los católicos son en Noruega una pequeña minoría en medio de la diáspora, pero su vida religiosa muestra una ejemplar vitalidad.

La Iglesia católica de *Finlandia* cuenta, como las de Suecia y Noruega, con un pequeño número de fieles (2959 en 1974), diseminados entre 4,6 millones de protestantes. También aquí creó Pío XII en 1955 una jerarquía propia, el obispado de Helsinki. Ya en 1920, los católicos fineses fueron separados del arzobispado de Mohilew y dotados de su propio vicariato. Aunque con algunas limitaciones [4], la Iglesia disfruta en Finlandia de una gran libertad de acción [5].

3. Por ejemplo la falta de medios financieros, las grandes distancias, el ambiente protestante.

Los países bálticos

La república de *Estonia* fue proclamada en 2 de abril de 1918, aunque no fue reconocida a nivel internacional hasta el 26 de enero de 1921. En el momento de su independencia abarcaba unos 47 549 kilómetros cuadrados, con cerca de 1,1 millón de habitantes, de los que el 77,6 por 100 eran luteranos. La Iglesia católica sólo contaba con unos 2327 fieles (0,2 por 100 del total), atendidos en 1940 por seis parroquias, 11 sacerdotes y unos 20 religiosos, entre hombres y mujeres. Dado que en épocas anteriores los católicos habían estado sujetos al arzobispo ruso de Mohilew, en 1925 se creó una administración apostólica propia, confiada a un obispo titular. La primera ocupación soviética (1940) y luego, tras la retirada de las fuerzas ocupantes alemanas, la incorporación definitiva de Estonia a la URSS (1945), con la consiguiente implantación de la política religiosa de este país, destruyó totalmente la organización y la vida de la Iglesia de Estonia.

La república de *Letonia* tuvo un desarrollo similar al de Estonia. Proclamada el 18 de noviembre de 1918, como consecuencia del hundimiento del imperio zarista, obtuvo reconocimiento internacional el mismo día que Estonia, el 26 de enero de 1921. El nuevo Estado tenía 65 791 kilómetros cuadrados y una población de 1,8 millones. La mayoría de sus habitantes eran luteranos (58 por 100), pero el número de católicos ascendía en 1930 a 450 210 (23,69 por 100). Para ellos había restablecido la Santa Sede, ya en 1918, el antiguo obispado de Riga, desligándolos por tanto de sus anteriores diócesis de Mohilew y Kaunas. La Iglesia pudo desarrollarse con rapidez, gracias a la libertad religiosa y a la buena disposición de las autoridades estatales. Se crearon centros religiosos, asociaciones, seminarios, una facultad de teología católica y un respetable volumen de prensa. Para ampliar

4. Así, por ejemplo, está prohibida la fundación de conventos.

5. Para las misiones escandinavas, cf. los «Jahrbücher des St.-Ansgarius-Werke, St. Ansgar», publicado por la presidencia de la obra de san Anscario de Colonia y la obra de san Anscario de Munich

la organización de la Iglesia y clarificar las relaciones entre ésta y el Estado, Letonia inició en 1920 negociaciones con la Santa Sede, que finalizaron el 30 de mayo de 1922 con la firma de un concordato [6]. En él se garantizaban a la Iglesia plenas posibilidades de desarrollo y se elevaba a sede arzobispal el antiguo obispado de Riga. Se creaba además el obispado sufragáneo de Curlandia-Semgallen, con sede en Liepaja (Libau). El estallido de la segunda guerra mundial, los acontecimientos bélicos y la anexión forzosa del país a la URSS (21 de junio de 1940), con la consiguiente dominación soviética, pusieron, también aquí, rápido fin a la floreciente vida de la Iglesia. Todas las organizaciones eclesiales fueron prohibidas y los obispos encarcelados. El número de sacerdotes descendió de 207 (1944) a 143 (1967). A partir de 1963, la situación experimentó una leve mejoría. Así, por ejemplo, el único vicario general de las dos diócesis de Riga y Liepaja pudo asistir al concilio Vaticano II y recibir en Roma, en 1964, la consagración episcopal.

Lituania se declaró Estado soberano el 16 de febrero de 1918, si bien sólo alcanzó el reconocimiento internacional el 8 de mayo de 1924, una vez Polonia hubo ocupado la región lituana del Wilna, y Lituania, a su vez, la región del Memel, hasta entonces bajo soberanía polaca. La República abarcaba 58 810 kilómetros cuadrados, con una población de 2,3 millones, de los que eran católicos 1,7 millones. El territorio estaba dividido en 2 diócesis y el año 1929 contaba con 388 parroquias, atendidas por 1972 sacerdotes [7]. Aunque la mayoría de la población era católica y la Iglesia había promovido con todas sus fuerzas, en el pasado reciente, las peculiaridades lituanas, el problema de Wilna produjo frecuentes enfrentamientos entre el gobierno y la Santa Sede. Cuando, en el concordato polaco de 1925, la Santa Sede asignó a Polonia el obispado de Wilna, se rompieron las relaciones diplomáticas entre Lituania y la Santa Sede, establecidas en 1920. El 4 de abril de 1926, Pío XI creó, con la bula *Lituanorum gente* [8] una provincia eclesiástica lituana. Elevó a arzobispado la sede de Kaunas, sometiendo a su jurisdicción cuatro nuevas diócesis y una prelatura nullius. Pero dado que había tomado esta iniciativa sin previas consultas, el gobierno del país se negó a reconocer la bula pontificia. Tras largas y difíciles negociaciones, se llegó por fin, el 10 de diciembre de 1927, a la firma de un concordato [9]. En él se restablecían las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y la república, se garantizaba la plena libertad de la Iglesia y se reconocía la nueva organización eclesiástica de Lituania. La vida eclesiástica conoció un notable florecimiento. En 1939 había en el país 800 parroquias, atendidas por más de 1500 sacerdotes; en sus cuatro seminarios y una facultad teológica cursaban estudios cerca de 600 aspirantes al sacerdocio. También se registró una acusada renovación en la prensa católica y en las órdenes religiosas. Pero los acontecimientos políticos de 1938, la segunda guerra mundial, la invasión del ejército soviético tras tres años de ocupación alemana (1941-1944) y la anexión de Lituania a la URSS (3 de agosto de 1940) pusieron rápido fin a aquella evolución. Los nuevos dominadores denunciaron el concordato en 1940 e implantaron en Lituania las mismas medidas que en los otros dos países bálticos. Se produjo además una deportación masiva, que no sólo aniquiló la totalidad de la jerarquía y una parte del clero, sino que afectó también a una tercera parte de la población católica del país. En 1955 ya sólo quedaba un obispo, que tropezaba con enormes dificultades para ejercer el ministerio, y 75 seminaristas. El número de sacerdotes había descendido en 1969 a 834, de los que 300 tenían más de 60 años de edad.

A partir de 1963, la situación fue algo menos tensa. En 1965 fue posible consagrar en Roma a un vicario capitular lituano; en 1968, recibió la consagración episcopal, en su propio país, un sacerdote, y otros dos más en 1969. En 1967 dos obispos recibieron permiso para viajar a Roma. Con todo, las renovadas protestas y reclamaciones escritas de los fieles y sacerdotes lituanos, de las que a veces llegan ecos al mundo occidental [10], reflejan bien la esclavitud a que está sujeta la iglesia lituana bajo el dominio soviético.

6. AS 14 (1922) 577-581.
7. De ellos, 38 pertenecían al clero regular.
8. AAS 18 (1926) 121-123.
9. AAS 19 (1927) 425-431.
10. Cf. HK 26 (1972) 339-345.

La Unión Soviética

Cuando, en 1918, y a una con el hundimiento del imperio zarista, surgió la bolchevique «República Socialista Federativa Rusa de los Consejos», transformada en 1922 en la «Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas» (URSS), todavía existía en el nuevo Estado una minoría católica, aunque en trance de desaparición. Efectivamente, como consecuencia de la independencia de Polonia y de los países bálticos, el número de católicos, tanto romanos como uniatas, había descendido de 15 a 1,6 millones, diseminados entre una población de 78 millones de otras confesiones (de ellos, el 71 por 100 ortodoxos). Los católicos de rito romano, en general extranjeros o no rusos, estaban atendidos en Rusia por el arzobispado de Mohilew y sus cuatro diócesis sufragáneas, con un total de cerca de 4600 sacerdotes, 4234 iglesias y 1978 capillas. Pero bajo las nuevas fronteras estatales sólo se hallaban ya el arzobispado [11] y dos diócesis, además del vicariato apostólico para Crimea, el Cáucaso y Siberia, la administración apostólica de rito armenio y el exarcado de rito bizantino eslavo.

Los nuevos gobernantes proclamaron, el 23 de enero de 1918, la separación de la Iglesia y el Estado y pusieron de inmediato manos a la obra de aniquilar la organización de la Iglesia católica. En 1923, todos los obispos habían sido encarcelados, desterrados o fusilados. A una con la jerarquía, desapareció también la administración normal de la Iglesia. También el número de sacerdotes, debido a las muertes naturales o violentas, las deportaciones y encarcelamientos y la prohibición de nuevas ordenaciones. Todos los seminarios sacerdotales fueron clausurados, incluida la importante academia clerical de San Petersburgo [12]. Fueron asimismo clausuradas o profanadas la mayoría de las iglesias y capillas. En el decurso de unos pocos años, quedaron completamente erradicadas las manifestaciones externas de la vida de la Iglesia.

11. El año 1918 se anexionaron de nuevo al arzobispado dos antiguas diócesis, la de Minsk y la de Kamenec.

12. Cf. A. Petrani, *Kolegium Duhowne w Petersburgu* (La Academia clerical de San Petersburgo) («Towarzystwo Naukowe», 12), Lublin 1950.

Ante esta situación, la Santa Sede utilizó cuantos medios tenía en su mano para poner fin al exterminio. Pero las repetidas intervenciones diplomáticas sólo consiguieron la liberación y posterior expulsión de los arzobispos Eduardo von Ropp (1920) y Juan Cieplak (1923). Ante el azote del hambre que se abatió sobre la Unión Soviética en 1922-1924, se desplazó a este país una misión de ayuda pontificia, dirigida por los misioneros del Verbo Divino, con donativos valorados en cerca de 2 millones de dólares [13]. Pero no se cumplieron las esperanzas espirituales que se habían vinculado a los auxilios materiales. Las autoridades civiles prohibieron a las organizaciones de Caritas todo tipo de actividades de signo eclesial.

La grave situación de la política eclesiástica y las grandes convulsiones registradas en Europa oriental movieron a Benedicto XV a erigir, ya en 1917, la Congregación para las Iglesias Orientales y, aquel mismo año, también el Pontificio Instituto Oriental. Dentro del primero de dichos organismos se constituyó una comisión especial Pro Russia, que de 1925 a 1934 trabajó como oficina independiente. Dado que el nuevo Estado soviético había puesto mucho empeño en ser reconocido a nivel internacional, en algunos momentos pareció dispuesto a permitir — pero sin alterar en nada su política eclesiástica — que la Santa Sede enviara un nuncio a Moscú. Con todo, las negociaciones fracasaron, porque Pío XI condicionó el establecimiento de plenas relaciones diplomáticas a un cambio en la actitud del gobierno soviético respecto de la Iglesia.

No por eso se interrumpieron del todo los contactos diplomáticos. Así, en 1925 y 1926, Pío XI pudo enviar a Moscú al obispo jesuita Michel d'Herbigny, miembro de la comisión Pro Russia, con la misión de intentar reorganizar la administración eclesiástica en la Unión Soviética. Monseñor d'Herbigny creó en 1926 nueve administraciones apostólicas [14] y consagró en secreto a cuatro obispos. Pero el hecho fue pronto descubierto por las autoridades rusas, d'Herbigny tuvo que abandonar el país y los nuevos

13. Cf. M. d'Herbigny, *L'aide pontificale aux enfants affamés de Russie*, en «Orientalia Christiana» 4 (1925) 1-80; J. Kraus, *Im Auftrage des Papstes in Russland* («Publicaciones del seminario sacerdotal de San Agustín», Siegburg, n.º 21), Steyl 1970.

14. Fueron las siguientes: Moscú, Mohilew-Minsk, Leningrado, Jarkov, Kazan-Samara-Simbirsk, Odessa, Saratow, Cáucaso y Georgia.

obispos fueron encarcelados. Con esta decisión gubernamental, se vino abajo la nueva organización eclesiástica. Toda la vida eclesial comenzó a languidecer. A las medidas terroristas puestas en vigor apenas pudieron escapar de 50 a 60 sacerdotes, cuya actividad, por lo demás, estaba sujeta a estrecha vigilancia. Desde 1933, se permitió la presencia de un sacerdote en la embajada norteamericana de Moscú, que atendía al personal diplomático y celebraba la santa misa en la iglesia de San Luis.

Ya en 1920, el predecesor de Pío XI había denunciado las ideas del comunismo en el motu proprio *Bonum sana*[15]. Ahora, Pío XI condenó en numerosas declaraciones[16] al bolchevismo y sus violentas actuaciones. Entre ellas merecen destacarse las encíclicas *Misserantissimus Redemptor*[17], *Caritate Christi compulsi*[18] y *Divini Redemptoris*[19]. Además, el 2 de febrero de 1930 invitó a toda la cristiandad a una campaña de oraciones contra el comunismo[20].

Los acontecimientos del comienzo y del curso de la segunda guerra mundial, sobre todo la anexión de Polonia oriental, de los estados bálticos, de Besarabia y de la Ucrania carpática a la Unión Soviética, la ocupación militar soviética de Europa oriental y la resolución de la conferencia de las tres potencias en Yalta (4-11 de febrero de 1945), que convertía a toda Europa oriental en zona de influencia soviética, abrió un terrible calvario de sufrimientos para cerca de 70 millones de católicos de once países. El golpe más duro descargó sobre los católicos de las regiones nuevamente incorporadas a la Unión Soviética.

El Estado actuó ya en 1939 con todos los medios a su alcance contra los armenios y ucranianos unidos (rutenos) residentes en la archidiócesis de Lvov o en sus diócesis sufragáneas. Los bienes de la Iglesia fueron incautados, los seminarios sacerdotales cerrados, los monasterios e iglesias saqueados. Tras la retirada de las tropas alemanas y el segundo avance militar soviético, se llevó adelante la persecución de la Iglesia y el retorno forzoso de los unidos a sus antiguas iglesias. Un sínodo ilegal decretó,

15. AAS 12 (1920) 313-317.
16. Cf. su enumeración en AAS 29 (1937) 67.
17. AAS 20 (1928) 165-178.
18. AAS 24 (1932) 177-194.
19. AAS 29 (1937) 65-106.
20. AAS 22 (1930) 89-93.

el 8 de marzo de 1946, su anexión a la Iglesia patriarcal de Moscú, tras el encarcelamiento de 10 obispos administradores apostólicos. Con esta medida, también en Ucrania quedaba liquidada la Iglesia católica[21]. Los mismos pasos tuvieron que seguir los católicos unidos de la Ucrania carpática. Una vez eliminado, mediante un accidente de automóvil (1949), el obispo de Uzhorod, las caprichosas medidas estatales culminaron, en 15 de agosto de 1949, con la proclamación de la reunión con la ortodoxia de Moscú. Mientras tanto, se había procedido al cierre de 67 iglesias y el encarcelamiento de 18 sacerdotes[22].

La *Ostpolitik* del Vaticano consiguió, en 1963, la liberación del metropolita ucraniano de Lvov, Josef Slipyi. Pero la triste situación de la Iglesia se ha mantenido sin modificaciones en todo el territorio de la Unión Soviética.

Polonia

El 5 de noviembre de 1916 las potencias centrales proclamaron el Estado soberano polaco que, tras el tratado de paz de Versalles (28 de junio de 1919), recobraba de nuevo su propia entidad, superando así una división que se había prolongado durante más de 100 años. Las nuevas fronteras coincidían aproximadamente con las existentes después del segundo reparto de Polonia (1793). La República abarcaba en 1927, tras algunas modificaciones de límites, 385 030 kilómetros cuadrados, poblados en 1921 por 27,1 millones de habitantes, de los que 20,3 millones (el 75 por 100 del total) eran católicos (de ellos, 3,5 millones de católicos unidos), 2,8 millones (10,5 por 100 del total) ortodoxos, otros 2,8 millones (10,5 por 100) judíos y un millón (3,8 por 100) protestantes. El nuevo Estado comprendía además una multitud de minorías nacionales, pues de hecho los polacos sólo representaban el 78 por 100 de la población total.

21. Cf. el discurso de Pío XII, de 14 de noviembre de 1952, en AAS 44 (1952) 876-878; además, W. de Vries, *Soppressione della Chiesa greco-cattolica nella Subcarpazia*, en CivCatt 102, 2 (1950) 391-399; también M. Lacko, *The forced Liquidation of the Union of Užhorod*, en «Slovak Studies» 1 (1961) 145-185.
22. Cf. además R. Urban, *Die tschechoslowakische hussitische Kirche* («Marburger Gstforschungen» 34), Marburgo 1973, 111-117.

Dado que el catolicismo polaco de la edad moderna fue, sobre todo durante los difíciles tiempos de la partición, el portaestandarte abnegado de los intereses nacionales y el más poderoso promotor del restablecimiento de la soberanía estatal, no es de extrañar que haya desempeñado también, gracias a su inmensa popularidad, un papel de primer plano en la reestructuración del Estado y de la vida pública. Como los límites de las provincias eclesiásticas coincidían en numerosas ocasiones con las del Estado, el episcopado consideró que para la reconstrucción y unificación de la vida eclesial, el objetivo prioritario era la reorganización de la Iglesia. En este sentido, se entablaron negociaciones entre el nuncio pontificio Achille Ratti (1919-1921, posteriormente elegido papa Pío XI), el episcopado y el gobierno. Fueron difíciles, pero se consiguieron buenos resultados. Tras la provisión, en 1919, de nueve sedes episcopales, la creación, en 1920, de la diócesis de Lodz y en 1922 de dos administraciones apostólicas [23], se llegó, en 1925, a la firma de un concordato [24] entre Polonia y la Santa Sede. El acuerdo garantizaba, de una parte, la plena libertad de la Iglesia y dejaba a salvo el influjo de la Curia romana en la configuración de la Iglesia de Polonia; de la otra, respondía a las intenciones politiconacionales del gobierno [25]. En el artículo 9 se concertaba una nueva división de las diócesis polacas, fijada de hecho, el 28 de octubre de 1925, mediante la bula *Vixdum Poloniae* [26]. Con este documento, a los tres arzobispados ya existentes (Gnesen, Lvov y Varsovia), se añadían dos nuevas sedes metropolitanas (Cracovia y Wilna) y cinco obispados. Esta reordenación de la organización eclesiástica era, en realidad, una solución de compromiso. En efecto, mientras que la Santa Sede deseaba garantizar la existencia de las diócesis históricas, el gobierno buscaba, ante todo, restablecer, mediante la reorganización eclesial, las fronteras de la época de la partición.

Aunque la autoritaria política del gobierno y algunas injerencias estatales [27] crearon a veces fuertes tensiones entre las autoridades eclesiásticas y las civiles, la Iglesia pudo desarrollarse en toda su plenitud. Su gran capacidad de acción se puso de manifiesto, sobre todo, en la vida pública del país. Polonia se presentaba a sí misma como un país declaradamente católico. Pero el florecimiento llegó también a la vida interna de la Iglesia. De 1918 a 1939, el número de obispos pasó de 23 a 51, el de sacerdotes diocesanos alcanzó los 12 940 (con un aumento del 43 por 100), el de sacerdotes regulares 16 663 (62 por 100), el de hermanos legos 4567, el de religiosas llegó a 16 820 y el de conventos a 2027. Los congresos religiosos [28], las grandes peregrinaciones, las organizaciones y asociaciones católicas [29], la pastoral parroquial amplia e intensa [30], las nuevas leyes sinodales, una prensa católica sólidamente organizada, una enseñanza teológica profunda en los seminarios y en las facultades teológicas católicas [31], la educación católica generalizada y la universidad católica de Lublin [32], creada en 1918, contribuyeron en medida decisiva a enraizar la fe. Todo ello no impidió, sin embargo, que el episcopado polaco hiciera enérgicos esfuerzos por latinizar [33] a la poderosa Iglesia uniata ucraniana [34].

El 1.º de septiembre de 1939, Polonia fue atacada por el III Reich alemán y 17 días más tarde por la Unión Soviética. El país sucumbió pronto ante el poderoso ataque y, una vez más, fue dividido. Las regiones occidentales, con sus 16,9 millones de católicos (el 80,8 por 100 del número total de la población católica) pasaron en su inmensa mayoría a manos del Reich. La región meridional y los territorios restantes fueron convertidos, con el

23. Gdansk (Danzig), Kattowitz.
24. AAS 17 (1925) 273-278.
25. Cf. K. Błaszczyński, *Concordatum cum Republica Polonia*, Varsovia 1925; A. Systerhenn, *Das polnische Konkordat von 10. Februar 1925*, Colonia 1925; F. Grübel, *Die Rechtslage der römisch-katholischen Kirche in Polen nach dem Konkordat vom 10. Februar 1925*, Leipzig 1930.
26. AAS 17 (1925) 521-528.

27. En 1935 el llamado conflicto Wawel, en 1938, campañas de despojo y destrucción contra los ortodoxos de Lublin. Cf. B. Spuler, *Die orthodoxe Kirche in Polen*, en *Osteuropa-Handbuch, Polen*, dir. por W. Markert, Colonia - Graz 1959, 114-118.
28. En 1927 el congreso eucarístico de Poznan, en 1937 el congreso de Cristo Rey en Poznan.
29. Entre ellas la Acción católica, que contaba con 621 820 afiliados.
30. Se crearon hasta 1172 nuevas parroquias.
31. Varsovia, Cracovia, Lvov y Wilna.
32. Cf. *Kniega jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, praca zbiorowa*, Lublin 1969; A. Petrani, *Kolegium Dohowne w Petersburgu* («Towarzystwo Naukowe» 12), Lublin 1950.
33. Cf. H. Koch, *Die unierte Kirche in Polen*, en *Osteuropa-Handbuch, Polen*, publicado por W. Markert, Colonia - Graz 1959, 109-113.
34. Esta iglesia contaba en 1932 con 2371 parroquias, 2654 sacerdotes y 192 religiosos.

título de Gobierno general, en una especie de colonia alemana. La Unión Soviética, por su parte, se anexionó las regiones orientales, aunque, en los avatares de la guerra (1941-1944-1945), también éstas cayeron bajo dominio alemán. La incorporación de la parte oriental polaca a la URSS (1939-1941) desencadenó una brutal persecución de la Iglesia. Pero también en las regiones ocupadas por Alemania se hizo intolerable el destino de los polacos católicos. Una serie de decretos nazis privaron a la Iglesia de su libertad y la situaron casi fuera de la legalidad, el clero fue diezmado, una gran parte de los obispos y los sacerdotes fueron encarcelados y trasladados a campos de concentración, todas las asociaciones y organizaciones quedaron prohibidas y el culto limitado a su mínima expresión. Al final de la guerra, Polonia tenía que lamentar la muerte de cuatro obispos, 1996 sacerdotes (entre ellos el bienaventurado Maximilian Kolbe), 113 religiosos y 238 religiosas. Fueron recluidos en los campos de concentración un total de 3647 sacerdotes seculares, 389 regulares, 341 hermanos y 1117 religiosas. La Santa Sede, que condenó con los términos más enérgicos la división dc Polonia y la opresión de los católicos, no pudo prestar ayuda a la Iglesia perseguida.

Al restablecerse el Estado polaco, el 5 de julio de 1945, se establecía que, como compensación por las regiones orientales incorporadas a la URSS, pasarían a Polonia las regiones orientales germanas, hasta la línea Oder-Neisse. La nueva situación sólo aportó a la Iglesia una pasajera suavización. En efecto, al poco tiempo, y con ayuda de las fuerzas soviéticas ocupantes, Polonia inició el camino de la creación de un sistema estatal comunista. El 16 de septiembre de 1945, el nuevo gobierno polaco denunciaba el concordato. Con todo, ya antes acometió la Iglesia la tarea de una rápida reorganización de la administración eclesial y de la vida religiosa, para hacer frente a las consecuencias de las graves pérdidas de la guerra y de las grandes modificaciones territoriales. La tarea se vio facilitada por el hecho de que, aunque en 1945 Polonia perdía una quinta parte de su territorio, el porcentaje de católicos había aumentado hasta llegar a constituir el 97,8 por 100 del total de la población. Esta circunstancia se debía en gran parte a que los protestantes alemanes expulsados habían sido remplazados por polacos católicos de las regiones

orientales. Ya el 15 de agosto de 1945, el cardenal primado August Hlond había creado cinco administraciones apostólicas en las antiguas regiones orientales alemanas.

Pero la inicial tolerancia religiosa del Estado fue sustituida por una actitud de latente hostilidad a la Iglesia. Entre 1946 y 1948, el gobierno intentó reducir la actividad pública de la Iglesia a los estrictos ámbitos sacros. Las duras medidas limitadoras afectaron sobre todo a la educación católica, a la pastoral juvenil, a los campos de la cultura y la formación católica. No faltó el intento de dividir al clero [35] mediante la creación de una iglesia nacional. En 1951 estalló abiertamente la lucha contra la Iglesia. Una multitud de medidas administrativas — tales como la disolución de todas las organizaciones eclesiásticas (a excepción de Caritas), la estatalización de las escuelas, hospitales y jardines de infancia católicos y la expropiación de las posesiones eclesiásticas eran claro reflejo de los propósitos de liquidación que abrigaba el régimen. El episcopado se vio en la precisión de firmar, el 14 de abril de 1950, un convenio [36] con el gobierno. A cambio de la garantía gubernamental de un mínimo de actividad eclesial, la Iglesia renunciaba a sus posesiones territoriales y prometía su apoyo para la integración de las nuevas regiones occidentales.

Pero ni siquiera a este acuerdo se atuvo el Estado. Las autoridades gubernamentales nombraron para vicarios capitulares de las administraciones apostólicas a hombres de su confianza, desencadenaron una campaña antirreligiosa y llevaron adelante su persecución contra la Iglesia. Muchos obispos (entre ellos el primado, Stefan Wyszyński) y cientos de sacerdotes fueron encarcelados, mientras que se colocaba en los puestos clave a los sacerdotes dispuestos a colaborar con el régimen. El número de religiosos descendió un 40 por 100, el de religiosas en un 45 por 100. También los sacerdotes diocesanos disminuyeron de 8624 (en 1945) a 2247 (en 1953). Hasta octubre de 1956 no se registró un giro decisivo en la política eclesiástica del gobierno. En esta fecha, el partido comunista polaco decidió abandonar el rumbo stalinista seguido hasta entonces y puso al frente de la dirección del Estado

35. A través de la organización llamada Pax o, también, «Grupo patriótico sacerdotal».

36 Texto en «Ostprobleme» 2 (1950) 469ss.

al moderado Wladyslaw Gomulka, que ordenó la puesta en libertad de Wyszyński y de los sacerdotes. El 7 de diciembre de 1956, estableció un nuevo acuerdo [37], que garantizaba — aunque con nuevas restricciones — la libertad de acción de la Iglesia concertada en anteriores convenios. Esta vez, el Estado cumplió su palabra. Se pusieron al frente de las administraciones apostólicas nuevos vicarios generales y la vida eclesial pudo iniciar un nuevo despegue, si bien de modestas proporciones. Sólo en algunos casos aislados surgieron nuevas tensiones entre la Iglesia y el Estado, por ejemplo a propósito del mensaje de reconciliación dirigido por el episcopado a los católicos alemanes (18 de noviembre de 1956) [38] y con ocasión del milenario del catolicismo polaco (1966).

Pablo VI, que habría visitado con mucho gusto Polonia, perseguía, en su *Ostpolitik*, unos objetivos acordes con los deseos polacos. En 1971 proclamó beato al padre Maximilian Kolbe y en 28 de junio de 1972, tras la firma, el 7 de diciembre de 1970, del tratado de Varsovia por el gobierno de la República Federal Alemana, dio una nueva organización a las regiones occidentales polacas. Las antiguas administraciones apostólicas fueron elevadas a sedes episcopales, se crearon tres nuevos obispados y las jurisdicciones eclesiásticas alemanas, es decir, las diócesis, fueron separadas de las regiones occidentales de Polonia [39], que, de este modo adquirían independencia también desde el punto de vista del derecho eclesiástico. A partir de entonces, se han mantenido sin interrupción los contactos y las negociaciones entre el gobierno polaco y la Santa Sede. Y ello tanto más cuanto que el catolicismo polaco, con su inquebrantable vitalidad, sigue siendo parte constitutiva fundamental de aquel pueblo. Todavía el año 1965, la Iglesia tenía en Polonia cerca de 27,1 millones de católicos, en su mayoría celosos y practicantes, con 6999 parroquias, 14 420 sacerdotes diocesanos y 3408 regulares, 4994 religiosos y 25 472 religiosas en 3027 conventos. En 1974, el número de obispos se elevaba a 77 y el de aspirantes al sacerdocio a 4200. A pesar de

37. Texto en «Ostprobleme» 9 (1957) 237.

38. Cf. O.B. ROEGELE, *Versöhnung oder Hass? Der Briefwechsel der Bischöfe Polens und Deutschlands und seine Folgen. Eine Dokumentation mit einer Einführung*, Osnabrück 1966.

39. Cf. H. STEHLE, *Der Vatikan und die Oder-Neisse-Linie*, en «Europa-Archiv» 27 (1972) 559-566.

ello, y tal como declaró el cardenal primado Wyszyński en el sínodo de obispos de Roma, en 1974, las posibilidades de expansión de la Iglesia en la actual Polonia siguen siendo, al igual que en el pasado, muy reducidas [40].

CHECOSLOVAQUIA

Cuando, el 28 de octubre de 1918, se constituyó la República checoslovaca, a base de agrupar algunas regiones de la destruida monarquía austro-húngara, contaba con una extensión territorial de 140 546 kilómetros cuadrados y una población estimada en 13,6 millones, de los que el 95 por 100 eran católicos. Pero, a pesar de esta aplastante mayoría, las relaciones de la Iglesia con el nuevo Estado fueron complicadas y de difícil configuración. El poder estuvo, efectivamente, en manos de una capa dirigente checa imbuida de espíritu nacionalista y de hostilidad a la Iglesia. Las tendencias antirromanas y nacionalistas que se habían venido desarrollando desde decenios antes entre el clero checo, y que culminaron en el poderoso Movimiento de separación de Roma, muy popular sobre todo entre los intelectuales [41], llevaron a duros enfrentamientos, incluso en el seno mismo de la Iglesia, que culminaron, el 8 de enero de 1920, con la proclamación de la Iglesia nacional checa [42], que tuvo una gran difusión, al igual que otras comunidades religiosas protestantes y los ortodoxos que habitaban en las regiones ucraniano-carpáticas de la República checa, gracias a la masiva protección del Estado [43].

El gobierno acometió, además, la tarea, de dirigir la organización de la Iglesia, estructurada en dos arzobispados y 10 obispados, a tenor de los intereses nacionales, y de acomodar los límites de las diócesis a los del Estado. Ya en noviembre de 1918, se vio

40. Cf. S. LAMMICH, *Die Rechtsstellung der römisch-katholischen Kirche in der Volksrepublik Polen*, en «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht» 23 (1972) 3-15.

41. Cf. P. MAI, *Die Tschechische Nation und die Los-von-Rom-Bewegung*, en *Beiträge zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte. Festschrfit Bernhard Stasiewski*, Colonia - Viena 1975, 171-185.

42. *Cirkev Ceskoslovenská*, desde 1971 *Cirkev Ceskoslovenská husitska*.

43. El censo de 1930 daba una población total de 14,7 millones de habitantes que, desde el punto de vista religioso, se agrupaban en: 10,8 millones de católicos, 585 041 católicos uniatas, 356 638 judíos, 1,1 millones de protestantes, 145 598 ortodoxos, 854 638 sin religión y 739 385 pertenecientes a la Iglesia nacional checoslovaca.

obligado a abandonar Praga el arzobispo Graf Paul Huyn; en 1919, tuvieron que renunciar o fueron expulsados a Hungría otros cuatro obispos de Eslovaquia. Para mantener a la Iglesia sujeta a presión, el Estado se incautó, el 11 de agosto de 1919, de unas 126 000 ha de los bienes territoriales de la Iglesia eslovaca. Fueron estatalizadas varias escuelas de la Iglesia; pero, sobre todo, se permitió que la asociación Sokol llevara a cabo una masiva campaña de tipo nacionalista y antieclesiástico.

La Santa Sede, que ya en octubre de 1919 había entablado relaciones diplomáticas con Checoslovaquia, intentó, con todos los medios a su alcance, poner un dique a las defecciones y normalizar las relaciones con el Estado. Por deseo de ambas partes, se iniciaron pronto las negociaciones diplomáticas, que desde el primer momento mostraron una gran dificultad. Como expresión de su buena voluntad, Benedicto XV nombró, el 16 de diciembre de 1920, tres obispos eslovacos para las sedes de esta región, bajo el supuesto de que las necesidades materiales de dos de sus predecesores, que tuvieron que emigrar a Hungría, serían atendidas por las autoridades checas. Aunque así lo garantizó, por escrito, en nombre de su gobierno, el enviado checo ante la Santa Sede, Kamill Krofta, la promesa quedó incumplida. Ésta es la razón de que el Vaticano hiciera depender la ejecución del llamado *modus vivendi* de la previa solución de las cuestiones materiales pendientes.

Tras largas negociaciones, el 29 de mayo de 1922 se creó la administración apostólica de Trnava (Eslovaquia), regida por un obispo titular. En cambio, desde 1920 estuvo vacante la sede episcopal de Rožnava porque, dado que la mayoría de la población era húngara, el gobierno checo prefería disolverla, para incardinarla luego en una sede metropolitana eslovaca, todavía por fundar. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado se fueron deteriorando a ojos vistas. Cuando, ante las próximas elecciones para el parlamento, los obispos eslovacos publicaron, el 26 de noviembre de 1924, una pastoral conjunta, con la que se solidarizaron también los obispos checos, en la que se pedía a los fieles que se mantuvieran alejados de los partidos hostiles a la Iglesia y a la religión, y negaron además la comunión a los afiliados a los partidos radicales, se recrudeció aún más la opresión del Estado.

Se iniciaron procesos contra algunos sacerdotes, se suprimieron varias fiestas de la Iglesia, se aprobaron nuevas leyes hostiles a la Iglesia y, con ocasión de las fiestas en honor de Huss, en 1925, se impuso al nuncio una ausencia forzosa. Con todo, la situación de la política, tanto interior como exterior, obligó pronto al gobierno a cambiar de rumbo. En el verano de 1927 prometió autorizar el católico Partido del Pueblo, restablecer las escuelas católicas y regular el tema de los bienes incautados a la Iglesia. Las negociaciones desembocaron en el llamado *modus vivendi* [44] de 17 de diciembre de 1927. En él se acordaba la pronta acomodación de los límites de las diócesis a las fronteras políticas del país, la devolución de los bienes eclesiásticos secuestrados y su administración mediante una comisión episcopal, la independencia de las órdenes religiosas y el libre nombramiento de los obispos por la Santa Sede, aunque concediendo derecho de veto al Estado por razones políticas. También se restablecieron las interrumpidas relaciones diplomáticas entre el Vaticano y Checoslovaquia.

No pudo, sin embargo, llevarse a la práctica el *modus vivendi*, ante la oposición de Checoslovaquia a devolver los bienes de la Iglesia antes de la nueva regulación de los límites diocesanos. A continuación, el gobierno secuestró los bienes de las diócesis eslovacas situados en territorio húngaro, por lo que el cardenal primado Jusztinián Serédi entabló un proceso ante el Tribunal internacional de La Haya. Esta decisión provocó nuevas dificultades en las ya tensas relaciones entre el Vaticano y Praga, todavía más acentuadas por la dimisión forzosa del arzobispo František Kordač [45]. Se lanzaron invectivas contra el nuncio Pietro Ciriaci, y se le apartó del proceso negociador, de modo que en noviembre de 1933 se le dio orden de regresar a Roma. Ante las elecciones parlamentarias de 1935, el gobierno volvió a modificar su comportamiento. Esta vez, las negociaciones desembocaron en la devolución real de los bienes eclesiásticos secuestrados, de suerte que Pío XI promulgó, el 2 de septiembre de 1937, la bula *Ad*

44. AAS 20 (1928) 65-66.

45. A.K. HUBER, *Franz Kordačs Briefe ins Germanikum (1879-1916)*, en «Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren, Schlesien» 1 (1967) 62-184; F. LORENZ, *Ein Presse-Fall in der katholischen Kirche im Jahre 1931. Erkenntnisse aus der Affaire Kordač-Ciriaci*, en *Kirche, Recht und Land. Festschrift zum 70. Lebensjahr von Weihbischof Prof. Dr. A. Kindermann*, Kögnistein - Munich 1969, 194-210.

ecclesiastici regiminis[46]. En su virtud, se acomodaban los límites de las diócesis eslovacas a las fronteras estatales, y las diócesis y las dos administraciones (en 1922 Trnava, en 1930 Satu Mare) quedaban segregadas de las húngaras, y directamente sujetas a la Santa Sede. El papa prometía además crear dos nuevas sedes metropolitanas, una en Eslovaquia y otra en la Ucrania subcarpática[47].

La expansión del III Reich no sólo provocó la descomposición de la República checoslovaca[48], sino que desencadenó además en las regiones ocupadas por Alemania una persecución en toda regla contra la Iglesia. La administración, la prensa y las organizaciones eclesiásticas se vieron sometidas a severas limitaciones, cientos de sacerdotes ingresaron en las cárceles. La mayoría de las sedes episcopales quedaron vacantes. Las relaciones de la Iglesia con el Estado sólo se mantuvieron a nivel normal en la República eslovaca, a cuyo frente estaba un clérigo católico, Josef Tiso. Aquí, las dificultades sólo surgieron a propósito de los católicos uniatas de las diócesis de Prešov y Munkacevo, porque su número había sufrido un fuerte descenso (cerca de 60 000) en razón de la masiva presión del Estado a favor de los ortodoxos.

A pesar de las dificultades políticas y económicas, de la falta de sacerdotes y de una propaganda hostil, la Iglesia pudo restablecerse en Checoslovaquia, en los años de la postguerra, y en algunos campos pudo incluso conquistar nuevas metas. Se registró una poderosa renovación sobre todo en el campo de la enseñanza y de la prensa, así como en las órdenes y asociaciones religiosas. Grandes manifestaciones, congresos[49] y solemnidades consolidaron la conciencia y la confianza de los católicos.

46. AAS 29 (1937) 366-369.

47. Cuando, a tenor de la primera sentencia del Tribunal de arbitraje de Viena (de 2 de noviembre de 1938), algunas importantes zonas de Eslovaquia pasaron de nuevo a Hungría y este país ocupó la Ucrania carpática, la bula *Dioecesium fines* de 19 de julio de 1939 (no publicada en AAS) estableció que las diócesis situadas en estas regiones volvieran a sus antiguas sedes metropolitanas húngaras. En 1945 se restableció la situación primitiva.

48. El 6 de octubre de 1938, la república pasaba a ser una federación; más tarde, el 4 de marzo de 1939, Eslovaquia se convertía en república independiente y, con fecha 16 de marzo del mismo año, Bohemia y Moravia pasaban a la categoría de protectorado del Reich.

49. En 1929 el Congreso Oriental, en Praga; en 1936 el Congreso de los católicos, también en Praga.

Acabada la segunda guerra mundial, el 9 de mayo de 1945 surgía, bajo la protección de las fuerzas de ocupación soviéticas, la república democrática popular Checoslovaca. Se restablecieron las antiguas fronteras estatales, a excepción de la región transcarpática, anexionada a la URSS. El país abarcaba 127 869 kilómetros cuadrados, con cerca de 13 millones de habitantes. El 25 de febrero de 1948 se hacía con el poder, tras un golpe de Estado, el partido comunista, que inmediatamente acometió la tarea de implantar un sistema estatal comunista. La recién instalada jerarquía[50] y el nuevo florecimiento de la vida religiosa, que ya habían recibido un duro golpe a consecuencia de la expulsión de cientos de miles de católicos alemanes y húngaros, quedaron paralizados. El internuncio apostólico, Xaver Ritter, fue expulsado del país. Una serie de medidas administrativas arrebataba a la Iglesia sus derechos y sus posibilidades de apostolado. Las escuelas católicas, todos los seminarios sacerdotales y las órdenes religiosas, todas las organizaciones y asociaciones y la prensa católica quedaron prohibidos, la enseñanza de la religión en las escuelas se vio cada vez más restringida, el clero quedó dividido mediante el movimiento sacerdotal procomunista de la paz (dirigido por Josef Plojhar), las personalidades eclesiásticas más destacadas y los obispos, entre ellos Josef Beran, fueron sometidos a procesos espectaculares y condenados a largos años de prisión. El 14 de octubre de 1949, el Ministerio estatal para los asuntos eclesiásticos se hizo con el control total de la Iglesia. El obispado uniata de Prešov fue devuelto a la fuerza, el 28 de abril de 1950, a la obediencia de la ortodoxia de Moscú[51]. Y, sin embargo, ni el clero ni los creyentes obedecieron esta orden y, apenas se lo permitieron las circunstancias, volvieron a restaurar la diócesis uniata. A partir del 13 de junio de 1968, esta diócesis, nuevamente autorizada, contaba con unos 120 000 fieles[52].

Las negociaciones entre el Vaticano y Checoslovaquia, surgidas en el marco de la nueva *Ostpolitik* de la Iglesia y de la modificación de las circunstancias políticas checas, llevaron, a co-

50. En 1946 se nombró a Josef Beran arzobispo de Praga y a Josef Matocha arzobispo de Olmütz.

51. Cf. R. URBAN, *Die tschechoslowakische hussitische Kirche* («Marburger Ostforschungen» 34), Marburgo 1973, 111-117.

52. Ibid. 115-116.

mienzos de los años sesenta, a una ligera distensión. En 1962-1963 se permitió a los obispos asistir al concilio Vaticano II, en 1965 también se permitió al cardenal Beran, abandonar el país, se abrieron dos seminarios y, gracias a la mejoría del clima político [53], fueron rehabilitados algunos obispos y sacerdotes. De todas formas, la ocupación militar de Checoslovaquia por las tropas de la Unión Soviética y otros países del bloque del este (21 de agosto de 1968) volvió a empeorar de manera muy significativa la situación de la Iglesia, que no pudo suavizarse ni con las nuevas negociaciones ni con los nuevos nombramientos de obispos (1973). Entre otras cosas, la Iglesia adolece de falta de sacerdotes. Efectivamente, su número ha descendido de 7330 en 1948 a 3100 en 1967.

Hungría

La derrota militar de las potencias centrales y el hundimiento de la monarquía austro-húngara sumergió a Hungría, a finales de octubre de 1918, en un caos intrapolítico que culminó, el 16 de noviembre de 1918, con la proclamación de la república y el 21 de marzo de 1919 con el establecimiento de la comunista república de los consejos. Este hecho abría un nuevo capítulo en la historia de Hungría y de su Iglesia. Basándose en una constitución copiada del modelo de la Unión Soviética, se estableció la separación de la Iglesia y el Estado. Esto significaba la estatalización de la totalidad de los bienes de la Iglesia (114,1 millones de coronas en dinero líquido y unas 320.000 ha en posesiones territoriales) y de los centros de enseñanza católicos (cerca de 3000 escuelas de todos los tipos). Una dictadura implacable perseguía un objetivo claramente anunciado: la aniquilación total de las iglesias. La enseñanza de la religión fue prohibida en todas partes, incautados o saqueados casi todos los institutos eclesiásticos, los conventos y las residencias episcopales; 17 fieles, entre ellos nueve sacerdotes y una religiosa, fueron ajusticiados por su fidelidad a la Iglesia. Cuando, el 1.º de agosto de 1919, después de 133 días

53. Tiempo conocido como «era Dubček» o «primavera de Praga», en 1968.

de espantoso dominio, desapareció la república de los consejos ante el avance de las tropas rumanas, se pudo pensar que la desangrada Hungría, ocupada, salvo un minúsculo territorio, por los servios, rumanos y checos, emprendería un rumbo cristiano [54].

Se restableció la monarquía y fueron abolidas todas las leyes de la república de los consejos. El nuevo régimen húngaro, dirigido por el regente Miklós Horthy (1920-1944), adoptó el punto de vista de una colaboración constructiva con las comunidades religiosas cristianas, y en especial con la Iglesia católica. Una resolución del consejo de ministros renunciaba al ejercicio de los derechos reales de patronato, aunque más tarde el gobierno se reservó el acostumbrado derecho de veto por razones políticas. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado eran excelentes, y la Iglesia aprovechó estas circunstancias para desarrollar en toda su plenitud sus deseos de renovación. Los gobiernos veían en la Iglesia un aliado digno de confianza y, por ende, se cuidaron de la reconstrucción de la Iglesia y hasta de su florecimiento. Desde 1920 se establecieron relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y Hungría.

En el tratado de paz (Trianón, 4 de junio de 1920), Hungría perdió dos tercios de su anterior territorio y un tercio del total de su propia población húngara. Al nuevo Estado sólo le quedaban 92 963 kilómetros cuadrados, con 7,6 millones de habitantes, de los que 5,2 millones (66,1 por 100) eran católicos, 1,6 millones (21 por 100) calvinistas, 497 000 (6,2 por 100) luteranos y 473 000 (5,9 por 100) judíos. Las nuevas fronteras nacionales ni respondían a criterios etnográficos ni coincidían con los de la antigua organización eclesiástica. De un total de 26 diócesis (sin contar las de Croacia-Eslovenia) sólo 4 permanecían inalteradas. Seis obispados seguían teniendo sus sedes en territorio húngaro, pero perdiendo una gran parte de su territorio. Las sedes episcopales de 7 diócesis pasaban a residir en los Estados sucesores, pero conservando al mismo tiempo territorios húngaros. Nueve obispados quedaban totalmente separados de Hungría. Las nuevas fronteras suponían para la Iglesia húngara la pérdida de casi la mitad del total de bienes eclesiásticos (unas 336 100 ha).

54. Cf. S. Jankovics, *Az egyház a tanácsköztársaság idején* (La Iglesia en la época de la república de los consejos), en «Katolikus-Szemle» 21, 1-4 (Roma 1969) 15-24, 121-131, 234-242, 346-356.

Estas pérdidas materiales, que afectaron, de manera especial al arzobispado de Gran, la disminución de la jurisdicción de los pastores húngaros en las partes separadas de sus diócesis y su distanciamiento geográfico respecto de sus anteriores ministerios, la independización, respecto de la organización eclesial, de las regiones separadas y, finalmente, la política nacionalista de los Estados sucesores, dieron origen a varias controversias entre el episcopado húngaro y los Estados vecinos que, por vía diplomática, afectaron también a las relaciones entre el Vaticano y los correspondientes gobiernos. La confusa situación de la política eclesiástica se complicó aún más a causa de las dos resoluciones del Tribunal arbitral de Viena (2 de noviembre de 1938 y 30 de agosto de 1940) y de la ocupación húngara de la Ucrania subcarpática y del norte de Yugoslavia, en virtud de las cuales retornaban a Hungría algunas regiones antes separadas, con cerca de 4,5 millones de católicos. De todas formas, en 1944-1945 los húngaros volvieron a perder estos territorios.

A pesar de su mala situación económica, la Iglesia fue capaz de conseguir una poderosa renovación. Desde el punto de vista político, este proceso renovador estaba ciertamente condicionado por los trágicos años precedentes de guerra y revolución, así como por las repercusiones del tratado de Trianón, que provocaron el fortalecimiento de las fuerzas conservadoras y la alianza con la Iglesia. Debe añadirse que en Hungría no había habido una respuesta católica a la Ilustración, el liberalismo. Esto hizo que la renovación católica se produjera con mucho retraso pero, cuando lo hizo, a finales del siglo, surgió con mucho mayor ímpetu, acelerado además por los acontecimientos externos. Bajo la dirección de los cardenales primados János Csernoch (1912-1927) y Jusztinián Serédi (1927-1945), surgieron obispos apostólicos (Gusztáv Majláth, Gyula Glattfelder, Tihamér Tóth, etc.), entre los que debe destacarse la más brillante personalidad de la historia del catolicismo húngaro desde el cardenal primado Péter Pázmány (muerto en 1637): Ottokár Prohászka (1858-1927)[55]. El impresionante renacimiento católico estuvo acompañado de una ascensión de las órdenes religiosas, del nacimiento de una considerable prensa ca-

55. Cf. A. Schütz, *Ottokár Prohászka. Ein gorsser Bischof der Gegenwart*, en «Hochland» 28, 1 (1930-1931) 322-339.

tólica, de la renovación total y completa de los círculos de la intelectualidad católica y del sistema escolar católico, así como de la creación de numerosas e importantes asociaciones y organizaciones[56]. Los «días de los católicos» húngaros, el centenario de san Emmerico, en 1930, y el 34 congreso eucarístico internacional de Budapest, en 1938, dieron elocuente testimonio de la renovación interna del catolicismo húngaro.

La íntima interconexión de la Iglesia con el Estado demostró ser perjudicial cuando, a consecuencia de su política revisionista, Hungría decidió seguir el modelo del nacionalsocialismo alemán. A la Iglesia le resultó difícil desligarse del Estado. Por consiguiente, sólo pudo presentar una lenta resistencia contra el nacionalsocialismo. Más tarde, bajo el nuncio Angelo Rotta y el primado Serédil, decidió emplearse a fondo en la lucha. Decenas de millares de judíos pudieron salvar la vida, durante la ocupación alemana (1944-1945) gracias a la decidida actuación del episcopado y de la Iglesia húngaros[57].

La ocupación militar de Hungría por el ejército rojo, el 4 de abril de 1945, introdujo modificaciones sustanciales en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El Estado se fue convirtiendo paso a paso en una república popular socialista (1949), en la que el partido comunista detentaba el poder absoluto. También aquí se aplicaron con todo rigor los principios de política eclesiástica del partido comunista. Una multitud de medidas administrativas privó a las iglesias, entre 1945 y 1950, de la totalidad de sus posesiones, de sus asociaciones, sus escuelas (3344 de todo tipo), sus instituciones, su prensa (contaba con 20 imprentas propias), de todas las órdenes religiosas (2582 religiosos y 8956 religiosas, con 705 monasterios) y de toda su libertad de movimientos. Para dividir al clero, surgió en 1950 el llamado Movimiento sacerdotal por la paz, que no era sino un grupo de colaboracionistas con los detentadores del poder. El cardenal primado József Mindszenty (1945-1974) y el episcopado intentaron inútilmente, apoyándose en las instituciones religiosas y en la renovación interior, organizar

56. En 1937 había 157 asociaciones, con más de un millón de afiliados.

57. Cf. también sobre este punto. A. Meszlényi. *A magyar katolikus egyház az emberi jogok védelmében* (Aportaciones de la Iglesia católica húngara a favor de los derechos humanos), Budapest 1947.

la lucha defensiva. El poder de la Iglesia fue quebrantado, sus personalidades más destacadas (en 1949 Mindszenty [58], en 1951 el arzobispo József Grösz) fueron condenadas a largas penas de prisión tras procesos espectaculares. La Iglesia quedó totalmente eliminada de la vida pública.

En 1950 el episcopado se vio forzado a suscribir un convenio [59] entre la Iglesia y el Estado que, a cambio de mínimas concesiones estatales, ponía a la Iglesia enteramente en manos del sistema. Ni siquiera el alzamiento popular de 1956 pudo poner fin a este proceso. Con todo, la *Ostpolitik* vaticana puesta en marcha en el marco de la distensión política internacional hizo posible la conclusión, en 1964, de un acuerdo parcial entre Hungría y la Santa Sede. A partir de entonces, se han podido llevar a cabo en cuatro ocasiones (1969, 1972, 1974, 1975) renovaciones en la provisión de sedes del episcopado húngaro. Sin embargo, ni el exilio de Mindszenty (1971), ni su dimisión del cargo (1974), ni los nombramientos de obispos, ni otros esfuerzos de la Santa Sede, pudieron impedir ni menos detener la ulterior aplicación de la política comunista en materia religiosa.

Rumania

El reino de Rumania duplicó, al final de la primera guerra mundial, su extensión territorial gracias a la anexión de Besarabia, Transilvania, amplias regiones del Banato, Hungría oriental y Bukowina. Como resultado de estas incorporaciones, en 1919 ocupaba 295 049 kilómetros cuadrados, poblados por 14,6 millones de personas. La mayoría (más del 70 por 100) pertenecían a la ortodoxia. El hasta entonces homogéneo Estado danubiano, tanto desde el punto de vista religioso (ortodoxia) como étnico (rumanos), se convertía en una monarquía heterogénea, con una multitud de minorías nacionales y de comunidades religiosas diversas. Porque, efectivamente, en virtud del tratado de paz del Trianón (4 de julio de 1920) Rumania recibía 1,6 millones de húngaros y 2,5 millones de católicos (de ellos, aproximadamente 1,4 millones de católicos uniatas). Con las nuevas fronteras nacionales, pasaban al dominio rumano 5 nuevas diócesis en su totalidad y otras 3 en parte. Ante el hecho de que la unión de todos los rumanos para constituir un gran Estado nacional había sido el ideal impulsado desde decenios atrás por la ortodoxia, añadido a la circunstancia de que la Iglesia ortodoxa consideraba a los católicos como extranjeros, porque la mayoría de sus fieles eran alemanes o húngaros y que, además, condenaba a los rumanos uniatas como traidores, se produjo, a nivel de la dirección del Estado, y al igual que en Yugoslavia, una posición dominante y una actitud intransigente de la ortodoxia. En consecuencia, la política eclesiástica rumana, que buscaba la unidad nacional y religiosa, era hostil a las minorías nacionales y, por ende, a los católicos. Así lo reflejaba también, claramente, la constitución de 29 de marzo de 1923, cuyo artículo 22, en abierta oposición al tratado firmado en París sobre la protección de las minorías nacionales (9 de diciembre de 1919) declaraba a la ortodoxia rumana «religión predominante», concedía a los rumanos uniatas preferencia respecto de las demás comunidades religiosas y designaba a ambas confesiones como «iglesias rumanas» [60].

En Transilvania, el cambio de soberanía estuvo a menudo acompañado de acciones violentas contra la Iglesia. Una reforma unilateral de suelo supuso para la Iglesia católica la pérdida de cerca de 140 000 ha. Las nuevas leyes sobre la enseñanza la despojaron además de una gran parte de sus escuelas e internados. Las medidas estatales promovían el paso de los católicos a la ortodoxia. El número de ortodoxos creció en las antiguas regiones húngaras de 1 803 257 el año 1910 a 2 086 097 en 1927. Cuando, en 1923, el obispo Gyula Glattfelder de Timisoara (Csanád) elevó su protesta contra las medidas de política eclesiástica del régimen, se le obligó a abandonar el país y su sede episcopal fue

58. Cf. G. Péterffy, *Il cardinale Mindszenty. La vita e l'anima d'un martire*, Roma 1949; N. Boer, *Cardinal Mindszenty and the implacable war of Communism against religion and spirit*, Londres 1949; S. Mihalovics, *Mindszenty, Ungarn, Europa. Ein Zeugenbericht*, Karlsruhe 1949; N. Shuster, *In silence I speak. The story of Cardinal Mindszenty today and of Hungary's «New Order»*. Farrar, Straus and Cudahy, Nueva York 1956; J. Vecsey (dir.), *Kardinal Mindszenty. Beiträge zu seinem siebzigsten Geburtstag*, Wurzburgo 1972.

59. Texto en E. András - J. Morel, *Bilanz des ungarischen Katholizismus*, Munich 1969, 83-85.

60. Cf. N. Brinzeu, *Cultele in Romania* (Política eclesiástica en Rumania), Lugoj 1925.

trasladada a Szeged (Hungría). En vano protestó también el obispo Gusztáv Majláth de Transilvania, en 1923, ante el senado de Bucarest y en 1925, en Ginebra, ante la Liga de Naciones.

La Santa Sede, que había establecido relaciones diplomáticas con Rumania ya en 1920, no tardó en advertir que la pervivencia de la unión y la garantía de unos derechos existenciales mínimos para los católicos romanos sólo podían lograrse mediante el apoyo de los rumanos uniatas y, para conseguir este objetivo, estaba dispuesta a dejar en un segundo término los intereses de los católicos romanos de nacionalidad húngara y alemana. Las negociaciones entre Bucarest, Budapest y el Vaticano se prolongaron durante siete años y fueron muy difíciles, porque el núcleo del problema era la reordenación de la organización eclesial y de los bienes de la Iglesia. En el marco de esta reordenación, tuvo que renunciar a su sede de Bucarest el obispo Raimund Netzhammer. Las negociaciones concluyen el 10 de mayo de 1927, con la firma de un concordato [61], ratificado el 7 de julio de 1929 y puesto en ejecución el 5 de junio de 1930, mediante la constitución apostólica *Solemni Conventione* [62]. En su virtud, se creaba una nueva sede metropolitana de rito latino, con cuatro obispados, se garantizaba el libre ejercicio de los ministerios episcopales, se reconocían las instituciones eclesiásticas y las órdenes religiosas como personas jurídicas, se concedía permiso para fundar escuelas de la Iglesia y los bienes eclesiásticos, previa una detallada enumeración, se transformarían en un llamado *patrimonium sacrum*. La Iglesia, por su parte, concedía a las autoridades civiles el usual derecho de veto en el nombramiento de obispos y secundaba los objetivos nacionales del gobierno.

Apenas firmado el concordato, los nacionalistas ortodoxos rumanos exigieron la inmediata disolución y expropiación del llamado *status catholicus* del órgano de administración autónoma de los católicos de Transilvania, aduciendo que aquel *status*, todavía rico, no había sido enumerado en la lista de bienes de la Iglesia prevista en los acuerdos concordatarios. Fueron necesarias nuevas negociaciones entre el Vaticano y el gobierno de Rumania, que finalizaron el 30 de mayo de 1932 con un acuerdo *(accordo)*. Se

61. AAS 21 (1929) 441-456.
62. AAS 22 (1930) 381-386.

reconocían el *status* y sus estatutos, aunque bajo reserva de un control del Estado. Pero los extremistas continuaron sus ataques y pusieron en duda la validez del acuerdo alcanzado, considerándolo anticonstitucional. Hasta el 2 de marzo de 1940 no llegó un rescripto real, en el que se preveía que se entregarían al Estado, para su administración, los bienes del *status*, evaluados en 610 millones de *leis* [63].

En el período entre las dos guerras mundiales, el catolicismo consiguió, a pesar de las grandes dificultades, no sólo afirmarse, sino también renovarse. En especial, se profundizó la vida religiosa y se dio una sólida organización a la prensa católica y a la vida asociativa. La Iglesia católica romana contaba en 1932 con 1,2 millones de fieles, 513 parroquias, 898 sacerdotes, 56 conventos con 200 religiosos y otros 66 para 1432 religiosas. Los católicos uniatas, por su parte, tenían 1593 parroquias, atendidas por 1579 clérigos, 8 conventos con 24 religiosos y otros 11 con 185 religiosas.

A tenor de la segunda sentencia del Tribunal arbitral de Viena (30 de agosto de 1940), se devolvieron a Hungría algunas importantes regiones de Transilvania, lo que significaba el restablecimiento de la antigua situación de la Iglesia en ellas. Se derivaron de aquí enfrentamientos entre ambos pueblos, que afectaron también al ámbito eclesiástico. Al final de la segunda guerra mundial, Rumania recuperó sus antiguas fronteras, a excepción de Besarabia, que fue incorporada a la URSS. Al Estado se le impuso, el 6 de marzo de 1945, un gobierno comunista que, el 12 de marzo de 1948, abolió la monarquía y proclamó la república popular. El 24 de septiembre de 1952 se aprobó una constitución comunista. El concordato había sido denunciado el 17 de julio de 1948 y el 4 de agosto de 1948 entró en vigor la llamada ley del culto. En ella, el gobierno sólo reconocía 2 obispados (Alba Julia y Jassy), considerando a los demás como no existentes. El 2 de diciembre de 1948 se decretó la disolución de la Iglesia uniata. Previamente, el 1.° de octubre de aquel mismo año, un grupo de

63. Cf. J. SCHEFFLER, *A katolikus egyház jogi helyzete Romániában* (La situación jurídica de la Iglesia católica en Rumania), en Notter-Emlékkönyv, Budapest 1941, 965-984; id., *Az erdélyi Katolikus Státus küzdelmes husz éve* (Veinte difíciles año del *status* católico de Transilvania), en «Magyar Szemle» 40 (1941) 299-310.

sacerdotes uniatas había decidido la vuelta a la ortodoxia. Los seis obispos uniatas además de todos los restantes, incluidos aquellos que el nuncio había consagrado secretamente antes de su expulsión, fueron detenidos y condenados a largas penas de prisión. La administración de la Iglesia quedó paralizada, las órdenes religiosas disueltas, a excepción de cinco conventos, todas las escuelas e instituciones católicas fueron suprimidas y la prensa católica prohibida. También se llevó a cabo el intento de la fundación de una Iglesia nacional rumana.

Sólo muy poco a poco se produjo una cierta distensión. En 1955 se permitió abandonar la cárcel al obispo de Alba Julia, aunque quedando sujeto a arresto domiciliario hasta 1967. En 1970 y 1971 pudo viajar a Roma y en 1971 se le concedió un obispo auxiliar con derecho a sucesión. Pero ni los esfuerzos de la Santa Sede en el marco de la *Ostpolitik*, ni las visitas del primer ministro rumano Gheorge Maurer (1968) y del presidente del consejo de Estado, Nicolae Ceausescu (1973) a Pablo VI consiguieron aliviar el pesado destino de los católicos de Rumania.

Yugoslavia

El reino de los servios, croatas y eslovenos, llamado desde el 3 de octubre de 1929 Yugoslavia, surgió el 1.º de diciembre de 1918, de la unión de las regiones eslavas meridionales de la antigua monarquía austro-húngara con Servia y Montenegro. La formación del Estado no estuvo exenta de violencias contra la Iglesia católica —contra las que alzó su protesta ante Belgrado el cardenal secretario de Estado, Pietro Gasparri— cuando se produjo la ocupación militar del sur de Hungría. El nuevo Estado 248 987 kilómetros cuadrados, con una población de 12 millones de habitantes, que formaban un verdadero mosaico de nacionalidades y de religiones. Había entre ellos 5,5 millones de ortodoxos, 4,7 millones de católicos y 1,3 millones de musulmanes. La preponderancia de los ortodoxos servios, que fueron en realidad la fuerza configuradora del Estado, frente a los croatas católicos, y la confusa situación jurídica de las organizaciones

eclesiásticas[64], pedían una reordenación de la Iglesia y la rápida clarificación de las relaciones entre Iglesia y Estado. Y ello con tanta mayor urgencia cuanto que al surgir el nuevo reino habían quedado abolidos los anteriores concordatos con cada uno de los países[65] ahora integrados en la monarquía.

La preferencia otorgada a los ortodoxos servios en la designación de los cargos dirigentes tanto del Estado como del ejército, así como en la reforma del suelo, la colonización y la distribución de las subvenciones estatales a las comunidades religiosos —a pesar de que, según la constitución de 28 de junio de 1921, se reconocía la igualdad jurídica de todas las religiones— provocaron graves tensiones entre la Iglesia y el Estado. El 23 de julio de 1919 fue ampliada a todas las regiones del territorio la ley escolar de Servia de 1904, que no admitía ningún tipo de escuelas de la Iglesia. Con esta medida, la Iglesia perdía todos sus centros de enseñanza primarios y secundarios. Pasaban, además, a manos del Estado, 20 conventos y unas 460 ha de posesiones territoriales eclesiásticas. Se disolvieron varias asociaciones religiosas, entre ellas las congregaciones marianas, y se obligó a la juventud estudiosa a incorporarse a la organización juvenil Jugoslovenski Sokol, hostil a la Iglesia. Contra estas medidas protestaron en vano, en 1923 y 1933, mediante una carta pastoral conjunta, los dignatarios de la Iglesia. Sólo consiguieron el efecto contrario, un endurecimiento de la opresión. En consecuencia, las conferencias episcopales de 1924 y 1925 urgieron la firma de un concordato.

La Santa Sede había enviado ya un nuncio a Belgrado en 1920 y estaba dispuesta a entablar negociaciones a nivel diplomático. Como señal de su buena voluntad, creó las administraciones apostólicas de Banato (1922) y Bačka (1923), fundó el arzobispado de Belgrado (1924) y elevó a Skopje a obispado exento (1924). Tras estas medidas, la Iglesia contaba en Yugoslavia con 4 arzobispados, 14 obispados, dos administraciones apostólicas, 1839 parroquias, 3109 sacerdotes, 1409 religiosos (de ellos 941 sacerdotes) y 3754 religiosas. Las negociaciones concordatarias fueron difíciles. Sólo el 25 de julio de 1935 pudo procederse a la firma

64. Sólo dos provincias eclesiásticas quedaron dentro de las antiguas fronteras.
65. El último, de fecha 24 de julio de 1914, con Servia.

de un acuerdo, cuando ya el Estado había regulado sus relaciones con los ortodoxos (1929), los musulmanes (1931) y los protestantes y judíos (1933).

El concordato[66] garantizaba las nuevas líneas de la organización eclesiástica, el libre nombramiento de obispos por la Santa Sede, la libertad de acción de la Iglesia, los bienes eclesiásticos, las subvenciones estatales, la validez del matrimonio canónico incluso sin previo matrimonio civil, las asociaciones y organizaciones de la Iglesia, las escuelas y las órdenes religiosas, en una palabra: plena libertad religiosa para los católicos. La Santa Sede, por su parte, prometía elevar a obispados las administraciones apostólicas. El acuerdo preveía, por consiguiente, la plena igualdad de católicos y ortodoxos[67]. Pero justamente esta igualdad despertó la más violenta oposición contra el concordato por parte de los ortodoxos, dirigidos por el patriarca Varnava (Bernabé). Cuando la Skupstina (cámara de los diputados) recibió, el 23 de julio de 1937, el concordato, el santo sínodo de Yugoslavia lanzó la excomunión contra todos los miembros ortodoxos del gobierno y del parlamento que habían votado a favor del mismo. El primer ministro, Milan Stojadinovic, ni siquiera presentó el documento al senado: sencillamente, lo retiró del orden del día y comunicó al sínodo que se entablarían nuevas negociaciones con el Vaticano y que en ellas se consultaría previamente con el patriarca. De este modo, el concordato de Yugoslavia pasaba a depender de la ortodoxia, lo que significaba su aplazamiento definitivo. Sin embargo, la situación de la política interior y exterior permitió implantar en el terreno de la práctica el espíritu concordatario. Floreció la vida eclesial. Se registró un notable movimiento ascendente, sobre todo en el ámbito de la prensa, la enseñanza y las asociaciones, en la pastoral y en las órdenes religiosas.

La segunda guerra mundial causó singulares estragos a la Iglesia. Desde el 27 de marzo de 1941, Yugoslavia fue ocupada por tropas alemanas e italianas. Croacia se declaró reino independiente (1941-1945), aunque en realidad era un simple estado satélite de

66. No publicado en AAS, dado que no fue ratificado; texto en MERCATI, vol. 2, 202-216; bibliografía en SCHÖPPE 558.

67. Cf. M. LANOVIĆ, *Konkordat Jugoslavije s Vatikanom* (Concordato de Yugoslavia con el Vaticano), Belgrado 1935.

las potencias del Eje. El gobierno era muy afecto a la Iglesia católica, pero a menudo se vio obligado a colaborar con las potencias ocupantes y se dejó arrastrar a enfrentamientos contra las guerrillas servias. Estas circunstancias hicieron que, al final de la guerra y también durante la expulsión de la población alemana, se ejercieran terribles actos de represalia, de las que también fue víctima la Iglesia católica. Una carta pastoral de los obispos, en 1945, tenía que lamentar el asesinato de 243 clérigos y el saqueo y destrucción de numerosas iglesias[68].

Acabada la segunda guerra mundial, Yugoslavia se convirtió, el 29 de noviembre de 1945, en una república popular federal, con sus antiguas fronteras nacionales y diocesanas[69]. Aunque la constitución de 31 de enero de 1946 establecía la separación de la Iglesia y el Estado y garantizaba la libertad de conciencia y de religión, no tardó en producirse, al igual que en los restantes Estados socialistas vecinos, una ruda persecución contra la Iglesia. Hasta 1946, había sido ajusticiado el 13 por 100 del clero, y casi el 50 por 100 había sido encarcelado, entre ellos el arzobispo Alois Stepinać[70] de Zagreb. Sólo la orden franciscana tuvo 139 víctimas mortales. Las escuelas y organizaciones católicas fueron liquidadas, los conventos en su mayor parte disueltos, la enseñanza religiosa y la actividad eclesial casi enteramente paralizadas. Se montó también, con la intención de dividir al clero, una asociación sacerdotal colaboracionista. Tras un corto período de distensión, a consecuencia de la ruptura del presidente del Estado, Josip Broz Tito, con el Kominform (1950) y un nuevo recrudecimiento de la situación a causa de la elevación de Stepinać al cardenalato (1953), el nuncio pontificio fue expulsado del territorio. Pero la Iglesia no cedió. El 23 de septiembre de 1952, los obispos dirigieron una enérgica carta de protesta a J.B. Tito, y

68. Cf. V. NOVAK, *Magnum Crimen. Pola vijeka klerikalizma u Hrvatskoj* (Magnum Crimen. Medio siglo de clericalismo en Croacia), Zagreb 1948.

69. El territorio del Estado se amplió con otros 8851 kilómetros cuadrados pertenecientes a Istria y Dalmacia.

70. Cf. H.O.' BRIEN, *Archbishop Stepinac the Man and His Case*, Westminster 1974; R. PATTEE, *The Case of Cardinal Aloysius Stepinać*, Milwaukee 1953; cf. también la exposición oficial de Yugoslavia: *The Case of Archbishop Stepinać*, Washington 1947; además, S. SIMIĆ, *Vatikan protiv Jugoslavije* (El Vaticano contra Yugoslavia), Titograd 1958.

le hicieron saber repetidas veces que no estaban autorizados para firmar un acuerdo con el gobierno [71].

A la muerte del cardenal Stepinać (1960), volvió a suavizarse poco a poco la situación. El 26 de junio de 1966 la Santa Sede estableció contactos directos con Yugoslavia. Las negociaciones desembocaron, el 26 de junio de 1966, en un acuerdo [72], que garantizaba la libertad de la Iglesia, aunque a cambio se anunciaba la lealtad de ésta al régimen yugoslavo. También se restablecieron las relaciones diplomáticas. El 14 de agosto de 1970 se envió un internuncio a Belgrado. Fueron signos de una nueva distensión la elevación de la administración apostólica de Bačka a obispado (1968) la ampliación de la independencia concedida a la administración apostólica del Banato mediante el nombramiento de un obispo titular (1971) y la visita de Tito al Vaticano (1971). Aunque con algunas dificultades, la Iglesia de Yugoslavia disfruta en la actualidad de una relativa libertad de acción. Este hecho se manifiesta de forma especial en la vida eclesial interior. En 1961, y a pesar de las graves pérdidas sufridas, la Iglesia contaba con 2514 parroquias, 2462 sacerdotes diocesanos y 1145 regulares, 1491 religiosos, 5380 religiosas y 5 725 000 fieles. Esta favorable evolución se mantuvo también en los años siguientes. En 1974 había en el país 764 aspirantes al sacerdocio, 2817 religiosos (de ellos 1728 sacerdotes), 8622 religiosas y 3001 sacerdotes diocesanos [73].

Bulgaria

El reino de Bulgaria perdió parte de su territorio a consecuencia de la segunda guerra de los Balcanes (1913) y de la primera guerra mundial (1914-1918), de modo que su superficie quedaba reducida a 103 146 kilómetros cuadrados. Entre las pérdidas territoriales más sensibles (cerca de 8900 kilómetros cuadrados) se contaba la de su antiguo acceso al mar Egeo. En 1924, el país

71. Cf. W. de Vries. *Kirchenverfolgung in Jugoslawien*, en StdZ 146 (1949-50) 362-368; id., *Die neue Welle der Religionsverfolgung in Jugoslawien*, ibid. 151 (1952-53) 442-451; K.S. Draganović, *La Chiesa nella Repubblica Jugoslava*, en CivCatt 97/III (1946) 3-13, 318-324; 105/I (1954) 716-730; 105/II (1954) 105-120.

72. Cf. HK 20 (1966) 410-411.

73. Cf. las nuevas estadísticas y una visión de conjunto en HK 31 (1977) 318-324.

tenía 5,4 millones de habitantes de los que eran católicos solamente 45 491 (0,83 por 100 de la población total). En este número se incluían 5598 católicos uniatas. Su atención pastoral corría a cargo de un obispado y de un vicariato apostólico. El 84 por 100 de los habitantes pertenecían a la ortodoxia, el 13 por 100 al islam. El país, económicamente arruinado, intentó una revisión del desfavorable tratado de paz de Neuilly, de 27 de noviembre de 1919, pero tuvo que hacer frente a grandes dificultades de política interior y exterior. A pesar de tan desfavorable situación, la Iglesia pudo desarrollar una notable actividad. En 1944 el número de fieles había aumentado hasta 57 000. En 1926 pudo crearse un exarcado apostólico para los católicos uniatas y la Iglesia disponía de 18 instituciones, entre ellas diez escuelas, dos hospitales y seis orfanatos. En Sofía tenía su residencia un representante de la Santa Sede, con el título de delegado apostólico, aunque sin carácter diplomático. El cargo estuvo ocupado de 1925 a 1936 por Giuseppe Angello Roncalli (el posterior papa Juan XXIII).

La ocupación soviética de Bulgaria (9 de septiembre de 1944) desembocó, el 15 de septiembre de 1945, en la proclamación de la república y el 15 de octubre de 1946 en la constitución de una república popular. Una nueva constitución (4 de diciembre de 1947) y una ley del culto (17 de febrero de 1949) introdujeron fuertes restricciones a la libertad religiosa. Pronto estalló una persecución despiadada contra la Iglesia, que acarreó la pérdida de todas las organizaciones e instituciones eclesiásticas y la desaparición de todos los obispos y de la mayoría de los sacerdotes y religiosos.

En el marco de una lenta distensión, Juan XXIII pudo, en 1962, dar la bienvenida a dos prelados búlgaros que asistían al concilio Vaticano II. También Pablo VI pudo recibir en el Vaticano a un grupo de peregrinos búlgaros en 1968 y a una delegación del gobierno de este país en 1969. Aunque, a partir de estas fechas, no se han interrumpido los contactos, la situación de la Iglesia de Bulgaria permanece inmodificada.

Albania

Al final de la primera mundial, Albania pudo restablecer su soberanía nacional, en un territorio de 27 538 kilómetros cuadrados poblado por 833 000 habitantes. De ellos, en 1929 eran musulmanes 563 000, 181 051 ortodoxos y 88 739 (10,6 por 100) católicos. La organización eclesiástica estaba estructurada en dos archidiócesis, tres diócesis y una abadía nullius. Había 120 parroquias, 143 sacerdotes diocesanos y regulares, 84 religiosos y 66 religiosas. El país, que tuvo que luchar infatigablemente contra la miseria, recibió especial ayuda de la Iglesia, sobre todo en los ámbitos de la caridad y la educación. La misión católica, apoyada desde decenios atrás por Italia, registró un extraordinario progreso. En 1944, el número de religiosos ascendía a 321, de los que 116 eran nativos. Las tareas misionales italianas se acentuaron de forma especial a partir de 1939, una vez que las tropas italianas ocuparon el país, el 7 de abril de 1939, y lo sometieron al reino de Italia. En el sur de Albania se creó una administración apostólica y el delegado de la Santa Sede, que residía en Albania desde 1920, fue elevado a la categoría de delegado apostólico.

Las luchas de resistencia albanesas (1941-1944) y la retirada de las fuerzas de ocupación alemanas e italianas proporcionaron a los comunistas albaneses ocasión para construir un sistema estatal comunista [74] y para implantar medidas de total opresión de la Iglesia católica, supuestamente colonizadora. Todos los misioneros y religiosas extranjeros fueron expulsados, lo mismo que el delegado apostólico, todas las administraciones y organizaciones eclesiásticas disueltas, todos los obispos, sacerdotes y religiosos fusilados, encarcelados o dispersados. También aquí se intentó crear una Iglesia nacional (1951). El hecho de que Albania se separara de los restantes estados del bloque oriental dirigido por Moscú y decidiera ocupar una situación absolutamente aislada, bajo la égida de China, cortó de raíz todas las posibilidades de contactos entre el Vaticano y Albania. En 1973, el gobierno albanés declaró con orgullo que había cerrado la última iglesia y se jactó de ser el primer Estado socialista que había conseguido eliminar totalmente la religión.

74. Albania fue declarada república popular el 11 de febrero de 1946.

XVIII. LA IGLESIA EN LOS PAÍSES DE LENGUA ALEMANA (ALEMANIA, AUSTRIA, SUIZA)

Por P. Ludwig Volk, S.I.

Munich

BIBLIOGRAFÍA: *Alemania:* Bihlmeyer-Tüchle III[18] 498-503, 514-528; Schmidlin, PG III, 217-228; IV, 156-167; Maron 262-270.

Hasta 1945: W. Spael, *Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert,* Wurzburgo 1964, 176-351.

Después de 1945: F. Spotts, *Kirchen und Politik in Deutschland,* Stuttgart 1976.

Biografías resumidas (con datos bibliográficos): R. Morsey (dir.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern,* vol. I, Maguncia 1973: aparecen, entre otras, las de W. Marx, L. Kaas y el cardenal Bertram; vol. II, Maguncia 1975: entre otras, las vidas de F. von Papen, K. Adenauer y los cardenales Faulhaber, Preysing y Galen.

Austria: Bihlmeyer-Tüchle III[18] 503-505, 522s, 528; Schmidlin, PG III, 284-286, IV, 125-129; Maron 271-273; J. Wodka, *Kirche in Österreich,* Viena 1959, 365-389; E. Weinzierl (dir.), *Kirche in Österreich 1918-1965,* vols. I y II, Viena 1966.

Para después de 1945: E. Weinzierl - K. Skalnik (dirs.), *Österreich — Die Zweite Republik,* vol. I y II, Viena 1972.

Suiza: Schmidlin, PG III, 276s, IV, 168s; Maron 270s.

Alemania

El delirio de la solidaridad nacional que, al comienzo de la primera guerra mundial, embriagó a los pueblos de Europa que se combatían entre sí, arrastró a los católicos alemanes de la misma forma que a otros grupos ideológicos. Las fuerzas que habían mantenido, al menos durante algún tiempo, una dura oposición

frente a la política interior del Reich, hallaron una razón y una fuente de valor suplementaria para ofrecer, a través de su enorme capacidad de sacrificio por la patria, una prueba irrefutable de su amor al Estado nacional alemán. Esto es aplicable tanto al electorado socialdemócrata como a los sectores católicos de la población. Era grande la tentación de querer demostrar de una vez para siempre, mediante una conducta heroica en los frentes de batalla, la falsedad de la acusación de falta de fidelidad al Reich que el *Kulturkampf* había echado en cara a los católicos. Aceptar las consecuencias de la entrada en guerra fue para los individuos concretos tarea tanto más fácil cuanto que, a tenor de la doctrina política católica, la responsabilidad sobre la guerra y la paz es competencia exclusiva de los gobernantes: decidir sobre su necesidad o su conveniencia es cuestión demasiado compleja, que desborda la capacidad de juicio y el estrecho círculo de perspectivas del ciudadano sencillo. Y así, mientras que, en el ámbito de la política interior, las ideas básicas de la doctrina social católica marcaban claramente sus distancias y ofrecían alternativas a la realidad del Estado, respecto de la política exterior los escasos principios generales de la ética de la Iglesia sobre la guerra no ofrecían respaldo suficiente para poder emitir un juicio crítico sobre la *ultima ratio* del recurso a las armas en un caso concreto. Desde este punto de vista puede explicarse, por ejemplo, la gran seguridad con que el obispo Faulhaber de Spira declaraba en 1915 que, en la perspectiva alemana, el conflicto europeo constituía «un ejemplo típico de guerra justa»[1]. En estas palabras se reflejaba más la tendencia a una identificación ya establecida de antemano que un conocimiento, siquiera mediano, de la realidad.

Comparadas con los canales de comunicación que desde todas las sedes episcopales del orbe católico afluían a la central del Vaticano, eran muy escasas las comunicaciones transversales entre los diferentes catolicismos nacionales europeos. Se explica así que un Comité formado por eminentes prelados y seglares franceses no tuviera el menor inconveniente en trasladar al ámbito intraeclesial el antagonismo de los bandos en guerra. Tuvo venenosos efectos, en particular, la tentativa de un escrito de agitación[2], que describía a los católicos alemanes como confusos y, en general, poco leales a la fe. Como era de esperar, no tardaron en aparecer las réplicas en defensa de los acusados[3].

1. M. Faulhaber, *Waffen des Lichts*, Friburgo de Brisgovia 1918, 132.

Poco más tarde, el cardenal belga Mercier intentó, mediante una discutible iniciativa, mezclar a la jerarquía en las disensiones bélicas. Con la mirada enteramente centrada en las miserias de Bélgica, que sin la menor culpa por su parte había sido, a causa de la invasión alemana, la primera víctima de las hostilidades, el arzobispo de Malinas hizo un llamamiento a sus hermanos alemanes en el ministerio para que prestaran su colaboración a la formación de un tribunal episcopal[4], que asumiría la tarea de liberar a la población civil belga de la acusación de tender emboscadas a las tropas ocupantes. Ésta era precisamente la razón con que los jefes del ejército alemán pretendían justificar las sangrientas represalias de las primeras semanas de la guerra. Dado que, con total ausencia de tacto, Mercier dio a la publicidad su proyecto, sus destinatarios se vieron sumidos en una situación muy embarazosa. Sólo con gran dominio de voluntad consiguió el cardenal Hartmann (1851-1919), desde 1914 presidente del episcopado prusiano, abstenerse de dar una réplica también pública. Absolutamente fiel al emperador, aunque carente de las ambiciones políticas de su antecesor Kopp, Hartmann oscilaba entre la excesiva prudencia y la inflexibilidad. Demostró escasa amplitud de miras y poco sentido de la realidad al oponerse, en 1917-1918, a la supresión del antidemocrático derecho electoral de los tres estamentos en Prusia[5]. El hecho de que el portavoz de los obispos prusianos, contrariando el parecer de otros prelados, votara en contra de la constitución — que, por lo demás, era ya urgente — debilitó la capacidad de convicción de una pastoral conjunta, publicada el día de todos los santos de 1917, que intentaba conjurar la agitación revolucionaria que ya comenzaba a dar sus primeros pasos.

En noviembre de 1918, el partido del Zentrum, ante los hechos

2. Cf. A. Baudrillart (dir.), *La Guerre Allemande et le Catholicisme*, París 1915.
3. Cf. G. Pfeilschifter (dir.), *Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg*, Friburgo de Brisgovia 1915.
4. Cf. L. Volk, *Kardinal Mercier, der deutsche Episkopat und die Neutralitätspolitik Benedikts XV. 1914-1916*, en StdZ 192 (1974) 611-630.
5. Cf. R. Patemann, *Der deutsche Episkopat und das preussische Wahlrechtsproblem 1917-1918*, en «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte» 13 (1965) 345-371.

consumados de la derrota militar y de la proclamación de la república, volcó todos sus esfuerzos en hacer valer su peso político en la asamblea nacional constituyente [6]. Los éxitos cosechados por la fracción en las consultas constitucionales superó considerablemente, tanto por lo conseguido como por lo rechazado, cuanto habría podido esperarse de su fuerza numérica [7]. Aunque la conferencia episcopal de Fulda, de noviembre de 1918, expresó — desde el punto de vista eclesiástico — algunas dudas y reservas sobre puntos concretos de la labor constitucional, esta reserva jurídica [8] debe entenderse como regla de precaución para posibles controversias en el futuro, no como una crítica a los notables éxitos alcanzados en Weimar por los diputados del Zentrum.

En mayo de 1917, Benedicto XV confió el cargo de la nunciatura de Munich a Eugenio Pacelli, uno de los más hábiles diplomáticos de la Curia. El nuevo nuncio se presentó como mensajero de la iniciativa de paz que el papa había dirigido a las naciones en guerra, pero ni siquiera la visita personal de Pacelli al cuartel general del emperador pudo conseguir que, por el lado alemán, se hicieran las concesiones que habrían permitido una ulterior negociación del proyecto con algunas perspectivas de éxito [9]. Una vez que las constituciones del Reich y de los *Länder* hubieron trazado el esquema básico de una organización republicana del Estado, el nuncio se vio enfrentado con un campo de actividad de enorme amplitud. La creación de una nunciatura del Reich en Berlín, al frente de la cual estuvo Pacelli, de 1920 a 1925, simultaneando este cargo con el de nuncio en Munich, y la acreditación del hasta entonces enviado prusiano, von Bergen, como embajador del Reich ante la Santa Sede, son una muestra de la importancia que se concedía en Berlín a las relaciones con el Vaticano.

En los convulsivos tiempos de crisis de los primeros años de la postguerra, el ministro de asuntos exteriores tenía especial interés en plasmar estas relaciones en un concordato del Reich, de validez pública internacional, ya que de la firma de este tratado con la potencia moral de la Iglesia esperaba una consolidación de la posición alemana en las controvertidas regiones fronterizas del este (Alta Silesia) y del oeste (Sarre) [10]. Con todo, la voluntad de concluir un concordato global para todas las diócesis alemanas languideció cuando, en 1923, logró superarse la fase de debilidad política. Pacelli, por su parte, aun sin renunciar al objetivo final a largo plazo de un concordato con el Reich, puso todo su empeño en finalizar ante todo el concordato con el *Land* de Baviera, en el que venía trabajando desde 1919 [11]. El Gabinete bávaro, apoyado por el partido popular, ofrecía, desde el punto de vista de Pacelli, mejores perspectivas, aunque no libres de crítica, para concertar un «modelo concordatario» acorde con las ideas vaticanas sobre la Iglesia y el Estado. En todo caso, en Baviera podía contarse con mayor apoyo para las tesis de la Iglesia que en los otros *Länder*, en los que los partidos católicos tenían una posición más débil. Pero aunque el nuncio esperaba sentar en el concordato de Baviera una especie de precedente, que luego podría convertirse en norma y animaría a mayores concesiones para otros concordatos futuros, lo cierto es que la buena voluntad manifestada por las autoridades bávaras no sólo no actuó como acicate, sino que más bien contribuyó a reforzar la oposición de los círculos socialistas, liberales y evangélicos a la firma de este documento. Sólo tras largas y difíciles negociaciones pudo concluirse el tratado, firmado el 29 de marzo de 1924 en Munich y ratificado por el parlamento del *Land* en los primeros días de 1925.

Tampoco la colaboración de los obispos pudo sustraerse, a la larga, a las tendencias centralizadoras de la nueva organización del Estado. La acusada conciencia regional de los prelados de Baviera se opuso a la fusión de las conferencias de Fulda y Freising que, tras un compás panalemán de 1867 a 1872, venían actuando por separado desde los inicios del *Kulturkampf*. Por otra parte, todavía se mantenía fresco el recuerdo de los modos autocráticos con que el cardenal Kopp había tratado al episcopado

6. Cf. R. MORSEY, *Die Deutsche Zentrumspartei 1917-1923*, Düsseldorf 1966, 163-245.
7. Para el contenido de los artículos de la constitución de Weimar sobre la Iglesia, cf. BIHLMEYER-TÜCHLE 500.
8. El texto de la declaración aparece en L. VOLK (dir.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945*, vol. I: *1917-1934*, Maguncia 1975, 111s.
9. Para la política de paz de la Santa Sede durante la primera guerra mundial, cf. supra, cap. III.
10. Cf. L. VOLK, *Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933*, Maguncia 1972, 1-24.
11. Para la marcha de las negociaciones, cf. G. FRANZ-WILLING, *Die bayerische Vatikansgesandtschaft 1803-1934*, Munich 1965, 181 a 227.

prusiano. Así, pues, en 1920 sólo pudo lograrse un puente de unión personal, en el sentido de que el presidente de cada una de las conferencias hermanas sería invitado a las asambleas de la otra. Con todo, el totalitarismo del Estado nacionalsocialista que, a partir de 1923, comenzó a difundirse por toda Alemania, empujó a los obispos del norte y del sur a formar una sola entidad consultiva, sin preferencias regionalistas. En este marco, la conferencia de Freising conservó su personalidad propia, de forma que en la conferencia episcopal de Alemania occidental estructuró, a partir de 1934, su propio centro de reunión, generalmente en Kevelaer.

El presidente del episcopado bávaro, Michael von Faulhaber (1869-1952), desde 1917 arzobispo de Munich y Freising, venía precedido, ya desde la época de su actividad como obispo de Spira (1911), de la fama de predicador de la fe y crítico del tiempo de primera talla. Su señorial aspecto y el hecho de que, desde 1921, perteneciera al colegio cardenalicio, parecían ser la respuesta providencial para llenar el vacío que había dejado en amplias capas de la población bávara la forzosa partida de la dinastía de los Wittelsbacher.

Ningún rasgo común podía descubrirse entre la prestancia barroca del arzobispo de Munich y la sobria figura del sajón Adolf Bertram (1859-1945), cardenal de Breslau. Obispo de Hildesheim en 1906, de Breslau en 1914, nombrado cardenal en 1916, ocupó desde 1920 la presidencia de la confederación episcopal de Fulda. Jurista consumado, con gran experiencia de la vida, celoso pastor de almas, dotado de una inmensa capacidad de trabajo, se acreditó como maestro en el arte de dirigir peticiones por escrito a las autoridades civiles en todos sus niveles.

La república de Weimar no fue aceptada ni unánimemente ni con el mismo grado de adhesión por los católicos del sur y los del centro del Reich [12]. Con ocasión del Katholikentag celebrado en Munich en 1922, salieron a la luz las profundas divergencias de opinión, a través de las apasionadas controversias entre el cardenal Faulhaber y el presidente de la reunión, Adenauer [13]. Ninguno de los dos hablaba a título personal, sino como portavoces de una amplia masa de partidarios. Faulhaber se presentaba como adalid de un catolicismo monárquico y bávaro, Adenauer como exponente de una orientación católica democrática y renana. Aunque es cierto que la ruda condena de Faulhaber se dirigía en primer término a la revolución en cuanto tal, todas las interpretaciones posteriores no consiguieron encubrir el hecho de que la línea de ataque también incluía entre sus objetivos la realidad de la república en aquel momento.

Una de las conquistas más destacadas que tanto la Iglesia católica como las restantes comunidades religiosas debían agradecer a la constitución de Weimar era la exclusión de toda injerencia del Estado en el nombramiento de los cargos eclesiásticos. De todas formas, esta disposición, que debe valorarse como una verdadera conquista, fue durante mucho tiempo letra muerta, porque las autoridades ministeriales de cada uno de los *Länder* opusieron una obstinada resistencia a transformar esta disposición constitucional en práctica administrativa. Es muy significativo el hecho de que, ante la táctica dilatoria cada vez más evidente de Prusia, que, con el 60 por 100 de la población total del Reich, era indiscutiblemente el *Land* más importante de Alemania, fueran muy diversas las reacciones del cardenal Bertram y del nuncio Pacelli. Mientras que el presidente de la conferencia episcopal de Fulda quería que ante todo quedara bien clara y definida una situación de partida acorde con la constitución, antes de pasar a negociar las posibilidades de ser oídos que podrían concederse a los órganos estatales en la provisión de los cargos eclesiásticos, el nuncio sustentaba la opinión de que podían iniciarse las conversaciones preparatorias para el concordato, sin esperar a la liquidación definitiva de las leyes del *Kulturkampf*.

La voluntad negociadora de Prusia sólo se animó cuando el ejemplo bávaro despertó en Berlín el deseo de ascender también a la categoría de *Land* concordatario. Por lo demás, el contenido del concordato prusiano de 14 de junio de 1929 quedaba muy por detrás del bávaro, ya por la simple razón de la diversa relación de las fuerzas parlamentarias [14]. La negativa a establecer una

12. Para la fase de transición de los católicos del imperio a la república, cf. H. Lutz, *Demokratie im Zwielicht*, Munich 1963.

13. Cf. *Akten Kardinal Michael von Faulhabers* (supra, nota 8), n.º 127-133.

14. Cf. D. Golombek, *Die politische Vorgeschichte des Preussenkonkordats*, Maguncia 1970.

normativa sobre el sistema de enseñanza casi lo reducía a simple torso, porque le faltaba justamente el aspecto que, en opinión del Vaticano, hacía de este tratado con la Iglesia un concordato. Aún así, pueden mencionarse varios factores positivos: la creación del obispado de Berlín, la elevación de Breslau y Paderborn a arzobispados y la nueva distribución de las sedes sufragáneas, la participación del cabildo catedralicio prusiano en la elección de obispos. El concordato de Prusia fue seguido por el de Baden, firmado el 12 de octubre de 1932.

Desde el punto de vista de la política cultural, los años 20 estuvieron marcados por los enfrentamientos a propósito de la ley sobre las escuelas públicas, promovidas y favorecidas por la constitución de Weimar [15]. En torno a los artículos sobre la enseñanza se habían registrado ya agrias discusiones durante el período de deliberaciones constituyentes. De ahí su carácter de compromiso; a pesar de sus reiteradas tentativas, la fracción del Zentrum no consiguió imponer la idea de que las escuelas confesionales, tal como las pedía el derecho canónico, tuvieran el mismo rango que las escuelas mixtas propugnadas por la corriente político-cultural de la izquierda.

Los contrapuestos movimientos ideológicos volvieron a enfrentarse en tres proyectos de ley, presentados con el correr de los años. Aunque la organización de la enseñanza católica intentó agrupar a todos los defensores de la escuela confesional, sin distinciones de partido, y, en una campaña de recogida de firmas, llevada a cabo en 1922-1923, obtuvo la adhesión del 75 por 100 de los católicos con derecho a voto a favor de aquel tipo de escuela, no se pudo modificar en absoluto la posición de la mayoría parlamentaria del Reich. Al ir disminuyendo las expectativas de que la ley de escolaridad del Reich respondiera, siquiera en parte, a las concepciones católicas, los propugnadores de la escuela confesional pasaron a posiciones defensivas, bajo el lema: «Mejor ninguna ley que una mala ley de escolaridad.»

La organización escolar católica, que en sus comienzos había sido una simple sección de la Asociación popular para Alemania católica, conoció, a partir de 1913, un excepcional empuje, mien-

15. Cf. G. Grünhal, *Reichsschulgesetz und Zentrumspartei in der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1968.

tras que la empresa afín de Mönchengladbach afrontaba una crisis que amenazaba su misma existencia [16]. Tras haber alcanzado una cota máxima de más de 800 000 afiliados en 1914, las grandes convulsiones sociales, económicas y políticas de la guerra y la postguerra afectaron a la Asociación popular de una manera tan profunda que en 1928 sus miembros se habían reducido a la mitad. Las organizaciones católicas alemanas habían conocido, hasta el comienzo de la guerra, una admirable extensión, un considerable dinamismo y una gran pluralidad de facetas; pero ahora comenzaban a aflorar los aspectos negativos de la diferenciación. Los afiliados, obligados a cooperar en varias asociaciones a la vez, comenzaron por prescindir de lo superfluo cuando llegaron tiempos económicamente difíciles. Por otro lado, la superorganización produjo un cierto cansancio asociativo. En el caso de Mönchengladbach, una serie de erróneas decisiones económicas y la lucha contra una oprimente masa de deudas hicieron el resto, para que la célebre «Asociación de asociaciones» fuera, a mediados de 1933, una de las primeras víctimas de la política de liquidación de Hitler. Ya en la curva descendente, la Asociación popular no supo, por incapacidad de sus dirigentes, remontar la pendiente, para transformarse, superando las concepciones y los objetivos ético-sociales de sus fundadores, en una asociación católica general. De todas formas, y a la vista de la división de tareas que se había ido produciendo en el sector asociativo, presentaba de antemano escasas posibilidades de éxito.

De una idea muy similar partía la Acción católica, tal como fue proclamada incansablemente y con imperativa insistencia por Pío XI. En Alemania, sería el nuncio Pacelli el encargado de encender la chispa de arranque, en el Katholikentag de Magdeburgo de 1928. Si, a pesar de la buena voluntad de los seglares llamados a colaborar con el apostolado jerárquico de la Iglesia — tal como decía la definición oficial — la iniciativa no tuvo un eco satisfactorio, la causa principal debe buscarse en el hecho de que el llamamiento pontificio bosquejaba un programa que no sólo había sido realizado, y de múltiples maneras, en la vida asociativa católica de Alemania, sino que se apoyaba además en una

16. Cf. E. Ritter, *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein*, Colonia 1954, 355-495.

larga tradición y no venía a llenar — como ocurría en la mayoría de los países latinos — un vacío de la organización asociativa. Una vinculación más estrecha de las asociaciones seglares autónomas con la jerarquía habría sido considerada por aquéllas, y con razón, como debilitamiento y retroceso. Por otro lado, algunos obispos no veían con desagrado la perspectiva de poder romper — bajo la invocación de la Acción católica — la concentración de poder de las centrales asociativas supradiocesanas. De hecho, la Acción católica nunca se asentó firmemente en Alemania. Si, pasando por alto los fracasos, siguió llamándose así, debe atribuirse al empeño que en ello puso su pontificio promotor.

El cardenal Bertram respetó la división de competencias, institucionalmente preestablecida, entre el episcopado en su conjunto, los partidos católicos del Zentrum y el partido popular bávaro. Pero no por ello descuidó la legítima representación de las exigencias y los intereses eclesiásticos ante las autoridades del Reich, e insistió siempre en la primacía del aspecto pastoral de su ministerio episcopal. Rechazó de plano la idea de un enfrentamiento de competencias en materia de política eclesiástica, aunque su predecesor, Kopp, no había manifestado ningún temor en este aspecto. Si bien, por encargo de sus hermanos en el episcopado, Bertram tomó posición, a nivel interno, respecto de cada uno de los proyectos de ley, en la medida en que afectaban a los intereses intraeclesiásticos, dejaba a los diputados católicos total libertad de decisión, por mucho que ciertas posiciones aldeanas quisieran ver en éstos simples ejecutores de la voluntad de los dirigentes de la Iglesia [17].

De cara al exterior, los puntos de contacto entre la Iglesia y los partidos católicos se manifestaron sobre todo en el número de mandatarios de estos partidos pertenecientes al clero. Este grupo de dirigentes políticos recibió, y no sin alguna razón, el nombre de prelados del Zentrum. De hecho, constituían en general las figuras de más claros perfiles y más destacada personalidad, aunque no eran los jefes de fila de las respectivas fracciones. De todas formas, no debían su posición a su *status* clerical, sino a sus servicios en campos especializados. El papa Pío XI formuló algunas

17. Sobre este punto, cf. R. MORSEY, *Kirche und politische Parteien 1848-1948/49:* A. RAUSCHER (dir.), *Kirche, Politik, Parteien,* Colonia 1974, 19-56

reservas fundamentales ante el doble y conflictivo compromiso entre las obligaciones pastorales y las de partido político, aunque sin forzar la ruptura definitiva de unos lazos que habían surgido al compás de los sucesos históricos. En Alemania, la problemática que presentaban unos campos de actividad profesional que se interferían mutuamente se hizo evidente en la trayectoria de la vida del consejero del nuncio, y jefe del Zentrum, Ludwig Kaas. No fue menos evidente esta interferencia en las actividades desarrolladas en Austria por el prelado Ignaz Seipel, elevado al cargo de canciller federal de su país.

El hecho de que la constitución de Weimar de 1919 pusiera gran énfasis en la exigencia de igualdad, sin distinciones de ninguna clase, para todos los ciudadanos y que, por tanto, cumpliera los puntos programáticos para cuya implantación se habían unido en el pasado los fundadores del Zentrum, no podía dejar de tener repercusiones sobre la cohesión interna de la masa de electores [18]. En efecto, con la desaparición de las últimas reliquias del *Kulturkampf,* carecían ya de contenido los objetivos finales de los que se había extraído el vigor interno. Las estadísticas electorales ofrecían un claro reflejo del ininterrumpido descenso del número de católicos fieles a la Iglesia que, en el pasado, consideraban como algo evidente la absoluta necesidad del Zentrum. Así, el porcentaje de votantes del Zentrum y del partido popular bávaro pasó del 18 por 100 de los votos emitidos en 1919 al 14 por 100 en 1933 [19]. Existía una clara conexión entre la pérdida de capacidad de atracción externa y la desaparición de la coherencia interna. Fue síntoma evidente de la consolidación de las fuerzas centrífugas la incapacidad manifestada a finales de 1928 por los representantes del Zentrum para adoptar una postura unitaria a la hora de designar a la persona que habría de suceder en el cargo de presidente del partido al dimisionario Wilhelm Marx. Por primera vez en la historia del Zentrum, tuvo que acceder a este cargo un clérigo, el prelado de Tréveris Ludwig Kaas (1881-1952), como único medio para cubrir el foso que se abría entre las alas.

18. Cf. J. BECKER, *Das Ende des Zentrumspartei und die Problematik des politischen Katholizismus in Deutschland,* en G. JASPER, *Vom Weimar zu Hitler 1930-1933,* Colonia 1968, 344-376.

19. Cf. J. SCHAUFF, *Das Wahlverhalten der deutschen Katholiken im Kaiserreich und in der Weimarer Republik,* Maguncia 1975.

Al igual que en épocas anteriores, también ahora los partidos católicos podían contar, en las campañas electorales más importantes, con el apoyo indirecto del episcopado, bajo la forma de cartas pastorales sobre las elecciones. Estos llamamientos episcopales a la unidad de los católicos, no siempre acompañados de la deseable sobriedad, encerraban en sí el peligro de debilitar el peso de la autoridad pastoral para el caso que tuvieran que tomar posición en problemas ideológicos de su inmediata competencia. Justamente a esto se sintieron obligados los obispos cuando, en los años 30, se produjo el formidable movimiento de masas del NSDAP de Hitler, que arrastraba tras de sí a millones de ciudadanos. Uno tras otro, los obispos subrayaron, en la primavera de 1931, la incompatibilidad del cristianismo y del nacionalsocialismo [20]. La prohibición de afiliarse al movimiento hitleriano se basaba en el racismo y el nacionalismo del NSDAP, en la desmesura y el odio de su agitación, en la violencia ejercida contra quienes sustentaban opiniones diferentes. Las prevenciones del episcopado alemán ante el nacionalsocialismo provocaron en la prensa una reacción incomparablemente más virulenta que la despertada por las advertencias [21] que, basándose en estos mismos principios, habían hecho en 1921 respecto del socialismo ateo.

Con su condena, y en virtud de su autoridad, los obispos podían ciertamente influir en el voto de la masa de católicos indecisos, y buena prueba de ello es el hecho de que, todavía el 5 de marzo de 1933, Hitler recibiera «con mucha deferencia los escasos votos obtenidos en las zonas del Reich de población mayoritariamente católica» [22]. Pero en modo alguno podían suponer un freno para la inclinación hacia el movimiento nacionalsocialista de las capas no católicas de la población. No es casualidad que la agonía del estado de Weimar coincidiera, en el seno del catolicismo alemán, con la irrupción de una corriente espiritual que, entre los años 1929 y 1934, sacó a la luz una serie de publicacio-

20. El texto de las posiciones de los obispos en B. STASIEWSKI (dir.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*, vol. 1: *1933-1934*, Maguncia 1968, apéndices 5-7 y 11-13.

21. Texto de las indicaciones o respectivamente de las tareas asignadas a los pastores de almas respecto de las asociaciones hostiles a la fe en W. CORSTEN, *Sammlung kirchlicher Erlasse, Verordnungen und Bekanntmachungen für die Erzdiözese Köln*, Colonia 1929. 619-624

22. R. MORSEY (supra, nota 17) 31.

nes bajo el concepto global de ideología del Reich, aunque su esfera de influencia quedó circunscrita casi exclusivamente a los círculos intelectuales [23]. Buscando una imagen para contraponerla a la deprimente realidad del Estado, autores de diversa procedencia encontraron un punto de confluencia en la tentativa de reavivar el ideal medieval del imperio. Aunque se trataba de un ilusionismo, que maquillaba y desfiguraba el pasado, no dejó de ejercer una considerable fascinación en algunos contemporáneos. La tentativa recibió también impulsos espirituales de la *consecratio Mundi* promovida en aquellos mismos años por el movimiento litúrgico. Con su deseo de implantar la teoría de los poderes originarios institucionalmente interdependientes de la Iglesia y el Estado, los defensores de la ideología imperial propugnaban un modelo que había fracasado repetidas veces en la historia europea. Esta circunstancia no bastaba para apagar el brillante oropel de la utopía, pero en todo caso la corriente era demasiado academicista y elitista como para dejar sentir su peso en la realidad de las urnas. Y ésta es la verdadera medida de la auténtica importancia política de aquel movimiento, y no las elevadas tiradas de los escritos sobre la ideología del Reich. Lo dicho es aplicable tanto al período de tiempo anterior a la ascensión al poder de Hitler, el 30 de enero de 1933, como al período posterior.

Hubo dos decisiones que tuvieron una importancia determinante para marcar la actitud de los católicos vinculados a la Iglesia respecto del citado acontecimiento: el voto favorable del Zentrum a la ley de plenos poderes del 23 de marzo y la nota del episcopado alemán — indirectamente dependiente de aquella aprobación — cinco días más tarde [24]. Aludiendo a las garantías contenidas en la declaración gubernamental de Hitler, los obispos retiraron condicionalmente las prohibiciones y amonestaciones generales respecto del NSDAP. No dieron este paso en virtud de una acomodación oportunista, sino guiados por la intención de ahorrar

23. Cf. K. BREUNING, *Die Vision des Reiches*, Munich 1969, aunque con cierta excesiva insistencia en la importancia política.

24. Respecto de la reorientación provocada por las elecciones para el parlamento del Reich de 5 de marzo de 1933, cf. L. VOLK, (supra, nota 10) 59-89. Las relaciones entre la Iglesia y el nacionalsocialismo han sido tema de numerosos estudios y publicaciones. Para algunos aspectos concretos de estas relaciones, cf. D. ALBECHT (dir.), *Katholische Kirche im Dritten Reich*, Maguncia 1976 (con bibliografía).

al pueblo fiel un desgarramiento que día tras día se anunciaba más dramático y amenazador. El punto álgido del conflicto entre la fidelidad a la Iglesia y la obediencia civil se produjo cuando en la persona de Adolf Hitler empezó a encarnar la autoridad del régimen un político que era a la vez jefe de un partido cuya ideología estaba sujeta a controversia. En este dilema, la postura del episcopado, expresada en una fórmula muy matizada, dejaba a los católicos deseosos de colaborar con el gobierno vía libre para la cooperación, pero sin querer recomendar por ello al partido de Hitler.

De acuerdo con el vicecanciller von Papen (1879-1969), Hitler sorprendió al Vaticano con su ofrecimiento, a primeros de abril de 1933, de la firma de un concordato con el Reich. Prometía a la Iglesia, mediante acuerdo, la garantía de las escuelas confesionales, solicitando a cambio, y a ejemplo del concordato italiano, que se prohibiera al clero participar en las actividades de los partidos políticos. El objetivo a corto plazo de este proyecto de Hitler obedecía a consideraciones de estrategia revolucionaria, ya que esperaba que con la petición dirigida a la Iglesia de retirar a los eclesiásticos de los cargos políticos asestaría un golpe de muerte a los partidos católicos. También a largo plazo parecían evidentes las ventajas de una reglamentación global de las relaciones Iglesia-Estado.

Más complejas eran las motivaciones de von Papen. Como católico, deseaba lo mejor para la Iglesia. Como político, especulaba con la gloria de pasar por el auténtico defensor de los intereses eclesiásticos, dando así un sólido fundamento a la pretensión de representar en el gabinete de Hitler a la población católica alemana.

En torno al vicecanciller se agrupó la alianza *Kreuz und Adler* (Cruz y Águila), nutrida de la ideología del Reich medieval, que se había propuesto el objetivo de convertirse en puente de unión entre la Iglesia católica y el Estado nacionalsocialista. La fundación Papen no fue tomada en serio ni por los nacionalsocialistas ni por el pueblo católico y, al cabo de escaso tiempo, se vio tan aislada como su propio protector lo estaba en el gabinete del Reich. Tras cambiar su nombre por el de «Comunidad de trabajo de los católicos alemanes», en el otoño de 1934 quedó enganchada, incluso como organización, al cable de remolque del NSDAP. Este grupúsculo, numéricamente insignificante, desapareció de la superficie un año después, tras haber servido de reclamo propagandístico. A diferencia de la Iglesia evangélica, donde el enfrentamiento entre los «cristianos alemanes» de orientación nacionalsocialista y el movimiento confesional acabó por llevar a la ruina a la organización eclesial, los católicos supieron evitar la polarización autodestructora. De este modo, pudieron mantener su cohesión interna durante los años de la opresión totalitaria (1933-1945).

En el verano de 1933, el proceso de unificación revolucionaria implantando en Alemania aceleró las negociaciones para el concordato con Roma. Cuando se firmó el acuerdo en el Vaticano [25], el 20 de julio, habían ya desaparecido todos los partidos católicos a los que podría haber perjudicado la cláusula de despolitización del clero, pedida por Hitler. Los partidos no sucumbieron, pues, víctimas de las cláusulas concordatarias, sino que, como parte integrante del sistema parlamentario, fueron aniquilados a una con este sistema.

Esta circunstancia hizo que los negociadores vaticanos redoblaran sus esfuerzos por poner a cubierto, y bajo la protección del concordato, el asociacionismo católico, no menos amenazado que los partidos políticos. En consecuencia, y en aquellas circunstancias concretas, adquirió una importancia de primera magnitud la necesidad de garantizar, junto a la escuela confesional, la subsistencia de las asociaciones de la Iglesia. Tal como se desprende de los apartados del artículo 31 del concordato, que amparaba las asociaciones, sólo pudo paralizarse la ofensiva de uniformación emprendida por las organizaciones nacionalsocialistas gracias a estas disposiciones concordatarias, aunque de hecho las asociaciones católicas se vieron rechazadas hacia posiciones sumamente críticas. Lo que se había concebido como un tratado de paz, se convirtió inopinadamente en un escudo de defensa. Tras el fracaso del ataque frontal, siguió adelante la batalla contra las asociaciones confesionales con métodos más sutiles y a pesar del concordato. No pertenecer a las organizaciones del nacionalsocialismo constituía un severo *handicap* para posteriores ascensos en la vida profesio-

25. Para el contenido del concordato del Reich cf. BIHLMEYR-TÜCHLE III, 517-519; SCHMIDLIN, PG IV, 164-166.

nal y, en algunos lugares, acarreaba incluso la pérdida de prestigio social. Mediante la prohibición de dobles afiliaciones, los nacionalsocialistas pretendían impedir a los miembros de las asociaciones católicas la entrada en las del partido nacionalsocialista y, por tanto, la participación en sus derechos especiales. Con esta táctica, esperaban forzar a los católicos al abandono de las organizaciones de la Iglesia.

No todas las asociaciones católicas demostraron poseer el mismo espíritu de resistencia. Mientras que la asociación de maestros católicos capituló ya en agosto de 1933 [26], la de las maestras supo resistir, a despecho de todas las presiones, hasta el otoño de 1937, fecha en que fue violentamente suprimida por la Gestapo. A partir del verano de este año, la policía del Estado fue reprimiendo, diócesis tras diócesis, las asociaciones juveniles católicas masculinas, particularmente opuestas al régimen nazi [27].

Una vez aniquiladas las fuerzas adversarias intrapolíticas (la oposición parlamentaria y la intrapartidista —*putsch de Röhm*—), y desaparecida la figura del presidente del Reich, von Hindenburg (2 de agosto de 1934), Hitler vio en las Iglesias cristianas el mayor obstáculo para la penetración total del nacionalsocialismo en la masa de la población. Con ayuda de una red de disposiciones al parecer sin conexión entre sí, el régimen nazi intentó suprimir toda influencia de la Iglesia sobre la opinión pública. La intención se hizo particularmente evidente en la paulatina represión de las publicaciones católicas [28] La primera víctima fue la prensa diaria de orientación eclesial. Ya desde 1933, se prohibió a las publicaciones católicas figurar, en sus cabeceras, con este carácter. Más tarde, en 1935, un acto de fuerza del ministerio de propaganda, adornado con la etiqueta de una ley, las transformó en simples órganos de aclamación. Para amordazar a las revistas eclesiásticas, el ministerio de propaganda de Goebbels utilizó diversos medios, que iban desde los apercibimientos de cierre temporal hasta la suspensión definitiva [29]. A todo ello se añadían mezquinas y minuciosas prescripciones sobre el contenido y la distribución interior, para privar a estas publicaciones de todo su atractivo cara a los lectores y conferirles fama de estúpida mogigatería. Incluso a los boletines oficiales diocesanos —expresamente amparados por el concordato— se les prohibió, a partir de 1936, la publicación de cartas pastorales.

Fue particularmente nociva, porque buscaba de forma expresa inducir, a error, la invención de las «noticias impuestas». Estas noticias, elaboradas por el ministerio de propaganda, debían ser obligatoriamente insertadas también en las hojas católicas, sin modificar para nada su contenido, sin señalar su carácter de publicación impuesta y sin hacer crítica de las mismas. Mientras que la agitación antieclesial tenía vía libre en todos los campos, a los intentos de defensa de las revistas católicas se respondía con castigos inmediatos. Ahora bien: prepotencia no es necesariamente capacidad de convicción. Cuando, en el verano de 1937, Goebbels utilizó las ofensas contra la moral de algunos religiosos aislados para montar una campaña de odio contra la Iglesia, prolongada durante varias semanas y llevada a cabo mediante un despliegue total del potencial de los medios de comunicación, lo que al final se puso en duda no fue la credibilidad de las órdenes católicas, sino la de la prensa nacionalsocialista [30]. Finalmente, a mediados de 1941, la escasez de abastecimiento de papel creada por la guerra ofreció el pretexto ideal para reducir al silencio a la totalidad de la prensa eclesial —todavía con numerosas tiradas—, salvo un puñado de publicaciones teológicas especializadas.

Las autoridades nazis pusieron particular empeño en enmascarar las normas de política escolar contrarias a los compromisos adquiridos en el concordato [31]. Los decretos ministeriales más importantes sobre la materia se encuadraban en la categoría de «no destinados a la publicidad». Como se daba por seguro que los padres católicos no aceptarían la implantación obligatoria de la escuela mixta, se procuró neutralizar su resistencia procediendo de forma gradual, con intervalos temporales y región por región.

26. Cf. H. KÜPPERS, *Der Katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitler-Diktatur*, Maguncia 1975.

27. Cf. B. SCHELLENBERGER, *Katholische Jugend und Drittes Reich*, Maguncia 1975.

28. Cf. K.A. ALTMEYER, *Katholische Presse unter NS-Diktatur*, Berlín 1962.

29. Describe un caso ejemplar K. GOTTO, *Die Wochenzeitung Junge Front/Michael*, Maguncia 1970.

30. Cf. H.G. HOCKERTS, *Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936-1937*, Maguncia 1971

31. Cf. R. EILERS, *Die nationalsozialistische Schulpolitik*, Colonia 1963, especialmente 22-28 y 85-98.

Se interpretaron además como favorables al resultado final apetecido algunas elecciones amañadas. Ya antes se reformó la enseñanza religiosa: en no pocas ocasiones se prohibió que las lecciones fueran impartidas por los clérigos, confiándolas a maestros no autorizados por la Iglesia. Se redujo cada vez más el número de horas previsto para esta asignatura. Se forzó el cierre de las escuelas regentadas por religiosos y sus alumnos pasaron a depender de las autoridades escolares estatales o municipales.

Respecto del gobierno, ni siquiera el ministerio del Reich para asuntos eclesiásticos fue capaz de poner orden en el caos de competencias que fue una de las características del Estado hitleriano. Y no pudo ya por la simple razón de que el ministro del ramo, Hans Kerrl (1887-1941), no tenía suficiente fuerza dentro del partido para imponer sus puntos de vista contra rivales más poderosos, deseosos de intervenir en el campo de la política eclesiástica. Su departamento carecía, además, de un órgano ejecutivo directo, mientras que el jefe de la policía, Himmler, tenía en la Gestapo un instrumento idóneo, que utilizaba con total autonomía, sin preocuparse gran cosa del ministerio de asuntos eclesiásticos. En consecuencia, no era Kerrl quien fijaba el rumbo de la campaña de oposición contra la Iglesia, sino sus rivales, Himmler, Heydrich, Bormann y Schirac quienes, por otra parte, rivalizaban entre sí por imponer medidas cada vez más radicalizadas.

Para los obispos, la ideología, las pretensiones y el afán de poder de una orientación política totalitaria eran fenómenos tan desconcertantes como para la mayoría de sus contemporáneos, de tal modo que primero tuvieron que adquirir cuenta cabal de la realidad y la significación de las nuevas coordenadas. El cardenal Bertram, en su calidad de presidente de todo el episcopado, protestó por escrito —bajo la expresa invocación de su posición jurídica— contra la injerencia del Estado en el ámbito de la Iglesia. Mantenía así su anterior línea de conducta de dirigir memorándums escritos a las autoridades civiles, sin desanimarse por los nulos resultados de su gestión. En la misma dirección avanzaba la cadena de notas diplomáticas [32] de la Santa Sede. Las protestas del Vaticano contra las violaciones del concordato no dejaban nada que desear en punto a claridad y firmeza. Al ver la inutilidad de sus reclamaciones, que muchas veces ni siquiera recibían respuesta, Pío XI decidió, al fin, romper su silencio. En la encíclica *Mit brennender Sorge*, de marzo de 1937, denunció ante la opinión pública mundial la hostilidad del régimen nazi respecto del cristianismo [33].

Contrariamente al papa, el cardenal Bertram no pudo decidirse, a renunciar a su política de memorándum, ni siquiera cuando ni con la mejor voluntad podía ya ponerse en duda el fracaso de esta línea de conducta. Ya en el otoño de 1937, el obispo de Berlín, Preysing, pidió una revisión de aquella táctica defensiva, pero no pudo imponerla en Breslau [34]. Cuando Hitler pasó a la etapa de política exterior expansiva, iniciada con la anexión de Austria, en marzo de 1938, se suavizó temporalmente la agitación opresora interior, pero se mantuvo sin modificaciones el objetivo de ir reduciendo poco a poco la Iglesia, hasta su aniquilación total. La opresión siguió adelante tras el estallido de la guerra, en 1939, bajo el pretexto de supuestas necesidades bélicas.

Con la supresión de los jardines de infancia, decretada unilateralmente por el Estado en un abuso de fuerza, se eliminó el último obstáculo para la conquista total de las nuevas generaciones. Los clérigos caídos en desgracia fueron desterrados de sus lugares o enviados, sin formación de juicio, al campo de concentración de Dachau, donde muchos de ellos tuvieron que sufrir vejámenes y malos tratos [35]. El obispo Sproll de Rotenburgo fue expulsado de su sede, mediante tumultos organizados, porque no se prestó a dar su voto en las elecciones del Reich de 1938, y desterrado de su diócesis por la Gestapo. Sólo tras el hundimiento del Estado nacionalsocialista pudo retornar del exilio [36].

32. Cf. D. ALBRECHT (dir.), *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung*, vol. I. *1933-1937*, Maguncia 1965, vol. II. *1937-1945*, Maguncia 1969.

33. Cf. en D. ALBRECHT, vol. I, 404-443, las diferencias entre el texto definitivo y el borrador preparado por el cardenal Faulhaber.

34. Cf. W. ADOLPF, *Hirtenamt und Hitlerdiktatur*, Berlín 1965.

35. Cf. sobre este punto R. SCHNABEL, *Die Frommen in der Hölle*, Francfort 1966; E. WEILER, *Die Geistlichen in Dachau sowie in anderen Konzentrationslagern und Gefängnissen*, Mödling 1972. Los datos de los autores no siempre son coincidentes. Según la exposición de E. WEILER (p. 75 y 82), que es la más completa y exhaustiva de las publicadas hasta la fecha, de los 304 sacerdotes alemanes encarcelados en Dachau, murieron 67, y de los 83 austríacos, 18.

36. Cf. P. KOPF - M. MILLER (dirs.), *Die Vertreibung von Bischof Johannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938-1945*, Maguncia 1971.

En 1940-1941, la Gestapo emprendió una campaña de saqueo de gran estilo cuando se incautó, mediante una serie de acciones dictadas por el capricho, de un conjunto de abadías, casas religiosas y seminarios sacerdotales, echando a sus habitantes a la calle. Al mismo tiempo, la dictadura nazi pervertía hasta límites que exceden las fuerzas de la imaginación humana, a través de la eliminación de los enfermos mentales — llamada, con expresión eufemista, eutanasia — y de la deportación o el asesinato de los judíos europeos, lo que se conoce como un Estado de derecho. Pero ni aun así abandonó el cardenal Bertram la línea de actuación de protesta interna que se había trazado. En su concepción del ministerio, acuñada por la vivencia del *Kulturkampf*, la permanencia de la administración de los sacramentos y la pastoral parroquial tenían prioridad absoluta sobre cualquier otro deber episcopal y, en casos concretos, incluso sobre la defensa pública de los derechos fundamentales de la persona. Tampoco los propugnadores de una defensa más enérgica y decidida deseaban la ruptura total, con todas sus funestas consecuencias, tan temida por el cardenal de Breslau. Pero no había otra alternativa frente a la política de compromiso, tan desacreditada por su absoluta ineficacia. En efecto, los detentadores del poder no eran insensibles a la presión de la opinión mayoritaria de la población. Pero, por supuesto, antes era necesario poner al desnudo los crímenes del régimen. Lo que éste temía, y lo que los fieles esperaban de sus obispos, lo aportaron los tres grandes sermones, pronunciados en el verano de 1941, por el obispo Galen (1878-1946) de Munster, contra las violencias de la Gestapo y el asesinato de enfermos mentales. Su resonancia fue tan excepcional que los convirtieron en acontecimiento de rango europeo.

Contrariamente a lo que sucedió con la campaña de la eutanasia, que no pudo permanecer oculta a pesar de todos los intentos de camuflaje, para los observadores internos de la situación alemana sólo se puso de manifiesto el penúltimo acto de la «solución final del problema judío», la deportación forzosa, y aun esto sólo era conocido a niveles locales. Ya en 1935, la conferencia episcopal de Fulda había agrupado las acciones de ayuda de la asociación de San Rafael y de la asociación de Caritas alemana en un «Comité de ayuda para los católicos no arios». Con todo,

los resultados fueron muy exiguos, debido a las severas limitaciones de los permisos para viajes a ultramar [37]. La «Obra asistencial del obispado de Berlín», creada por el obispo Preysing, se convirtió en centro de confluencia de ámbito local. En el último comunicado conjunto del episcopado bajo el dominio nazi, de agosto de 1943, conocido como la «pastoral del decálogo» [38], se acentuaba con claridad absoluta la individualidad del derecho a la vida. Los obispos hacían referencia, evidentemente, con estas palabras, también a los «hombres de raza y origen distinto». Pero no se registró una denuncia clara y explícita del episcopado contra el exterminio de los judíos.

El comportamiento de los lugartenientes de Hitler en los territorios del este y del oeste conquistados por el Reich constituye un elocuente testimonio de la suerte que habría corrido la Iglesia en el caso de que Alemania se hubiera alzado con la victoria. Ya antes, una vez consumada la anexión, en marzo de 1938, se declaró que Austria no era «territorio concordatario». Sus instituciones eclesiásticas quedaron en manos del régimen brutal de los funcionarios del partido, Austria, Lorena y — de forma radicalmente extremada — Warthegau [39] proporcionaron el negativo de la eficacia con que el concordato del Reich actuó como un escudo protector, hasta el último momento, y a pesar de las flagrantes violaciones, respecto de las diócesis del antiguo Reich.

Tras la capitulación incondicional, el 8 de mayo de 1945, las potencias vencedoras liquidaron los restos del dominio de Hitler, incluida la estructura interior del Estado alemán. En numerosos lugares, la Iglesia católica fue la única institución que pudo salvaguardar su identidad personal en los penosos instantes de aquella «hora cero». Su batalla espiritual contra el nacionalsocialismo, universalmente conocida, le proporcionó, al menos ante los aliados occidentales, una cierta autoridad durante las primeras fases de la reorganización municipal. Con todo, al poco tiempo los go-

37. Cf. L.-E. REUTTER, *Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich*, Recklinghausen 1971.

38. Texto impreso en K. HOFMANN (dir.), *Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats*, Friburgo de Brisgovia 1946, 75-84.

39. Cf. B. STASIEWSKI, *Die Kirchenpolitik der Nationalsozialisten im Warthegau*, en «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte» 7 (1959) 46-74.

biernos militares de las zonas de ocupación se dejaron guiar por otras influencias.

Ante la inmensa penuria material, los esfuerzos de la Iglesia se concentraron, en la primera época de postguerra, en las ayudas caritativas [40]. El punto culminante de la miseria se alcanzó cuando comenzó a fluir la inmensa corriente de fugitivos del este, despojados de todos sus bienes y expulsados de sus lugares de origen. Las fronteras de las zonas, caprichosamente trazadas, separaron y dividieron los territorios diocesanos e introdujeron, también en el ámbito eclesial, la división política alemana. Tras la muerte del cardenal Bertram, el 6 de julio de 1945, ejerció las funciones del cargo en Breslau un vicario capitular alemán, Ferdinand Piontek. Pero sólo un mes más tarde, el cardenal Hlond, hombre de decisiones expeditivas, le obligó a presentar la renuncia. En su calidad de primado de Polonia, Hlond tomó bajo su mano la administración de las diócesis para, provisto por la Santa Sede del título de administrador apostólico, enviar obispos auxiliares a las regiones occidentales alemanas bajo administración polaca.

Los obispos alemanes se reunieron, por primera vez después de la guerra, en agosto de 1945, en Fulda, bajo la presidencia del arzobispo de Colonia, Josef Frings (nac. en 1887, arzobispo en 1942, cardenal en 1946). Tal como habían hecho anteriormente frente a las violaciones jurídicas del régimen nazi, también ahora elevaron, ante el consejo de control aliado, y en nombre de una nación sin voz, sus protestas contra la anarquía y la arbitrariedad, contra los encarcelamientos automáticos de quienes sólo de nombre habían sido miembros del partido, contra la expulsión de sus hogares de millones de alemanes orientales. Durante los años de la guerra, Pío XII había mantenido un vivo intercambio epistolar con muchos obispos de Alemania [41]. La voz del papa fue también la primera que, a nivel mundial, pidió prudencia y justicia para los vencidos [42], todavía cuando la oleada de odio desencadenada por Hitler se desbordaba impetuosamente sobre todos los alemanes sin distinción.

40. Cf. H.-J. WOLLASCH (dir.), *Humanitäre Auslandshilfe für Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg*, Friburgo de Brisgovia 1976.

41. Cf. B. SCHNEIDER, *Die Briefe Pius XII. an die deutschen Bischöfe 1939-1945*, Maguncia 1966.

42. Así en el discurso ante el Colegio cardenalicio, el 2 de junio de 1945. Texto impreso en B. WUESTENBERG - J. ZABKAR (dirs.). *Der Papst an die Deutschen*, Francfort 1956, 103-110.

Tras la decisión de las potencias victoriosas de cerrar todas las representaciones diplomáticas existentes en Berlín, incluida la nunciatura apostólica, Pío XII procuró, por todos los medios a su alcance, estar presente, siquiera fuera mediante una representación informal, para prestar consejo y ayuda. Así surgió, en los últimos días del otoño de 1945, la misión vaticana de Kronberg (cerca de Francfort). Fue presidida, con gran acierto, desde 1946, por el obispo americano de origen alemán Aloysius Muench (1889-1962) [43]. La misión fue el germen de la nueva representación de la Santa Sede en Alemania que, tras la formación de la república federal, en 1951, trasladó su sede a Bad Godesberg, con el rango de nunciatura.

Los desplazamientos de población, de enorme amplitud, iniciados por las campañas de nuevos asentamientos del régimen nazi y por la huida de las bombas de la guerra, culminaron en una inmensa corriente que arrastró a cerca de 11 millones de personas expulsadas de sus hogares. Este hecho enfrentaba la pastoral —aparte de inmediata necesidad de aportar ayuda humanitaria— con problemas de magnitud y tipo nunca hasta entonces conocidos. En algunas regiones se alteraron, sin plan ni concierto, las fronteras confesionales, que habían permanecido más o menos estables desde los tiempos de la reforma, o desaparecieron del todo, en virtud de la mezcla total de población católica y protestante. Se produjo así, casi por doquier, una situación de diáspora, tal como advirtieron dolorosamente muchos de los participantes al Katholikentag de Maguncia en 1948. El desolador panorama de aquella hora quedó resumido en la fórmula: «Alemania, tierra de misión.»

Como en todos los demás ámbitos, también en el religioso se inició una tarea de reconstrucción a partir de cero. Los obispos no hicieron, pues, de la necesidad virtud, cuando intentaron organizar la pastoral a tenor de las llamadas situaciones naturales y se opusieron enérgicamente a la formación de centrales asociativas supradiocesanas al viejo estilo. Aunque también éstas resurgieron

43. Cf. C.J. BARRY, *American Nuncio, Cardinal Aloisius Muench*, Collegeville 1969.

de sus cenizas y aunque muy pronto perdió su brillante atractivo el lema, abusivamente utilizado, de «la parroquia como centro», el catolicismo asociativo no tuvo un renacimiento consistente. Era evidente que quedaba ya definitivamente a las espaldas la edad de oro de las organizaciones confesionales de masas, con sus cientos de miles de afiliados. Contribuyó no poco a aquel clima, que contemplaba con suspicacia toda vinculación a una organización, el rigor con que, en la primera fase de la postguerra, las potencias ocupantes, de manera muy especial la norteamericana, llevaron adelante el proceso de desnacificación de hasta el último miembro del NSDAP. Con todo, el golpe decisivo lo asestó la difusión de la televisión en los años 50. Entraba así en escena un competidor que causó una ruptura profunda respecto de toda forma de compañía o asociación fuera del hogar.

Ante la lucha de aniquilación emprendida por el nacionalsocialismo contra el cristianismo, clérigos y políticos de ambas confesiones religiosas alemanas se habían visto literalmente empujados a la formación de un frente defensivo común. De este modo, se superaron, ya de entrada, muchas de las reservas que los obispos católicos habrían podido sentir tras la fundación de la Unión Cristiana Social (CSU) de Baviera y la Unión Cristiano-Demócrata (CDU) en el resto de Alemania, antes de dar su aprobación a la formación de un partido de integración con una orientación fundamentalmente cristiana. En consecuencia, contemplaron con cierto escepticismo los esfuerzos de algunos imperturbables partidarios del Zentrum por resucitar (por ejemplo en Renania-Westfalia) este partido, sobre bases estrictamente confesionales, dividiendo así a la masa de electores católicos. La consecuencia fue que en algunas regiones la idea de unión alcanzó su pleno florecimiento con un cierto retraso. Las cartas pastorales sobre el tema de las elecciones fueron en los años 60, y una vez reanudada esta tradición, menos incisivas y, en general, se limitaban a insistir en el deber de votar y en la necesidad de elegir candidatos de probada orientación cristiana. Sólo en muy contadas ocasiones se lanzaron algunos clérigos a la arena electoral. A la tendencia postconciliar de algunos jóvenes profesores de teología, deseosos de intervenir activamente a favor de las llamadas iniciativas electorales, respondió, en el otoño de 1973. la conferencia episcopal alemana con

la prohibición de que «un sacerdote se comprometa públicamente, en el seno de un partido o a favor de un partido, o por la elección de un partido» [44].

Durante los trabajos preparatorios de la constitución de la república federal, constituida en 1949, en el territorio de las tres zonas de ocupación occidentales [45], el episcopado se preocupó expresamente de que la ley fundamental de Bonn reconociera los derechos de los padres. Con todo, los defensores de esta idea no consiguieron imponerla en el consejo parlamentario. Se registraron también enconados debates en torno a la vigencia del anterior concordato del Reich. El principio general fijado en el artículo 123 de la constitución federal tuvo diversas interpretaciones, según los puntos de vista de cada partido. El segundo gobierno Adenauer solicitó del tribunal constitucional de Karlsruhe una declaración vinculante, cuando, en 1955, el *Land* de la Baja Sajonia declaró abolidas las cláusulas concordatarias en materia de enseñanza. La sentencia de 26 de marzo de 1957 respondía, por una parte, en sentido afirmativo, a la pregunta de la actual vigencia del concordato, pero, por otra, negaba a la federación competencia para imponer cláusulas concordatarias en materias culturales [46]. Aunque, considerada en su conjunto, la sentencia del tribunal de Karlsruhe era insatisfactoria para el socio eclesiástico concordatario, sirvió, en todo caso, para llegar a un nuevo acuerdo entre el *Land* de Baja Sajonia y la Santa Sede, a través del concordato de 26 de febrero de 1965. También sirvió para regular el problema escolar el concordato con Renania-Westfalia, concluido el 15 de marzo de 1973.

A tenor de las normas fijadas por el concilio Vaticano II, la Conferencia episcopal alemana se dio, en 1967, un estatuto propio, aunque de hecho la Conferencia venía actuando desde hacía ya varios decenios. También la asociación de diócesis alemanas recibió un soporte jurídico unitario. Ya a finales de 1965, la dirección de esta conferencia pasó del cardenal Frings, que fue hasta

44. HK 27 (1973) 549.

45. Para el período de tiempo posterior a la fundación de la república federal y para las correcciones a la exposición de F. Spott (supra, en la bibliografía), cf. K. Forster, *Deutscher Katholizismus in der Adenauer-Ära*, en *Konrad Adenauer und seine Zeit*, vol. II, Stuttgart 1976, 448-520.

46. Cf. F. Giese - F.A. von der Heydte, *Der Konkordatsprozess*, Munich 1957-1959.

1969 arzobispo de Colonia, a manos del cardenal de Munich Julius Döpfner (1913-1976, en 1948 obispo de Wurzburgo, en 1957 obispo de Berlín, en 1958 cardenal, en 1961 arzobispo de Munich). Todavía no se ha obtenido una respuesta satisfactoria a la pregunta de si la presencia — promovida de hecho por el concilio — de obispos auxiliares, cuyo número ha aumentado extraordinariamente en algunos lugares, en las conferencias episcopales ha sido beneficiosa o perniciosa para las asambleas de obispos. Además de la conferencia plenaria, existen, a nivel regional, la conferencia episcopal bávara, la de Alemania occidental y la conferencia de ordinarios de Alemania oriental. Con todo, a raíz de la erección del muro de Berlín (1961), y como consecuencia de la política de delimitación de la República democrática alemana, a los prelados de esta última se les prohibió participar en las asambleas plenarias de Fulda.

En el marco de la *Ostpolitik* propugnada, desde 1969, por la coalición gubernamental SPD-FDP, y cediendo a la obstinada presión del episcopado y del gobierno de Polonia, a finales de 1972 la Santa Sede reconoció la línea Oder-Neisse como frontera estatal polaca y creó una nueva división diocesana en las regiones anexionadas por Polonia. Una similar concesión del Vaticano intentó conseguir también la República democrática alemana para establecer, mediante la fusión de enclaves germanooccidentales con jurisdicciones propias de Alemania oriental, una división coincidente con las fronteras estatales.

Austria

La proclamación, en 1918, de la República de Austria, privó a la Iglesia católica del escudo protector imperial. Al finalizar la primera guerra mundial, se abrió un período lleno de tensiones políticas y culturales. Mientras que en Alemania la socialdemocracia mantenía una actitud distante y recelosa respecto de la Iglesia, el marxismo austríaco (austromarxismo) la combatía con una pasión ideológica de incomparable virulencia [47]. En una nación en

47. Cf. P.M. Zulehner, *Kirche und Austromarxismus*, Viena 1967.

la que el 90 por 100 de la población era católica, la oposición de los partidos políticos se polarizaba en dos grandes bloques: los cristianos sociales y los socialistas.

La postura antirreligiosa o incluso atea de estos últimos fue mucho más allá de cuanto había propugnado la Internacional socialista, ya que las componentes ideológicas del programa del partido austríaco llevaban el sello de la más absoluta exclusividad. En Austria, socialismo significaba antirreligión y quien deseara pertenecer al partido debía romper con la Iglesia. Sólo sobre este telón de fondo puede entenderse la agitación, a veces fanática, con que las asociaciones de librepensadores afines a la izquierda intentaban distanciar de la Iglesia a los electores y afiliados del partido socialista. En dos oleadas sucesivas, el número de católicos que entre 1918 y 1928 abandonaron la Iglesia ascendió a 135 000, sobre un total de 6,1 millones de fieles. Se trataba, pues, de un proceso verdaderamente inquietante para la Iglesia.

El hecho de que durante algunos años estuviera al frente tanto del partido socialcristiano como del gobierno un eclesiástico añadió un nuevo elemento de tensión a la política interior. El prelado Seipel (1876-1932), jefe del partido socialcristiano de 1921 a 1930, supo alcanzar, como canciller federal (1922-1924 y 1926-1929), una influencia y un prestigio que desbordaron las fronteras austríacas [48]. Hombre de Estado de excepcional categoría, mereció las alabanzas incluso de sus propios adversarios políticos, pero también él tuvo que enfrentarse con la problemática profesional del sacerdote político. Comenzó a sentir la vulnerabilidad específica de su situación cuando, en 1927, tras la actuación policial ante el incendiado palacio de justicia de Viena, fue calificado de «prelado sin piedad». En todo caso, para el episcopado eran tan evidentes las desventajas de un compromiso político partidista por parte de los clérigos que, a finales de 1933, es decir, apenas un año después de la muerte de Seipel y de la disolución del parlamento por Dollfuss, la conferencia episcopal austríaca pidió a los clérigos que renunciaran a todos sus cargos políticos.

Dado que el arzobispo de Viena residía en la capital del Estado, los sucesos del gobierno le afectaban, en cuanto presidente

48. Cf. K von Klemperer, *Ignaz Seipel, Staatsmann einer Krisenzeit*, Graz - Viena - Colonia 1976.

de la conferencia episcopal, mucho más de cerca que al cardenal Bertram, residente en Breslau. En 1918, durante la fase de transición de la monarquía a la república, Gustav Piffls (1864-1932; arzobispo en 1913, cardenal en 1914) adoptó una postura prudente y realista. Su sucesor, Theodor Innitzer (1875-1955; arzobispo en 1932, cardenal en 1933), fue un hombre dedicado a la caridad, que durante la época de la persecución antisemita, se puso de parte de los judíos con una actitud valerosa y ejemplar [49].

Los obispos contemplaron, no sin ciertas reservas, el experimento puesto en marcha por el canciller federal cristianosocial Dollfuss (1932-1934), y continuado por Schuschnigg (1934-1938), de un Estado estamental cristiano. Por otra parte, no deseaban añadir nuevas dificultades a los hombres de gobierno católicos, ya duramente hostigados por Hitler y sus partidarios austríacos. Pero es que, además, la pretensión de marcar distancias respecto de la política del gobierno implicaba algunos riesgos, ya que los planificadores del Estado estamental invocaban en su apoyo algunos pasajes de una encíclica pontificia. La tentativa de derivar de la *Quadragesimo anno* aquella planificación era, por supuesto, discutible. Pero esto no impedía que los críticos hicieran a la Iglesia responsable de los proyectos acariciados por la política austríaca. Desde 1930 se entablaron negociaciones concordatarias con la Curia, sobre todo para eliminar la confusión que habían provocado las autoridades socialistas regionales cuando, por su propia cuenta, intentaron suavizar la dureza de la legislación matrimonial de la época de la monarquía mediante dudosas iniciativas. El acuerdo no pudo firmarse hasta el 5 de junio de 1933, bajo el gobierno de Dollfuss [50], y aun entonces no sin que interviniera un cálculo político del gobierno que, por este medio, esperaba consolidar su posición, tanto en el interior como en el exterior [51].

En marzo de 1938, en plena euforia de la anexión, el cardenal Innitzer sucumbió pasajeramente a las engañosas maniobras de los intermediarios nacionalsocialistas. Pero ya en octubre se había convertido en blanco de violentas manifestaciones de repulsa de

49. Cf. V. REIMANN, *Innitzer, Kardinal zwischen Hitler und Rom*, Viena 1967.
50. Para el contenido, cf. SCHMIDLIN, PG IV 126-128.
51. Cf. E. WEINZIERL, *Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933*, Munich 1960.

los nazis [52]. Mientras tanto, se había desencadenado una brutal opresión contra la Iglesia, que secó en raíz todas las ilusiones. Con la intención de liberarse de todo tipo de trabas para sus actuaciones, los nazis declararon que el concordato austríaco había perdido su validez, restringiendo a los estrictos límites del antiguo Reich la vigencia del concordato alemán. De este modo, las autoridades del Estado y del partido pudieron limitar en cinco meses la esfera de influencia de la Iglesia en Austria mucho más drásticamente de cuanto habían conseguido durante cinco años en Alemania. Mediante decisiones unilaterales, se disolvieron las asociaciones, se cerraron las escuelas y facultades teológicas (Innsbruck, Salzburgo, Graz), se expropiaron los bienes de los conventos y se abolió la enseñanza planificada de la religión.

En el decurso de una nueva oleada de deserciones de los católicos, afloró a la superficie un cierto descontento sobre el comportamiento de los obispos durante la era Dollfuss. Mientras que, hasta entonces, las subvenciones para la remuneración del clero se venían haciendo a cargo de los fondos religiosos creados por José II con los bienes de la Iglesia, y los déficits se cubrían con congruas aprobadas por el parlamento, ahora los nuevos detentadores del poder suprimieron todas las prestaciones del Estado, sustituyéndolas por el sistema de contribuciones eclesiásticas. La nueva normativa, dictada con la expresa intención de debilitar la situación económica de la Iglesia, tuvo un efecto radicalmente contrario, porque el pueblo fiel no consideró aquel impuesto como un molesto deber, sino como un modo de confesar y reconocer su fe y su lealtad a la Iglesia.

A diferencia de Alemania —que fue «conquistada» y no «liberada», como Austria— ya en abril de 1945, es decir, antes incluso del final oficial de la guerra, pudo formarse en Viena un gobierno austríaco, aunque tuvo que compartir, durante un largo decenio, su autoridad y sus competencias con las cuatro potencias ocupantes. Durante los años de opresión del nacionalsocialismo, la destrucción de los puntos de apoyo externo había provocado una corriente de profundización de la pastoral, atenta a los pro-

52. Cf. J. FRIED, *Nationalsozialismus und Katholische Kirche in Österreich*, Viena 1947; E. WEINZIERL, *Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus*, en «Wort und Wahrheit» 18 (1963) 417-429 y 493-526; 20 (1965) 774-804.

blemas actuales, y puso en marcha impulsos que alcanzaron su plena fructificación en la época de postguerra.

A partir de 1945, el partido popular austríaco, sucesor del cristianosocial, y el partido socialista de Austria trabajaron juntos durante más de dos decenios en gabinetes de coalición, superando la radical oposición que los había enfrentado en la época de la primera república.

Entre los partidos en el gobierno se produjeron largas discusiones sobre la vigencia jurídica del concordato de 1933. Finalmente, se llegó a una solución de compromiso con Roma, en el sentido de admitir, en principio, la validez del acuerdo, pero expresando al mismo tiempo el deseo de negociar otro nuevo. Con todo, Pío XII se negó a escuchar propuestas que, por los motivos que fueren, pretendían renunciar al contenido del concordato. Sólo bajo su sucesor pudieron iniciarse las conversaciones, que desembocaron en una serie de acuerdos sobre puntos concretos.

Estos acuerdos se referían sobre todo a la organización de las diócesis, asentada ahora sobre una base definitiva, que superaba las soluciones provisionales adoptadas a partir de 1919 a título de medidas transitorias. Así, en la parte de Burgenland anexionada a Austria después de la primera guerra mundial, se creó (23 de junio de 1960) la diócesis de Eisenstadt y con algunas de las regiones del Tirol septentrional y Voralberg, pertenecientes al obispado de Brixen, se formaron las diócesis de Innsbruck (7 de julio de 1964) y Feldkirch (7 de octubre de 1968). Contribuyó también a crear un clima de distensión en las relaciones Iglesia-Estado la regulación jurídica de las posesiones eclesiásticas, en virtud del tratado de 23 de junio de 1960. En él se establecía que el 90 por 100 de los fondos de la Iglesia pasarían a propiedad del Estado, a cambio de una compensación, fijada para cada ejercicio económico. Ya en 1945, los obispos se habían pronunciado a favor del mantenimiento del sistema de contribución eclesiástica. También se consiguió un compromiso satisfactorio, mediante el tratado de 9 de julio de 1962, para el problema de las subvenciones estatales a las escuelas privadas católicas.

Para llegar a un entendimiento entre los partidos gobernantes sobre materias en parte extremadamente conflictivas, fue preciso allanar primero el camino mediante la paulatina supresión de las

contradicciones en tema de política cultural. A ello ha contribuido de forma sustancial el hecho de que, desde mediados de los años 50, han ido pasando a un segundo plano, y cada vez más aceleradamente, merced a la corriente del cambio generacional, los últimos representantes del austromarxismo hostil a la Iglesia del período de entre guerras.

Suiza

Las cuatro comunidades lingüísticas, a veces fraccionadas en grupos menores en virtud de franjas confesionales transversales, convierten a Suiza en un Estado de compleja pluralidad, y no sólo desde el punto de vista político. También desde el punto de vista de la organización eclesiástica constituye un caso especial. Sus cinco obispados, aunque limítrofes entre sí, carecen de conexión, ya que no forman una provincia eclesiástica. De aquí deriva para la conferencia episcopal suiza una función de cohesión para la solidaridad supradiocesana superior a la desempeñada por las conferencias episcopales de otros países.

Durante la primera guerra mundial se dieron ya algunos pasos en el camino hacia la reanudación de relaciones con la Santa Sede, interrumpidas en el siglo XIX. El consejo federal permitió, en efecto, que un delegado pontificio fijara su residencia permanente en Suiza, para promover las ayudas humanitarias de Benedicto XV. Ya sólo faltaba un paso para la acreditación de un nuncio en Berna. Este paso se dio en 1920. Se rechazó, en cambio, la idea de enviar un diplomático suizo al Vaticano, para no despertar la animosidad de algunos círculos protestantes.

Si bien es cierto que en la convivencia ciudadana concreta se han ido limando las aristas de los enfrentamientos confesionales tradicionales, durante muchos años hubo que renunciar a la esperanza de la supresión de la cláusula de excepción anticatólica de la constitución suiza, que prohibía los conventos y las residencias de jesuitas. Aunque la aplicación básicamente liberal de esta discutida norma contribuyó a suavizar su dureza en el terreno de la práctica, en definitiva anticonstitucional, no bastaba para arrancar la espina de la desigualdad jurídica. Hasta la revisión

de la constitución, apoyada por el referéndum popular de 20 de mayo de 1973, no se produjo un cambio en la situación. Y aún así, no deja de ser significativo el hecho de que, frente al 55 por 100 de votos a favor de la supresión, nada menos que un 44 por 100 se pronunciara a favor del mantenimiento de aquella hipoteca antidemocrática. Este resultado es un elocuente testimonio de la gran dureza con que una parte de la población evangélica suiza se mantenía anclada, a despecho de las recomendaciones del consejo federal y de los dirigentes políticos y eclesiásticos, en unos prejuicios confesionales hondamente arraigados.

En el terreno político, el grueso de los católicos suizos se sentía vinculado al partido popular cristiano demócrata, fundado en 1921 como partido popular conservador. En las elecciones parlamentarias de 1975 consiguió el 21 por 100 de los votos, lo que le convertía en una fuerza política muy similar a la de los socialdemócratas (25 por 100) y los liberales (22 por 100) [53].

La situación en territorios de lengua alemana después del concilio Vaticano II

En la época subsiguiente al concilio Vaticano II, la Iglesia católica tuvo que enfrentarse, en los territorios de lengua alemana, con situaciones y problemas que habían evolucionado en una dirección muy similar en las diversas regiones de este ámbito geográfico. Dado que los decretos programáticos del concilio se vieron insertos en el oleaje de una revolución cultural de amplitud universal, su realización, a partir de 1965, coincidió sólo en parte con las intenciones de los padres conciliares. En consecuencia, se hace preciso distinguir entre las resoluciones escritas del concilio y lo que se quiso extraer de ellas bajo la influencia desviadora de catalizadores extraeclesiásticos. Bajo la resaca de movimientos de emancipación a veces de signo radical, que equiparaban ciegamente el progreso con el cambio y diluían su fundamentación objetiva, el contenido de los decretos aprobados pasó a ser una cuestión secundaria y tuvo que ceder el puesto a un imaginario

53. Para la situación actual, cf. R. Weibel-Spirig *Katholizismus in der Schweiz*, en HK 30 (1976) 211-217.

«espíritu del Concilio». Quienes lo invocaban, lo entendían como una especie de patente de corso para todo tipo de modificaciones. En lugar de una implantación organizada y planificada de las ideas conciliares en la realidad de la Iglesia, se abrió paso el ímpetu desatado del espíritu revolucionario del tiempo. En lugar del orden fiable, el experimento caprichoso. Esta evolución afectó a la liturgia más que a ningún otro ámbito de la vida eclesial. El hecho de que las irritantes iniciativas arbitrarias de algunos clérigos no fueran sujetas a correctivo, de que primero se pusieran en práctica evoluciones singulares y no autorizadas, que luego eran elevadas a la categoría de normas, no era en modo alguno el camino adecuado para fortalecer el claudicante poder de dirección. Mayor continuidad y decisión manifestaron los episcopados regionales en la defensa de los valores éticos básicos, por ejemplo en las controversias acerca de la despenalización de la interrupción del embarazo. En este ámbito, las declaraciones del episcopado despertaron un amplio eco y provocaron manifestaciones de protesta en la República federal y la iniciativa de una campaña de recogida de firmas en Austria.

Por otro lado, cuando la investigación teológica se desvinculó de unos mecanismos de control demasiado exagerados y desacreditados, se creó una situación que arrojó sobre el nivel medio de los fieles cargas desacostumbradas. El hecho de que el vehemente replanteamiento de los problemas no se detuviera ni siquiera ante lo que constituye el núcleo de las convicciones de fe católicas, sino que intentó aplicar, también en estos puntos fundamentales, la misma idea del pluralismo que en las zonas doctrinales periféricas, hizo cada vez más difícil la tarea de dar una respuesta clara a la pregunta de la esencia genuina del catolicismo. El enfrentamiento entre teólogos y la extraordinaria reserva del magisterio han sembrado en el pueblo fiel inseguridad y confusión. Mientras que a los sencillos creyentes sólo se les reserva el nivel inferior de intervención, se sienten empujados por la duda de si deben interpretar las reservas de los responsables como una tolerancia admisible o como una permisividad de tipo oportunista. Cursar órdenes a los teólogos para que pongan tranquilidad en sus enfrentamientos doctrinales es tarea problemática para los titulares del magisterio oficial, entre otras cosas porque los medios de co-

municación colectiva interesados en el aspecto sensacionalista de las controversias intraeclesiásticas se constituyen, por propia decisión, en abogados de lo que ellos definen como el partido «más débil» y llevan hasta las más pequeñas aldeas unas discusiones que primero deberían madurar en el sosiego de los estudios de los especialistas.

Tras los laureles de la victoria, tributados con una cierta precipitación, sobrevino inevitablemente, en la época postconciliar, la desilusión ante el curso real de los acontecimientos. Con todo, esto explica sólo en una mínima parte por qué se han relajado tanto y tan sorprendentemente los lazos de unión entre la gran masa de los creyentes y la Iglesia como institución. Incluso allí donde la separación no llegó a la ruptura formal —y aun prescindiendo del hecho de que las defecciones han crecido de forma alarmante— las estadísticas fiables sobre las prácticas religiosas de los creyentes señalan, sin lugar a dudas, una pérdida de autoridad y una disminución de la confianza. De la curva descendente de la asistencia regular a los actos del culto y a la recepción de los sacramentos, en especial respecto del bautismo y del matrimonio, puede deducirse que está afectando a círculos cada vez más amplios la idea, profundamente anticatólica, de que los auxilios salvíficos de la Iglesia no son imprescindibles. Dieron impulso a estas tendencias relativistas, en primer lugar, la mayor valoración —entendida en sentido ecuménico— de las restantes confesiones cristianas y, sobre todo, la difusión, cada vez más amplia, de un «cristianismo anónimo», no encuadrado en iglesias, a través del cual resulta cuestionable para el tipo medio de creyentes el sentido del ser católico.

Tampoco la reforma de la liturgia, en la que tantas esperanzas se habían depositado, ha contribuido a llenar los recintos de las iglesias, sino a vaciarlos. A la decisión, por todos alentada, de introducir las lenguas populares, siguió una fase de experimentación desmesurada, que respondía a una concepción de los servicios litúrgicos impregnada de subjetivismo. Y aunque es cierto que los nuevos misales, definitivamente aprobados, pusieron ciertos diques a este torrente de subjetividad, no han intentado eliminarlos por completo. En consecuencia, la misa, con su ceremonial monolítico, ha sido sustituida por un esquema variable,

cuyos espacios huecos pueden llenarse a tenor de los gustos individuales, pero que mantienen alejados de la misa dominical a los fieles que se sienten vinculados a la Iglesia. No han faltado, además, y esto es muy importante, voces que han pretendido sustituir el concepto, supuestamente obsoleto, de «pueblo de la Iglesia» por el nuevo lema eclesiológico de «comunidad eclesial» o «comunidad de base», a la que no deben pertenecer todos los creyentes, sino sólo los «comprometidos». En esta perspectiva, el movimiento de distanciamiento no es ya una debilitación de la Iglesia considerada como un todo, sino un proceso de selección, que se debe estimular y fomentar.

La crisis generalizada de la Iglesia se ha dejado sentir, con mayor fuerza que en ningún campo, en el de la concepción del ministerio y del sacerdocio. Esta crisis tuvo su manifestación externa en el formidable retroceso numérico de sacerdotes, de modo que son cada vez menos las parroquias que pueden contar con un párroco propio. Las consecuencias de esta ausencia de sacerdotes sólo se percibirán, en toda su amplitud, en el futuro. La disminución del número de aspirantes al sacerdocio y el traslado a otros campos de actividad de no pocos sacerdotes, han provocado una inversión de la pirámide de edad sacerdotal.

Los portaestandartes de las corrientes antiautoritarias y antiinstitucionales han promovido en algunas diócesis asociaciones de clérigos de la generación joven y mediana, ligadas entre sí con débiles lazos, que se entienden como la réplica crítica frente a la autoridad episcopal. Aunque a estos diversos grupos de solidaridad sacerdotal no les faltó, durante la fase fundacional 1960-1970, el apoyo y la resonancia de los medios de comunicación de masas, han ido desapareciendo poco a poco de la discusión pública. Pero ya el simple hecho de que pudieran formarse tales grupos es un claro indicio de la reducción del espacio de libre decisión que les va quedando a los obispos.

De todas formas, la autoridad ministerial de la Iglesia podrá resistir todos los ataques, tanto interiores como exteriores, mientras se atenga a principios firmes y no se disuelva a sí misma mediante contradicciones internas. Pero es justamente la fe en la conformidad de los principios de la actuación episcopal la que está entrando en crisis en amplios círculos del pueblo fiel, que

hasta ahora se venían pronunciando no en contra, sino precisamente a favor de la permanencia de la autoridad pastoral. Esta actitud crítica ha sido desencadenada por el diferente uso que se ha hecho del poder de dirección a través de la prohibición de celebrar la misa según el rito tridentino. Esta prohibición contrasta de forma ostensible con la miopía con que durante largos años han permitido los obispos todo tipo de aberraciones y arbitrariedades litúrgicas. El pasivo dejar hacer en unos casos y la resolutiva actuación en otros han forzado la inevitable sospecha de que las decisiones del ministerio pastoral no han sido dictadas en primer término por consideraciones objetivas, sino por la medida de obediencia que podía esperarse de cada uno de los grupos. Ahora bien, si el uso de la autoridad episcopal se guía demasiado por consideraciones pragmáticas, que cederían a la tentación de tratar a los progresistas con talante liberal y a los conservadores, en cambio, de forma autoritaria o — para decirlo con fórmula más punzante — si se pretende salir al encuentro de los unos con el amor sin autoridad de la Iglesia y al de los otros con autoridad sin amor, el resultado final sólo puede ser un creciente distanciamiento.

Tras algunas deliberaciones iniciales y varios tanteos hechos a nivel diocesano (Hildesheim, Viena) por llevar hasta las parroquias, mediante programas basados en las posibilidades reales, los impulsos del Concilio, a finales de los años sesenta se impuso la tendencia de acometer estas tareas a través de sínodos nacionales. El primero de ellos fue el constituido a principios de enero de 1971 en Wurzburgo, bajo el nombre de «Sínodo conjunto de los obispos de la República federal de Alemania». Le siguieron, aunque con unas normas parcialmente diferentes, el «Proceso sinodal austríaco» y el «Sínodo suizo 72». Si bien el planteamiento original pretendía una «germanización» del Concilio, la Asamblea de Wurzburgo desbordó ampliamente el marco conciliar, al proponer un catálogo que inicialmente abarcaba más de 50 puntos temáticos, aunque de hecho sólo se analizaron 19. Algunos de ellos fueron aprobados por amplia mayoría y otros — como el relativo a la Iglesia en el mundo del trabajo — sólo tras ásperos debates. Los católicos de Alemania central no pudieron asistir al sínodo de Wurzburgo, debido a la política de estrangulamiento

practicada por la República democrática alemana. Al igual que en los restantes países del área de dominio comunista, la Iglesia de Alemania oriental está sujeta a una estricta vigilancia estatal y sólo tiene aquella libertad de movimiento que le conceden las autoridades civiles de cada país, en la República democrática de Alemania concretamente la que estipula el departamento de asuntos eclesiásticos, creado en 1957. Abandonados a sus propios recursos, los católicos centroalemanes convocaron su asamblea eclesiástica, bajo el nombre de «Sínodo pastoral de las jurisdicciones de la República democrática alemana». Las sesiones se celebraron en la iglesia imperial de Dresde.

A varios años ya de distancia del concilio Vaticano II, es del todo evidente que la Iglesia, considerada en su conjunto, aún no ha recorrido en toda su longitud el camino de la reforma postconciliar. Sólo el futuro dirá en qué forma y con qué autoridad se llevará a cabo este proceso de transformación. Por lo que hace a los territorios de lengua alemana, aún no aparecen en el horizonte los mensajeros de una nueva coherencia y una renovada estabilidad. Y sin ellos no será posible reconquistar el terreno perdido.

XIX. LA IGLESIA EN LOS PAÍSES DEL BENELUX

FUENTES: *Bélgica: Lettres pastorales des évêques de Belgique,* 1800-1961, VI, 1906-1926; VII, 1926-1961; *Actes du VIe Congrès catholique de Malines,* 8 vols., Bruselas 1937; *Verhandelingen van het VIe Katholiek Kongres van Mechelen,* 8 vols., Bruselas 1937; R. HOUBEN - F. INGHAM, *Le pacte scolaire et son application,* Bruselas ²1962; M.A. WALKKIERS. *Sources inédites relatives aux débuts de la J.O.C.,* 1919-1925; Lovaina 1970.

Países Bajos: «Analecta» (de diversos obispados, en los que se han publicado las declaraciones oficiales de los obispos holandeses, así como cartas y discursos de algunos obispos concretos); «Katholiek Archief» (desde 1970: «Archief van de kerken»); «Rapporte und Memoranden des Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut» (KASKI); «Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkpronvincie», 7 partes (Amersfoort 1968-1970).

BIBLIOGRAFÍA: *Bélgica:* J. BARTIER y otros, *Histoire de la Belgique contemporaine, 1914-1970,* Bruselas 1974; T. LUYCKX, *Politieke geschiedenis van België van 1789 tot heden,* Bruselas ³1973; E. DE MOREAU, *Le catholicisme en Belgique,* Lieja 1928; J. KERKHOFS - J. VAN HOUTTE (dirs.), *De Kerk in Vlaanderen. Pastoraal-sociologische studie van het leven en de structuur der Keerk,* Tielt 1962; *Structures et évolution du monde catholique en Belgique,* en «Courrier hebdomadaire du C.R.I.S.P.» 252-254 (10 février 1967); K. DOBBELAERE - J. BILLIET, *Godsdienst in België. Een sociologische verkenning,* en «De gids op maatschappelijk gebied» 64 (1973) 879-894, 983-998, y 65 (1974) 39-56; R. AUBERT, *L'Église catholique et la vie politique en Belgique depuis la seconde guerre mondiale,* en «Res publica» 15 (1973) 183-203; R. BOUDENS, *Kardinaal Mercier en de Vlaamse Beweging,* Lovaina 1975; J. KEMPENEERS, *Le cardinal Van Roey en son temps, 1874-1961,* Bruselas 1971; W. PLAVSIC, *Le cardinal Van Roey,* Bruselas 1974; H. HAAG, *Rien ne vaut l'honneur. L'Église belge de 1940 à 1945,* Bruselas 1946; R. AUBERT, *Organisation et caractère des mouvements de jeunesse en Belgique,* en «Politica e Storia» 28 (1972) 271-323; P. JOYE - R. LEWIN, *L'Église et le mouvement ouvrier en Belgique,* Bruselas 1967; S.H. SCHOLL (dir.), *150 jaar katholieke arbeidersbeweging in België (1789-1939).* t. I: *De katholieke arbeidersbeweging (1914-1939),* Bruselas 1966; J. VERHOEVEN, *Joseph Cardijn, prophète de notre temps,* Bruselas 1971; A. DENDOOVEN, *Ontstaan, structuur en werking van de Vlaamse K.A.J.,* Amberes 1967; L. VOYÉ, *Sociologie du geste religieux. De l'analyse de la pratique domincale en Belgique à une interpretation théorique,* Bruselas 1973; J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges d'expression française. Reflet de cinquante années d'évolution d'une mentalité 1889-1940,* Lovaina 1973; P. DEBOUXHTAI, *Antoine le guérisseur et l'Antoinisme,* Lieja 1934; id., *L'Antoinisme,* Lieja 1945.

Luxemburgo: G. TRAUSCH, *Un demi siècle d'histoire contemporaine luxembourgeoise, 1914/18-1973: Cinquantenaire de la Chambre du Travail,* Luxemburgo 1973; A. HEIDERSCHEID, *Aspect de sociologie religieuse du diocèse de Luxembourg,* Luxemburgo 1961-1962.

Países Bajos: L.J. ROGIER, *In vrijheit herboren,* La Haya 1953; L.J. ROGIER - P. BRACHIN, *Histoire du catholicisme hollandais depuis le XVIe siècle,* París 1974; S. STOKMAN, *Het verzet van de Nederlandse bisschoppen tegen nationaal-socialisme en Duitse tyrannie,* Utrecht 1945; H.W.F. AUKES, *Kardinal de Jong,* Utrecht - Amberes 1956; J.G.M. THURLINGS, *De wankele zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme,* Nimega - Amersfoort 1971; M. SCHMAUS - L. SCHEFFCZYK - J. GIERS, *Exempel Holland,* Berlín 1972 (crítica del Concilio pastoral); W. GODDIJN, *De beheerste kerk. Uitgestelde revolutie in R.K. Nederland,* Amsterdam - Bruselas 1973; J. ROES, *Het groote missieuur, 1915-1940. De missiemotivatie van de Nederlandse katholiek,* Blthoven 1974; J. LESCRAUWAET y otros, *Bilanz der niederländischen Kirche,* Düsseldorf 1976; *Alfrink en de kerk 1951-1976,* Baarin 1976; *Jaarboeken van het katholiek documentatiecentrum (KDC),* Nimega 1971-1975 (con amplia bibliografía).

BÉLGICA

Por André Tihon, Bruselas

Al concluir la guerra de 1914-1918, la Iglesia de Bélgica, cuyo prestigio había aumentado considerablemente gracias a la actitud patriótica del cardenal Mercier, se vio enfrentada a una nueva realidad. La introducción del sufragio universal significó el final del predominio del partido católico, que había venido ocupando el poder desde 1884. Para mantener la influencia religiosa en las capas de la población todavía cristianas y para recuperarla en aquellos sectores que la habían perdido, los obispos, bajo la se-

gura dirección del cardenal Van Roey (1925-1961), concentraron sus esfuerzos en la multiplicación de aquellas instituciones y organizaciones cuyo *status* jurídico había sido definitivamente regulado por la ley de 1921 sobre «asociaciones sin ánimo de lucro». Se afanaron también por mantener la cohesión política de los católicos — aspecto que, en su opinión, tenía una gran importancia — para poder defender estas organizaciones y para promover una determinada concepción de la sociedad.

La enseñanza católica amplió su radio de acción y su capacidad de organización, hasta llegar, en 1957, a la creación del Secretariado Nacional para la enseñanza católica. Gracias a la reconciliación de los diferentes partidos, se aplicó, una vez concluida la guerra, la ley de 1914 sobre subvenciones a las escuelas primarias. Entre 1921 y 1926 el porcentaje de alumnos que acudían a las escuelas católicas pasó de aproximadamente el 46 por 100 al 51 por 100. El clero hizo de la formación profesional, durante mucho tiempo preterida, uno de sus objetivos predilectos. Los problemas financieros de la enseñanza católica, que se venían arrastrando desde tiempo atrás, originaron un nuevo conflicto, que se prolongó de 1950 a 1958. Al final, pudo solucionarse gracias al llamado Convenio escolar, suscrito por los tres grandes partidos y ratificado por el parlamento en 1959. En este mismo espíritu, el gobierno fue asumiendo cada vez más los costes de la formación superior, hasta llegar a subvencionarlo en su práctica totalidad. La enseñanza de la religión se fue ampliando hasta cubrir casi todas las instituciones docentes del sector público, salvo los niveles de la formación superior.

Las organizaciones sociales echaron profundas raíces. Los sindicatos cristianos, cuyo número de afiliados era en 1925 cuatro veces inferior al de los sindicatos socialistas, superaron a éstos en los años cincuenta y mostraron poseer un creciente espíritu de lucha. Las asociaciones profesionales eran ricas y numerosas y contaban con una excelente articulación. Los seguros recíprocos y las instituciones de sanidad y de asistencia social formaron una red cada vez más densa y eficaz.

Entre las obras apostólicas destacó por su considerable expansión, sobre todo entre la juventud, la Acción católica. Inicialmente, la Action catholique de la jeunesse belge intentaba llegar

a todas las capas sociales. Pero la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) fundada por el sacerdote Cardijn apenas concluida la guerra, acabó por conseguir el reconocimiento de movimiento especializado dentro de la Acción católica. Su dinámica tuvo como consecuencia la transformación de la Acción católica general en una serie de movimientos especializados, cuyos centros de gravedad fueron los sectores estudiantiles, la clase media y el campesinado. A partir de 1926, la JOC irradió su influencia más allá de las fronteras belgas, hasta difundirse por varios continentes. Junto a las asociaciones juveniles tradicionales, se creó también una rama católica de los *boyscouts*.

Los obispos erigieron nuevas parroquias, sobre todo en las grandes aglomeraciones urbanas y en las regiones de alta densidad demográfica, para atender al crecimiento de la población, que de 7 423 784 habitantes en 1910, pasó a 9 650 944 en 1970, con un aumento del 30 por 100. No obstante, este ritmo inició un lento declive. La creación de nuevos centros parroquiales permitió que el número medio de fieles por parroquia, que en 1919 se situaba en torno a los 2126, no pasara de 2374 en 1972, mientras que de 1850 a 1910 había ascendido de 1444 a 2126. También las diócesis aumentaron de 6 a 8, gracias a la creación de los obispados de Amberes (1961) y Hasselt (1967).

Esta extraordinaria ampliación del aparato administrativo de la Iglesia fue compensada por el hecho de que, hasta 1960, el clero secular creció, en términos relativos, con mayor rapidez que la población. El número de sacerdotes pasó de 7857 en 1910 a 10 386 en 1960; a partir de este año se inició un retroceso, hasta 9113 el año 1972. En las congregaciones femeninas el crecimiento fue mucho menor. En 1910 eran 47 975, en 1947 alcanzaron su cota máxima, con 49 624, de las que 42 275 eran de origen belga. Tras un período de lento descenso, que llevó el número de religiosas a 46 675 en 1960, se inició una rápida caída: en 1972 había ya sólo 35 331. Mayor fue el crecimiento de los religiosos, que pasaron de 5747 en 1910 a 10 056 en 1947. Mantuvieron este nivel hasta el año 1960 (10 414), pero a continuación también entre ellos se acusó un fuerte declive, que fijó su número en 6044 en 1972.

Para garantizar una máxima capacidad de organización en fa-

vor de los católicos, los obispos pusieron gran empeño en mantener un partido católico fuerte y unido. Este objetivo exigía, por supuesto, que se limaran al máximo las tensiones que amenazaban sembrar la división entre los fieles: por un lado, el conflicto entre las diversas clases sociales, por otro la animosidad que fluía entre los grupos flamencos y los francófonos. Para solucionar el primer problema, en 1921 el partido católico se transformó en una Union catholique belge, que abarcaba a la francófona Fédération de Cercles, de tipo conservador, y a la Ligue nationale des travailleurs chrétiens. Esta última había sustituido, desde 1919, a la anterior Ligue démocratique. La Union incluía además al Boerenbond, que representaba los intereses de los campesinos y también, en fin, a la Fédération des classes moyennes, fundada en 1919. Con el propósito de mantener la unidad, el episcopado condenó, ya desde 1935 y con mayor energía aún en 1937, el rexismo, movimiento de tendencia fascista creado por L. Degrelle. Frente a los movimientos flamencos, los obispos intentaron moderar sus exigencias y combatieron a los partidos nacionalistas. En el Congreso de Malinas del año 1936 se intentó, una vez más, la reagrupación de las fuerzas católicas. Con esta misma finalidad se reformó el partido, en 1937, mediante la creación de un bloque católico, con dos alas, una flamenca y otra valona.

Después de la segunda guerra mundial, durante la cual el episcopado adoptó una actitud mucho más reservada que en la guerra de 1914-1918, fracasó la tentativa de superar la escisión entre los católicos y los anticlericales a través la Unión démocratique belge. En los siguientes decenios, una gran parte de los fieles, sobre todo de Flandes, se agrupó en torno al Parti social chrétien, de tendencia ligeramente más hacia la izquierda que el antiguo partido católico, y teñido de un cierto aconfesionalismo. Este partido desempeñó una importante función de apoyo de las organizaciones católicas, en especial en el ámbito de la enseñanza. Pero apenas concluido el convenio escolar, las tensiones lingüísticas dividieron cada vez más a los católicos, hasta arrancar a Lovaina del área de la universidad francófona (1966-1968). A partir de entonces, el partido inició un fuerte retroceso, en beneficio de los partidos regionalistas.

La asistencia a la misa dominical se mantuvo, durante todo

este período, en bajos niveles. En 1950 oía misa aproximadamente el 50 por 100 de la población obligada por el precepto. En 1964 el porcentaje había descendido al 45 por 100 y, a partir de esta fecha, se inició un acusado descenso: en 1972 ya sólo se alcanzaba el 34 por 100. Se advierte, en este aspecto, una clara diferencia entre las diversas regiones: en 1967, Flandes daba un 48 por 100 de asistencia, las regiones valonas un 31 por 100 (aunque con enormes diferencias entre las zonas industrializadas y las Ardenas) y Bruselas el 23 por 100. Se mantienen, en cambio, las prácticas esenciales, como el bautismo, el matrimonio y el entierro eclesiástico. En 1972, los niños bautizados llegaban al 90 por 100 del total de los nacidos en familias católicas, los matrimonios por la Iglesia alcanzaban el 82 por 100 y los entierros el 84 por 100. Incluso en regiones como Seraing y acaso también Charleroi, que estuvieron sometidos a principios de siglo a una fuerte influencia anticlerical, volvieron a aumentar, entre 1914 y 1920, las prácticas religiosas. En el período entre ambas guerras mundiales alcanzó una cierta difusión de algunas zonas de población valona el antoinismo, movimiento religioso promovido por los seguidores de una secta taumatúrgica, cuyo fundador murió en 1906. Algunos de sus partidarios se pasaron al protestantismo.

Estas dificultades internas no fueron obstáculo para el desarrollo de una acción misionera de considerable importancia. Deben mencionarse en este capítulo la actividad del padre Lebbe, las iniciativas del padre Charles para la enseñanza de la fe y, en fin, la fundación de asociaciones para la promoción de nuevas formas de presencia misionera. Alcanzaron especial importancia la AUCAM (1925) y la AFI (1937), entre otras. El número de misioneros, religiosos, y religiosas, pasó de 4759 en 1940 a 10 070 en 1960. De similar manera, la preocupación por la Iglesia en el mundo se expresó en la fundación del colegio para América Latina el año 1954. En un país en el que las minorías no católicas tienen poca importancia, el movimiento ecuménico se desarrolló al más alto nivel. De ello dan testimonio los diálogos de Malinas con los anglicanos entre 1921 y 1925 y la fundación, por dom Lambert Beaudoin, en 1926, del priorato de Amay, dedicado a los trabajos en pro de la reunificación. Este centro se trasladó a Chevetogne en 1939.

Respecto de la vida interior, fueron varios los movimientos que posibilitaron a círculos minoritarios una profundización de la fe. En este sentido, merecen citarse ante todo, ya en el período entre las dos guerras, pero sobre todo a partir de 1945, el movimiento litúrgico y el movimiento de renovación impulsada por el grupo congregado en Lovaina en torno al maestro L. Cerfaux. También aportaron su contribución a esta renovación interior los «grupos de barrio» y, en fin, las obras de apostolado, como la Legión de María. Se organizó asimismo una oficina de extranjeros para la asistencia pastoral a los trabajadores procedentes de otros países.

Codo a codo con la acción pastoral, la universidad católica de Lovaina constituyó un importante centro de autorrealización cristiana. Algunos de sus profesores desempeñaron un importante papel en el concilio Vaticano II. Muy pronto, también en Bélgica las nuevas corrientes despertadas al socaire de la atmósfera conciliar sembraron el confusionismo, aunque sus consecuencias fueron menos espectaculares, y también menos renovadoras, que en los Países Bajos.

Luxemburgo

Por André Tihon, Bruselas

El gran ducado de Luxemburgo, bajo ocupación alemana de 1914 a 1918, se vio en la precisión de inclinarse hacia Bélgica una vez acabada la guerra. Tras la dimisión de María Adelaida, a la que sucedió la gran duquesa Carlota, y una vez introducido el sufragio universal el año 1919, se hizo con el poder el partido católico, fundado en 1914, que ha conseguido mantenerse en cabeza hasta el día de hoy. El clero tuvo un importante papel en este partido. Este cambio político permitió que al ocupar, en 1920, la sede episcopal del gran ducado monseñor Nommesch, se reintrodujera la enseñanza de la religión en las escuelas primarias estatales.

Contrariamente a los restantes países del Benelux, en Luxemburgo la Iglesia apenas posee escuelas propias. Controla, en cambio, el más importante periódico del país y la pastoral puede apoyarse en las sólidas tradiciones de un espacio geográfico que, hasta aproximadamente el año 1950, ha conservado una mentalidad más bien campesina, a pesar de que el país contaba ya desde 1914 con industria pesada. Las prácticas religiosas daban altos niveles. Así, por ejemplo, en 1957 el 99 por 100 de la población de Clerfaux cumplió el precepto de la confesión y comunión pascual. Pero este porcentaje descendía en la capital al 55 por 100 y en algunas zonas industriales, como Esch-sur-Alzette, no pasó del 51 por 100.

Los Países Bajos

Por Johannes Bots, S.I., Amsterdam

La época del florecimiento (1919-1960)

La evolución de la Iglesia católica en los Países Bajos después de la primera guerra mundial siguió, en sus líneas generales, una senda similar a la de los restantes países europeos. Al igual que en otras partes, también en Holanda los católicos (el 30 por 100 de la población total el año 1850, aunque luego su número fue creciendo hasta alcanzar cerca del 40 por 100 en 1950) llegaron a la convicción de que su fe corría peligro cuando entraban en contacto con otras creencias. La mentalidad con que otros grupos ideológicos defendían sus intereses culturales, sociales y políticos estaba tan impregnada de anticristianismo (liberales y socialistas) o de anticatolicismo (protestantes) que los católicos se vieron impedidos a orientar según sus propios criterios toda una serie de actividades, incluso aquellas que no tenían una estricta naturaleza religiosa [1]. En el ámbito de la organización de asociaciones confesionales concretas encaminadas a configurar la vida comunitaria y la colaboración, los católicos holandeses fueron mucho más lejos que los de cualquier otro país. También superaron ampliamente lo conseguido por otros grupos ideológicos de su propio país, por ejemplo los protestantes (con un 40 por 100 de la población total),

1. J. Bots, *Aggiornamento*, en *Grote Spectrum Encyclopedie* (1975) 210-212.

o los socialistas y liberales, que también contaban con sus propias organizaciones, a las que se aplicaba el nombre de columnas. Surgió así una situación que puede calificarse de absolutamente singular, en virtud de la cual los católicos holandeses, aunque insertos en una sociedad moderna y pluralista, conviviendo con protestantes, humanistas, socialistas, etc., colaboraron y se relacionaban casi exclusivamente con otros creyentes católicos [2]. Se organizaron, sobre una base católica, las siguientes instituciones, enumeradas por orden cronológico: organizaciones caritativas, previsión social a favor de los enfermos físicos y psíquicos, prensa (los dos periódicos suprarregionales «De Tijd» y «De Maasbode» fueron fundados hacia 1850), enseñanza (que abarcaba desde los jardines de infancia hasta la universidad católica de Nimega, fundada en 1923, y la Escuela superior Católica de economía, fundada en Tilburg en 1927), política (partido nacional católico, creado en 1898 y transformado en 1946 en el partido popular católico, conocido por las sigla KVP), vida social con organizaciones de tipo estamental para temas éticos y religiosos de los trabajadores y para la vida económica, a través de sindicatos, más interesados en los aspectos económicos (1903, más tarde con el nombre de «Federación sindical de los católicos holandeses», en abreviatura NKV). Hay que añadir, finalmente, todo lo relacionado con el ámbito deportivo y recreativo (asociaciones deportivas, etc.). El año 1926 se creó además una emisora de radio estrictamente católica (KRO).

Este sistema autárquico, con el que los católicos organizaban sus propias actividades —también en el ámbito profano— se mantuvo en pie hasta aproximadamente el año 1960. De ahí que la segunda guerra mundial fuera para ellos un simple interludio. Durante este período, mantuvieron una actitud calmosa, imperturbable, no provocadora, como si fuera algo ajeno a sus intereses, bajo la valerosa guía del arzobispo de Utrecht, monseñor Johannes de Jong (cardenal desde 1946). Fueron muchos —incluso entre los no católicos— quienes consideraron a este prelado como la personificación de la resistencia contra el nacionalsocialismo. Frente a la ocupación alemana, los obispos adoptaron la táctica

2. A. LIJPHART, *The politics of accommodation: pluralism and democracy in the Netherlands*, Berkeley 1968.

de la tierra quemada: apenas los ocupantes extendían la mano para apoderarse de alguna de las organizaciones católicas, los obispos daban a sus funcionarios y miembros la indicación de que dimitieran de todos sus cargos y renunciaran a su afiliación [3]. El hecho de que los obispos estuvieran dispuestos a destruir con sus propias manos los monumentos a la emancipación es prueba de la profunda raíz religiosa del compromiso católico en este ámbito profano. A partir del momento en que la fe católica no veía ninguna posibilidad de seguir actuando en este campo, aquellas instituciones perdían, en su opinión, toda importancia. Una vez acababa la guerra, los obispos tomaron la determinación de estructurar de nuevo, sobre base católica, las antiguas organizaciones sociales y culturales. El impulso decisivo para esta resolución procedía de la pastoral: al igual que la gran mayoría de los católicos, creían que no podían asumir por más tiempo la responsabilidad de privar a los fieles de la fuerza formadora y configuradora de sus instituciones, o al menos no en aquellos momentos de derrumbamiento moral del final de la guerra.

El año 1953, los Países Bajos habían remontado ya totalmente las consecuencias de la guerra y de la pérdida de las colonias. Este mismo año, los católicos holandeses celebraron, en un clima de inquebrantable unidad, el centenario de la renovación de la jerarquía. Bajo una mirada superficial, habría podido creerse que la situación de la Iglesia en este país había experimentado muy pocos cambios hasta el año 1960. Las actividades hacia el exterior eran asombrosas en todos los órdenes. Se habían vuelto a reconstruir las organizaciones de la provincia eclesiástica. En 1955 se crearon los obispados de Rotterdam y de Groninga, pasando así el número de diócesis de 5 a 7. Las escuelas superiores se habían difundido por todo el país: 8 de cada 10 alumnos católicos de estudios superiores asistían a un centro de su confesión. Al contrario de lo que sucedía en casi todos los restantes países, esta asistencia no suponía ningún sacrificio financiero para los padres de los alumnos, ya que la totalidad de la enseñanza confesional estaba subvencionada por el Estado. Los católicos ocupaban puestos importantes en todos los ámbitos de la vida pública.

3. L.J ROGIER, *In vrijheid herboren*, La Haya 1953, 741.

Al ser el mayor partido (cerca del 30 por 100 del total de los votos), eran sólidos compañeros para la formación de gobierno en coalición con los socialistas o con los protestantes y liberales. El 90 por 100 de los trabajadores católicos estaban afiliados a un sindicato de su religión; en 1959, el 84 por 100 de los electores católicos votaron por el KVP, el 79 por 100 eran suscriptores de un periódico católico y el 90 por 100 estaban abonados a la KRO [4].

También en el aspecto social y socio-eclesial alcanzó el catolicismo holandés excepcionales resultados: no hubo un abandono masivo de la Iglesia por parte de la clase obrera, al contrario, junto con la clase media, era la fuerza de soporte de la comunidad creyente holandesa. Del idealismo social de los católicos (H. Poels, 1868-1948, A. Ariens, 1860-1928) brotó un poder configurador y equilibrador que se extendió por la totalidad de la sociedad holandesa. Este hecho movió al papa Pío XI a declarar el año 1931, con ocasión de una audiencia concedida a una delegación de los trabajadores católicos holandeses, que «no existe ningún otro país en el mundo, en el que haya sido tan bien entendida y tan implantada en la realidad la *Rerum novarum*» [5]. En este aspecto, era indudable que los Países Bajos marchaban en cabeza [6].

La vida espiritual y eclesial, entendida en sentido estricto, florecía aquí con «tropical» vitalidad. Mientras que en los aproximadamente cien años que median entre 1855 y 1952 se había triplicado el número de católicos, el de sacerdotes se había multiplicado por seis [7]. En 1967 había en los Países Bajos cerca de 13 500 sacerdotes (de ellos 4100 seculares, distribuidos en 7 obispados y 9400 regulares pertenecientes a 34 órdenes y congregaciones), cerca de 7000 hermanos legos y unas 32 000 religiosas en 111 órdenes y congregaciones (89 de vida activa y 22 de vida contemplativa) [8]. Estas cifras indican que por cada 100 católicos holandeses había un sacerdote, un hermano lego o una religiosa (en Francia la proporción era 0,45; en Bélgica 0,79; en España 0,42; en Inglaterra 0,69; en Alemania — del este y del oeste — 0,47; en Suiza 0,77; en Austria 0,39) [9].

4. J.M.G. Thurlings, *De wankele zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme*, Nimega 1971, 127.

5. P.H. Winkelman, *Nederland*, en *150 jaar katholieke arbeidersbeweging in West-Europa 1789-1939*, Hilversum 1961, 350.

6. J.B. Sloot, *Van kerkelijk spreken naar sprekende kerk. Een sociologische analyse van de officiële verklaringen van het Nederlands episcopaat (1945-1974)*, ms. Nimega 1974, 79.

7. J.J. Dellepoort, *De priesterroepingen in Nederland*, La Haya 1955, 51.

8. *Katholiek sociaal kerkelijk instituut, Broeders- en zusters-religieuzen in Nederland per 1. 1. 1967*, La Haya 1967, 19.

El signo más expresivo de la vitalidad del catolicismo holandés fue, de todas formas, la amplia difusión de su actividad misionera. En este aspecto, los Países Bajos se vieron favorecidos por las consecuencias de los movimientos anticlericales de Alemania y Francia. Fueron muchas las congregaciones misioneras que buscaron refugio en los Países Bajos. Y así, mientras que los católicos holandeses apenas llegaban al 2 por 100 en la Iglesia universal, el año 1939 aportaron el 11 por 100 de los sacerdotes misioneros. En 1954 había 7000 misioneros (sacerdotes, hermanos y religiosas) trabajando en las misiones de ultramar, lo que equivale a un misionero por cada 600 católicos holandeses (en Bélgica uno por cada 1500; en Francia 1 por cada 2600; en Italia y España 1 por cada 1200) [10].

La desintegración (1960-1970)

Los años sesenta se caracterizaron por un prodigioso crecimiento del bienestar. Los Países Bajos se enmarcaron en el círculo de los diez países más ricos del mundo. Los gobiernos de coalición que en la época de postguerra formaron los católicos, ora con socios de la izquierda o con los de la derecha, hicieron que esta riqueza fluyera en beneficio de los miembros más débiles de la sociedad, a través de un amplio sistema de leyes sociales. El año 1976, los gastos de la seguridad social significaron el 26,3 por 100 del producto nacional bruto, frente al 22,1 por 100 en Alemania occidental y el 19,4 por 100 en Bélgica.

Los católicos sacaron mayor provecho de este crecimiento del bienestar que otros grupos ideológicos. Su contenido pero profun-

9. W. Kusters, *Situatieschets van het Nederlands katholicisme 1968. Crisis en riskerend vertrouwen*, en *Riskante kerk, vijf jaar Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie*, La Haya 1968, 148; en alemán: *Holland, die riskante Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1969.

10. F. van Heek, *Het geboorteniveau der Nederlanse Rooms-katholieken*, Leyden 1954, 170.

damente enraizado deseo de emancipación comenzó a dar espléndidos frutos por esta época. Dentro del grupo de los católicos, fueron los poseedores de títulos universitarios quienes más se dejaron arrastrar por esta oleada de prosperidad. Y justamente este grupo comenzó a ser muy numeroso en los años sesenta [11].

Muchos hombres de carrera, católicos, de la clase media, pasaron, gracias a sus puestos de directivos, a engrosar la llamada «clase media alta». Como ocurre con frecuencia entre los «nuevos ricos», este ascenso corrió, de una parte, paralelo a una igualación en la jerarquía de valores de esta *upper middle class*, y, de la otra, a una pérdida del sentimiento de unión con la clase y las tradiciones de las que habían surgido. Esta ruptura social recibió, en los católicos, su sello ideológico y la correspondiente justificación en la llamada «idea de ruptura», que fue ganando terreno desde el final de la guerra y que se echó de ver sobre todo en la tendencia a «romper» los cuadros cerrados de las organizaciones católicas, para buscar la colaboración con otras organizaciones neutrales, supraconfesionales. Esta idea de ruptura afectó al principio a círculos relativamente pequeños, pero fue ejerciendo, en los años de postguerra, una creciente fuerza de atracción sobre los católicos partidarios de la emancipación, y más en particular sobre los intelectuales, para quienes aquel período fue particularmente favorable en los aspectos social y económico. Cuando los obispos comprobaron que el proceso de distanciamiento de la Iglesia (entre 1930 y 1947 abandonó la religión un promedio de 10 000 católicos al año), estaba ganando creciente influencia precisamente entre los católicos que no habían sido captados por las llamadas, organizaciones columna, que habían desempeñado el papel de compensación de los cada vez más débiles factores de integración tradicionales (aldea, vecindad, familia), se pronunciaron, en una carta pastoral del 1.º de mayo de 1954, en contra de la «idea de ruptura». Abogaban en ella por la «unidad dentro de la propia asociación y, a partir de aquí, por la colaboración con otros, pero manteniendo siempre la propia independencia» (n.º 15). Es cierto que los católicos holandeses aceptaron en general y sin especiales comentarios este documento pastoral

11. J.M.G. THURLINGS, o.c. 31.

(con sus amenazas de castigos eclesiásticos para quienes escucharan las emisiones de radio socialistas —VARA— o leyeran escritos de esta tendencia) [12] y que la resistencia quedó reducida a pequeños círculos de intelectuales. Pero en los años sesenta, estos últimos recibieron el apoyo de numerosos grupos de jóvenes universitarios, sacerdotes y seglares, que, en conjunto, constituían la vanguardia del movimiento de renovación holandés.

Los análisis sociológicos confirmaron que en la jerarquía de valores de estos «nuevos ricos» se tenía en alta estima el libre desarrollo de la propia personalidad y el poder ser uno mismo. Autenticidad, libertad, madurez, pluralismo, apertura, racionalidad: éstos eran los ideales acariciados por las nuevas *élites*. Pero estos valores, en sí mismos muy positivos, llevaban tal carga ideológica que los cultivaban y los ponían en práctica con un cierto talante de exclusividad. Reaccionaban con alegría frente a otros valores complementarios, como el sentido del sacrificio y de la renuncia, los derechos de la comunidad y la vigencia de la autoridad, la trascendencia de Dios, factores que se expresan en ideas de fe que están por encima de la razón, en símbolos y en ritos místicos [13].

Esta jerarquía de valores. admitida en todos los estados del bienestar, ha sido llevada hasta las restantes clases sociales por el llamado centro sociológico, con ayuda de la enseñanza, de los medios de comunicación colectiva y por la industria del ocio, dominada por la nueva *élite* intelectual [14]. Pero en el caso de los Países Bajos se daba una circunstancia especial, en el sentido de que esta nueva clase supo imponer su poder al pueblo fiel con mucha mayor eficacia que en otras partes. Consiguieron que su imagen del hombre fuera aceptada por todos los creyentes «normales» y que influyera en el desarrollo de los acontecimientos eclesiales. En su ejercicio del poder, la nueva *élite* recibió el apoyo de aquellos mismos factores que habían constituido originariamente la fuerza de la comunidad creyente holandesa: las sólidas y bien diferenciadas organizaciones y la densa capa de comunica-

12. Ibid. 121.

13. O. SCHREUDER, *Die deprivierte Mitte*, en W. WEYMANN-WEYHE, *Die offene Kirche*, Düsseldorf 1974, 234-264.

14. H. SCHELSKY, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen ²1975.

ción, ahora especialmente potenciada por la televisión, con su capacidad de sugestión y sus exposiciones niveladoras [15]. Como a través de la rotura de un dique, se precipitó por estos canales sobre los católicos holandeses una corriente continua de crítica y de dudas, para la que se hallaban menos preparados que los creyentes de otras regiones. Esta publicidad intensiva e incesante puso en marcha un proceso de fermentación que permite comprender la anchura y profundidad del movimiento de renovación holandés. Algunas de las manifestaciones más multitudinarias de este hecho fueron la moda de Teilhard, la manía robinsoniana (en cuatro meses se vendieron 40 000 ejemplares del *Honest to God*), la inquietud provocada por *De nieuwe katechismus* (medio millón de ejemplares; tr. cast. *Nuevo Catecismo para adultos*), los 15 000 grupos de diálogo surgidos después del concilio, la súbita y casi total desaparición de la confesión auricular, el descenso vertiginoso del número de sacerdotes, hermanos legos y religiosas. Por un lado, en 1965 se inició un abandono masivo de sacerdotes y religiosos: 1732 sacerdotes (de ellos 549 seculares y 1183 regulares entre 1965 y 1975, lo que significa un promedio tres veces superior a la media mundial) [16] y 4300 religiosos legos entre 1961 y 1970, de los que 1600 eran hermanos y 2700 hermanas de votos perpetuos [17]. Por otra parte, el número de ordenaciones sacerdotales descendió de 318 el año 1960 (91 sacerdotes seculares y 227 regulares) a 20 el año 1976 (4 seculares y 16 regulares). Mientras que en los países vecinos, como Alemania y Bélgica, el número de ordenaciones descendió hasta el 50 o respectivamente el 40 por 100, en los Países Bajos se situó por debajo del 10 por 100. También fueron muy numerosos los fieles que se distanciaron de la Iglesia: la asistencia a la misa dominical bajó del 70,75 por 100 en 1961 al 34 por 100 en 1976. En cambio, casi se duplicó el número de matrimonios mixtos entre 1955 y 1972 [18].

Durante la época de transición de una fase a la otra, los católicos holandeses parecían haber contado con un sólido apoyo en la persona de monseñor W. Bekkers, obispo de la mayor de las

15. W. KUSTERS, o.c. 164.
16. L.J. ROGIER - P. BRACHIN, *Histoire du catholicisme hollandais depuis le XVIe siècle*, París 1974, 227.
17. JAN ROES, *R.K. Nederland 1958-1973*, Nimega 1974, 26.
18. *Kaski over gemengde huwelijken in Nederland, maart* 1974.

diócesis de Holanda, Den Bosch (1960-1966), y célebre locutor de televisión. Pocos meses después de la súbita muerte de Bekkers, en mayo de 1966, apareció el *Nuevo catecismo para adultos*, un libro que, junto a sus grandes méritos, evidencia también los puntos débiles del catolicismo holandés del bienestar. Estos puntos débiles se sitúan, sobre todo, en una teología demasiado unilateralmente encarnacionista, que centra su mirada en el amor condescendiente de Dios al hombre en Jesucristo, pero que tiene menos en cuenta el movimiento ascendente del hombre a Dios a través de la muerte sacrificial de Jesús y de la autoentrega del hombre: más aún, que llega casi a considerar estos últimos valores como opuestos al primero [19]. Una declaración correctora de Roma, del año 1968, que se refería, entre otras cosas, al pecado original, la virginidad de María y el carácter sacrificial de la eucaristía, no fue aceptada por los autores del *Catecismo*. Entonces, los obispos tomaron la decisión de publicar la postura de Roma en un folleto especial.

Los cambios más transcendentales se produjeron en el ámbito de la formación sacerdotal. En el decurso de unos pocos años desaparecieron los 50 seminarios menores. Entre 1963 y 1969 se centraron en torno a cinco grandes ciudades los 32 centros de filosofía y los 30 de teología. Un rasgo típico del movimiento de renovación holandés fue su concentración totalmente cerrada y masiva. El nuevo proyecto contenía algunos puntos positivos (sinceridad, adecuado instrumental de trabajo, selección de los profesores, mejor remuneración, gracias a su subvención total a nivel universitario). Pero había también puntos negativos, por ejemplo, la reducción de un 50 por 100 del número de estudiantes (1000 frente a los 2000 de años anteriores); además, sólo una escasa minoría de ellos estaba dispuesta a aceptar el celibato sacerdotal [20]. A ello debe añadirse la casi nula influencia del episcopado en la evolución de estas instituciones.

El concilio pastoral, que conoció, desde 1966 a 1970, seis períodos de sesiones, en Noordwijkerhout, pareció ser la coronación de todo el movimiento de renovación del catolicismo holandés.

19. J. RATZINGER, *Theologie und Verkündigung im holländischen Katechismus*, en *Dogma und Verkündigung*, Munich - Friburgo de Brisgovia 1973, 77.
20. «Katholiek Archief» 30 (1975) 158.

La palabra concilio se entendía en el sentido de «Consejo general de todos los fieles de la provincia eclesiástica». Pero los documentos reflejaban hasta tal punto el espíritu de la nueva clase media alta establecida que pudo calificarse aquella iniciativa de «empresa típica de la clase media», cuyos portavoces acometieron la tarea de crear una nueva Iglesia «a su imagen y semejanza». Las alusiones al concilio Vaticano II fueron seleccionadas desde una peculiar ideología, que sólo intentaba satisfacer las necesidades de renovación de los católicos de la clase media [21]. La asamblea estimó que, en conjunto, el gigantesco desplazamiento de los últimos años había sido positivo e irreversible [22]. El punto más dramático de las deliberaciones se situó en el capítulo de la eliminación del celibato sacerdotal obligatorio. A pesar de las instancias del papa, en el sentido de que no se tratara este punto, la asamblea quiso evidenciar, precisamente aquí, su madurez y su libertad. El papa mostró su clara protesta a través del mandato dado al pronuncio, A. Felici, de no tomar parte en las deliberaciones. El concilio se pronunció, por aplastante mayoría, a favor de la llamada «desconexión» y de la readmisión al ministerio sacerdotal de los sacerdotes casados.

A partir de entonces, la provincia eclesiástica de Holanda es un ejemplo gráfico de la suerte que le espera a una Iglesia cuando sustituye el poder de dirección de los legítimos portadores de los ministerios por el de unas cuantas personalidades que dominan los medios de opinión. Los católicos que manifestaron su deseo de atenerse, dentro de las posibilidades que ofrecía el misal oficial renovado, a la liturgia tradicional, los padres que querían seguir educando a sus hijos según la enseñanza católica de la religión, fueron descalificados por el grupo que detentaba el poder de los medios de comunicación como «conservadores», «ajenos al mundo», «intolerantes», etc. En ningún otro campo pudo verse con tanta claridad como en el litúrgico el desgarramiento interior de la comunidad creyente holandesa. En 1976 no existía aún la menor perspectiva de que en un período de tiempo previsible pudiera procederse a la publicación de la edición holandesa del

21. O. Schreuder, o.c. 254.

22. M. Schmaus - L. Scheffczyk - J. Giers, *Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des niederländischen Pastoralkonzils*, Berlín ²1973, 49.

misal renovado. Se temían, en efecto, las repercusiones de las normas dictadas en esta edición.

El afán de protagonismo en el campo de la liturgia (el año 1975 existían nada menos que 734 grupos de trabajo litúrgicos) y la batalla contra el celibato han arrojado sobre el catolicismo holandés del bienestar la mácula de ser un movimiento ante todo intraeclesiástico. Las «comunidades críticas» (unas 100 el año 1976) nacían con la voluntad de corregir los excesos unilaterales que ellas mismas habían fomentado. Pero dado que su actitud crítica se dirigía tanto a la Iglesia como a la sociedad, se aislaron de la Iglesia y promovieron el proceso de desintegración, tal como dijo el cardenal Alfrink [23].

Resumiendo, puede afirmarse que, en comparación con otras provincias eclesiásticas, la crisis de los Países Bajos se inició antes y que el espíritu de la burguesía ilustrada se institucionalizó en las nuevas estructuras eclesiásticas hasta tal punto que, a primera vista, no cabe ya esperar que vuelva a imponerse con rapidez ni a ejercer influencia sobre los espíritus un movimiento que tenga de nuevo en cuenta a la Iglesia en su conjunto. A no ser que Roma se decida a prestar un apoyo más decidido a la ahora oprimida voz de los católicos «ordinarios», tal como ya hizo de hecho al nombrar a monseñor A. Simonis obispo de Rotterdam (30 de diciembre de 1970).

Los cuadros de la diócesis (deanes, colegios administrativos, consejos, profesores de teología, etc.) desencadenaron en la prensa, la radio y la televisión una campaña de largas semanas de duración contra el nombramiento pontificio [24]. Entonces pudo apreciarse con meridiana claridad hasta qué punto el catolicismo holandés estaba manipulado por un pequeño grupo de personas, que ejercían su dominio a través de los medios de comunicación de masas: en efecto, la gran mayoría de los diocesanos estaba a favor del nuevo obispo [25].

Con ocasión del nombramiento del obispo de Roermond, Dr. J.M. Gijsen (febrero de 1972), volvió a repetirse la misma escena:

23. *Kardinal Alfrink in Kruispunt KRO-radio op 13.1.1974*, «Analecta aartsbisdom Utrecht», febr. 1974, 136.

24. «Archief der kerken» 26 (1971), n.º 6-7.

25. Th. Steltenpool, *Orthodoxie verboden?*, sin fecha, 26.

protestas en la prensa, la radio y la televisión de parte de los cuadros, y total acuerdo con el nuevo obispo de parte de la gran mayoría de los diocesanos, aunque éstos no pudieron imponer su punto de vista a través de los medios de comunicación [26]. Se difundió por todos los ámbitos del país un movimiento de oposición, bajo el nombre de *Open Kerk* (iglesia abierta). Un análisis sociológico [27] de este movimiento demostró que sus dirigentes y colaboradores pertenecían a aquellas categorías que ejercen, en la sociedad contemporánea, una especie de «nuevo sacerdocio»: intelectuales y semiintelectuales del «sector terciario» del Estado providencia [28]. Su considerable influencia es el factor más importante para explicar la crisis de la Iglesia postconciliar de numerosos estados occidentales. Lo peculiar de la provincia de eclesiástica holandesa parece consistir sólo en que esta capa ha sabido copar los puestos claves dentro de la Iglesia.

26. *Opinie-onderzoek in verband met de benoeming van de bisschop van Roermond t.b.v. Redaktie «Kenmerk» door Intomart,* «Noordse Bosje» 15, Hilversum.
27. O. SCHREUDER, o.c. 250-251.
28. H. SCHELSKY, o.c. passim.

XX. EL CATOLICISMO EN ITALIA

Franco Molinari

Profesor en Milán

Luigi Mezzardi

Profesor en Piacenza

BIBLIOGRAFÍA: Las publicaciones sobre el catolicismo italiano tuvieron, hasta finales de los años cincuenta, escaso contenido y originalidad. Recientemente, esta producción ha sido más rica, por dos razones fundamentales: como consecuencia de la ascensión al poder de un partido católico y como consecuencia del nuevo interés por la evolución del catolicismo italiano después del concilio Vaticano II. No siempre los resultados han sido positivos, en parte por falta de documentación y en parte por la excesiva insistencia de esta literatura en los aspectos políticos.

Obras generales: F. CHABOD, *L'Italia contemporanea (1919-1948),* Turín 1961; F. CATALANO, *Dalla crisi del primo dopoguerra alla fondazione della republica: Storia d'Italia,* public. por N. VALERI, V, Turín 1965; G. MAMMARELLA, *L'Italia dopo il fascismo (1943-1968),* Bolonia 1970; *Storia d'Italia,* dirigida por R. ROMANO y C. VIVANTI, 6 tomos en 10 vols., Turín 1972-1976; cf. también las observaciones de G. PENCO y G. MARTINA en RSCI 31 (1976) 119-155; L. CAVALLI, *Sociologia della storia italiana (1861-1974),* Bolonia 1974.

Para los datos estadísticos: Istituto centrale di statistica, *Annuario statistico italiano, Annuario statistico dell'istruzione, Sommario di statistiche dell'Italia, 1865-1965;* S. BURGALASSI. *Il comportamento religioso degli italiani,* Florencia 1968.

Para los problemas religiosos: Segreteria di stato. Ufficio centrale di statistica, *Raccolta di tavole statistiche,* Ciudad del Vaticano 1971ss. Es indispensable la consulta de revistas como «La Civiltà Cattolica», RSCI, AHPont. «Storia contemporanea», «Rivista di storia contemporanea», «Qua-

derni storici», «Bolletino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», «Studi storici».

Obras sobre Historia de la Iglesia: G. MARTINA, *La chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo e del totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni,* Brescia 1974; id., *La chiesa in Italia negli ultimi trent'anni,* Roma 1977; R. AUBERT, *Le demisiècle qui a préparé Vatican II,* en *Nouvelle histoire de l'Église* V, París 1975, 581-926; A.C. JEMOLO, *Chiesa e stato negli ultimi cento anni,* Turín 1963, nueva edición con el título: *Chiesa e stato in Italia dell'unificazione a Giovanni XXIII,* Turín 1965; M. BENDISCIOLI, *Chiesa e società nei secoli XIX e XX,* en *Nuove questioni di storia contemporanea I,* Milán 1968, 325-447.

Primera guerra mundial: Varios, *Il trauma dell'intervento (1914-1919),* Florencia 1968; Varios, *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale,* Roma 1963; A. MONTICONE, *La Germania e la neutralità italiana (1914-1915),* Bolonia 1971; E. FORCELLA - A. MONTICONE, *Plotone d'esecuzione. I Proccessi della prima guerra mondiale,* Bari 1972; M. ISNENGHI, *Il mito della grande guerra da Marinetti a Malaparte,* Bari 1973.

Fascismo: B. MUSSOLINI, *Opera omnia,* public. por E. y D. SUSMEL, 35 vols., Florencia 1951-1963; G. CIANO, *Diario,* 2 vols., Milán 1946; G. PINI - D. SUSMEL, *Mussolini l'uomo e l'opera,* 4 vols., Florencia 1953-1955; R. DE FELICE, *Mussolini,* hasta ahora 4 vols., Turín 1965-1974; id., *Le interpretazioni del fascismo,* Bari 1969; G. SALVEMINI, *Scritti sul fascismo,* Milán 1963; F. DEAKIN, *Storia della repubblica di Salò,* Turín 1963; N. VALERI, *Da Giolitti a Mussolini. Momenti della crisi del liberalismo,* Milán 1967; D. VENERUSO, *La vigilia del fascismo,* Bolonia 1968; L. SALVATORELLI - G. MIRA, *Storia d'Italia nell periodo fascista,* Milán ^{2}1969; V. CASTRONUOVO, *La stampa italiana dall'unità al fascismo,* Bari 1973; Varios, *Fascismo e società italiana,* public. por G. QUAZZA, Turín 1973.

Relaciones entre la Iglesia y el fascismo: R. WEBSTER, *La croce e i fasci,* Milán 1964; P. MAZZOLARI, *La chiesa, il fascismo e la guerra,* Florencia 1966; A. DE GASPERI, *Lettere sul concordato,* Brescia 1970; P. SCOPPOLA, *La chiesa e il fascismo,* Bari 1973; F. MOLINARI - V. NERI, *Olio santo e olio di ricino,* Turín 1976. Es enorme la producción dedicada a círculos o personas concretas, por ejemplo el congreso sobre *Cattolici e fascismo in Umbria,* Foligno 1975, el dedicado a *Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939),* Padua 1977; la CEDOC organiza todos los años encuentros en Brescia. En 1975 se dedicó un congreso a *Il contributo del clero bresciano all'antifascismo e alla resistenza,* Brescia 1976; para 1976 se eligió el tema *La cultura cattolica a Brescia sotto il fascismo;* además: S. TRAMONTIN, *Cattolici, popolari e fascisti nel Veneto,* Roma 1975; A. FAPPANI, *Giorgio Montini,* Roma 1974; Montini, padre de Pablo VI, luchó, desde las filas del partido popular, contra el fascismo. Respecto de las controversias entre la Acción católica y la legislación racista, cf.: A. MARTINI, *Studi sulla questione e la Conciliazione,* Roma 1963. Son interesantes las biografías de algunos obispos: G. VILLANI, *Il vescovo Elia Dalla Costa. Per una storia da fare,* Florencia 1974; Varios, *Il cardinale Giovanni Battista Nasalli Rocca di Corneliano, arcivescovo di Bologna (1872-1952),* public. por F. MOLINARI, Roma 1974.

Antifascismo y movimiento de resistencia: F. ANTONICELLI, *Dall'antifascismo alla resistenza,* Turín 1961; P. ALATRI, *L'antifascismo italiano,* 2 vols., Roma 1961; Varios, *Fascismo e antifascismo,* Milán 1963; M. BENDISCIOLI, *Antifascismo e resistenza,* Roma 1964; R. BATTAGLIA, *Storia della resistenza italiana,* Turín 1970; L. VALIANI - G. BIANCHI - E. RAGIONIERI, *Azionisti e cattolici e comunisti nella resistenza italiana,* Milán 1971; A. FAPPANI, *La resistenza bresciana,* Brescia 1965; G. BONFANTI, *La resistenza. Documenti e testimonianze di storia contemporanea,* Brescia 1976 (con bibliografía).

Cultura: L. ALLEVI, *Mezzo secolo di teologia dogmatica e apologetica in Italia,* en SC 80 (1952) 365-385; L. TONDELLI, *Cinquant-anni di studi biblici in Italia,* ibid. 386-398; M. PELLEGRINO, *Un cinquantennio di studi patristici in Italia,* ibid. 424-452; P. BARBAINI, *Per la scuola di storia ecclesiastica,* ibid. 92 (1964) 211-232, 317-333; 93 (1965) 335-370; B. FERRARI, *La soppressione delle facoltà di teologia nelle università di stato,* Bari 1968; F. LAZZARI, *Le facoltà teologische tra il Sillabo e l'abolizione,* en Varios, *Un secolo da Porta Pia,* Nápoles 1970, 249-287; M. GUASCO, *L'organizzazione delle scuole e dei seminari,* en *Modernismo, fascismo, comunismo,* public. por G. ROSSINI, Bolonia 1972, 192-204; G. RUMI, *Padre Gemelli e l'Università Cattolica,* ibid. 205-233; V. MANGONI, *Aspetti della cultura cattolica sotto il fascismo: la rivista «Il Frontespizio»,* ibid. 363-417; V.L. MARRANZINI, *La teologia italiana dal Vaticano I al Vaticano II,* en *Bilancio della teologia del XX secolo* II, Roma 1972, 95-112; M.L. CRESPI, *La storiografia contemporanea italiana di fronte a Martin Lutero,* en SC 100 (1972) 134-160 (útil para calibrar el progreso de la historiografía); E. BELLINI, *Gli studi patristici in Italia negli ultimi vent'anni (1951-1970),* ibid. 101 (1973) 107-139; G. GIAVINI, *Gli studi biblici in Italia negli anni dal 1950 al 1970,* ibid. 9-42; G. COLOMBO, *La teologia italiana. Dommatica 1950-1970,* ibid. 99-191; G. TASSANI, *La cultura politica della destra cattolica,* Roma 1976.

Espiritualidad: A falta de síntesis, es útil consultar: M. PETROCCHI, *Schema per una storia della spiritualità italiana negli ultimi cento anni,* en *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano,* Padua 1969, 17-58; cf. también: *Bibliotheca sanctorum,* 13 vols., Roma 1961-1970; *Italie,* en el *Dictionnaire de spiritualité* 7/2, 1971, 2294-2311 (los autores de esta sección son P. SCOPPOLA y A. GAMBASIN); para las órdenes y congregaciones religiosas: *Dizionario degli istituti di perfezione,* 6 vols., Roma 1973ss; un detallado análisis de la espiritualidad en C. BELLÒ, *Società ed evangelizzazione nell'Italia contemporanea. Linee di una storia e di una pastorale,* Brescia 1974. Para personas concretas: M. STICCO, *Una donna fra due mondi* (A. Barelli), Milán 1967; GRAZIANO DELLA MADRE DI DIO, *Profilo*

biografico di don Giovanni Calabria, Venecia 1966; H. BERNARD-MAÎTRA - R. GUARNIERI, *Don Giuseppe De Luca et l'abbé Henri Bremond (1929-1933),* Roma 1965; R. GUARNIERI, *Don Giuseppe De Luca tra cronaca e storia (1898-1962),* Bolonia 1974; Varios, *Miscellanea Contardo Ferrini,* Roma 1947; Varios, *Scritti in onore di Contardo Ferrini,* 4 vols., Milán 1947; *Lettere,* public. por L. FRASSATI, Roma 1950; A. RICCARDI, *Don Carlo Gnocchi,* Bolonia 1966. Fue importante el papel desempeñado en la época de postguerra por el padre Lombardi: R. LOMBARDI, *Per una mobilitazione generale dei cattolici,* Roma [3]1948; id., *Squilli di mobilitazione,* Roma 1948; id., *Crociata della bontà,* Roma 1949; id., *Esercitazioni per un mondo migliore,* Roma [4]1961; M.E. SPREAFICO, *Il servo di Dio Bartolo Longo,* Pompeya 1944; A. BERGAMASCHI, *Un contestatore per tutte le stagioni, P. Mazzolari,* Bolonia 1968; C. BELLÒ, *Primo Mazzolari prete,* en «Studi cattolici» 13 (1969) 163-168; N. FABRETTI, *Don Mazzolari, don Milani. I «disubbidienti»,* Milán 1972; L. BEDESCHI, *Obbedientissimo in Cristo. Lettere di don Mazzolari,* Milán 1974; P. MAZZOLARI, *Diario (1905-1926)* y *Lettere,* publicados por A. BERGAMASCHI, Bolonia 1974; SCUOLA DI BARBIANA, *Lettera a una professoressa* (L. Milani), Florencia 1967; *Lettere di Don Lorenzo Milani,* Milán 1970, *Lettere alla mamma (1943-1967),* Milán 1973; N. FALLACI, *Dalla parte dell'ultimo, Vita del prete Lorenzo Milani,* Milán 1974; G. PAPASOGLI, *Vita di Giuseppe Moscati,* Roma 1958; P. BONDIOLO, *Vico Necchi fedele servo di Dio,* Milán [2]1944; V. NECCHI, *Pensieri riligiosi,* public. por P. BONDIOLI, Milán 1956; G. SALVADORI, *Lettere,* public. por P.P. TROMPEO y N. VIAN, Florencia 1945; N. VIAN, *La giovenezza di G. Salvadori,* Roma 1960; id., *Amicizie e incontri di Giulio Salvadori,* Roma 1962; G. CATTANEO, *Giovanni Papini prima della conversione e dopo: Modernismo, fascismo, comunismo,* Bolonia 1972, 235-247; F. TOGNAZZI, *Don Milani nell'evoluzione dell'opinione pubblica,* en «Testimonianze» 18 (1975) 97-128.

Para las misiones extranjeras: C. BONA, *La rinascita missionaria in Italia. Dalle «Amicizie» all'Opera per la Propagazione della fede,* Turín 1964; S. BELTRAMI, *L'opera della Propagazione della fede in Italia,* Florencia 1961; para G. Allamano y las misiones de la Consolata: B. BERNARDI, *Il servo di Dio G. Allamano,* Turín 1960; C. BONA, *Il servo di Dio G. Allamano e un secolo di movimento missionario in Piemonte,* Turín 1960; R. GRAZIA, *La fisionomia spirituale del servo di Dio Giuseppe Allamano nei suoi scritti,* Turín 1961; C. PERA, *La spiritualità missionaria nel pensiero del servo di Dio Giuseppe Allamano,* Turín 1973; para D. Comboni y los combonianos: C. FUSERO, *Daniele Comboni,* Bolonia 1961; P. CATRICE, *Un audacieux pionnier de l'Église. Mgr. Comboni et l'evangelisation de l'Afrique centrale,* Lyón 1964; P.P. CHIOCCHETTA, *La Preghiera missionaria di D. Comboni,* en *La preghiera, a cura di R. Boccassino* II, Milán - Roma 1967, 734-745; para G.M. Conforti y los javerianos: V. VANZIN, *Guido Maria Conforti,* Parma 1949; L. BALLARIN, *L'anima missionaria di Guido Maria Conforti,* Parma 1962; A. DAGNINO, *Dotrina spirituale di*

Mons. Guido Maria Conforti, Milán 1966. Para el Pontificio Istituto Missioni Estere (PIME): A. MORELLI, *La spiritualità missionaria dal Patriarca Ramazzotti..* , Milán 1961; G.B. TRAGELLA, *Le Missioni Estere di Milano,* 2 vols., Milán 1950-59; P. MANNA, *Virtù apostoliche,* Milán 1964; *Paolo Manna ieri e oggi,* Nápoles 1966.

Movimiento católico: G. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia,* 2 vols., Bari 1966; P. SCOPPOLA, *Chiesa e stato nella storia d'Italia. Storia documentaria dall'Unità alla repubblica,* Bari 1967; Varios, *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano,* 2 vols., Padua 1969; P. BORZOMATI, *I giovani cattolici nel mezzogiorno d'Italia dall'Unità al 1948,* Roma 1970; *La «Gioventù Cattolica» dopo l'Unità 1868-1968,* public. por L. OSBAT - F. PIVA, Roma 1972; G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia dal Concilio Vaticano I (1870) al pontificato di Giovanni XXIII,* en *Storia d'Italia V,* Turín 1973, 1493-1548; Varios, *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti della politica e della cultura dei cattolici nel'900,* public. por G. ROSSINI, Bolonia 1972; Varios, *I cattolici tra fascismo e democrazia,* public. por P. SCOPPOLA y F. TRANIELLO, Bolonia 1975; P.G. ZUNINO, *La questione cattolica nella sinistra italiana (1919-1939),* Bolonia 1975: G. CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia,* Roma [3]1974; S. TRAMONTIN, *Sinistra cattolica di ieri e di oggi,* Turín 1974; M. REINERI, *Il movimento cattolico in Italia dall'unità al 1948,* Turín 1975; N. ANTONETTI, *L'ideologia della sinistra cristiana. I cattolici tra chiesa e comunismo (1937-1945),* Milán 1976. Para la renovación de la Acción Católica: V. BACHELET, *Il nuovo cammino dell'Azione Cattolica,* Roma 1973. Sobre el caso Rossi: M.V. ROSSI, *I giorni dell'omnipotenza. Memorie di una esperienza cattolica,* Roma 1975.

Para el Partido Popular Italiano: Atti dei congressi del Partito Popolare Italiano, public. por F. MALGERI, Brescia 1969; L. STURZO, *I discorsi politici,* Roma 1951; id., *La croce di Costantino,* public. por G. DE ROSA, Roma 1958; id., *Il Partito Popolare Italiano,* Bolonia 1956; M. VAUSSARD, *Il pensiero politico e sociale di Luigi Sturzo,* Brescia 1966; P. STELLA, *Don Luigi Sturzo, il prete di Caltagirone,* Catania 1971: G. DE ROSA, *L'utopia di Luigi Sturzo,* Brescia 1972; F. MALGERI - F. PIVA, *Vita di Luigi Sturzo,* Roma 1972. Es fundamental: G. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia,* 2 vols., Bari 1966; id., *Il Partito popolare Italiano,* Bari 1969; id., *Rufo Ruffo della Scaletta e Luigi Sturzo,* Roma 1961; F.L. FERRARI, *«Il Domani d'Italia»,* public. por G.P. DORE, Roma 1958; G.M. ROSSI, *Francesco Luigi Ferrari. Dalle Leghe bianche al Partito Popolare,* Roma 1965; L. BEDESCHI, *I cattolici disobbedienti,* Nápoles - Roma 1959; id., *Dal movimento di Murri d'appello di Sturzo,* Milán 1969; *I cattolici e l'attuazione dello stato democratico,* Milán 1966; *Il Partito Popolare Italiano. Validità di una esperienza,* Milán 1969; *Il Partito Popolare Italiano. Scritti e saggi del 50º anniversario della sua fondazione,* Roma 1970; S. TRAMONTIN, *Cattolici, popolari, fascisti nel Veneto,* Roma 1975; C.F. CASULA, *Cattolici, comunisti e sinistra cristiana,* Bolonia 1976; S. ACCAME, *Gaetano*

de Sanctis fra cultura e politica. Esperienza di cattolici militanti a Torino 1919-1922, Florencia 1975.

Para el Partido Cristiano-Demócrata: Atti e documenti della Democrazia Cristiana, 1943-1967, public. por A. DAMILANO, 2 vols., Roma 1968; *De Gasperi scrive,* public. por M.R. CATTI DE GASPERI, 2 vols., Brescia 1974. Biografías de De Gasperi: M.R. CATTI DE GASPERI, *De Gasperi uomo solo,* Milán 1964; G. ANDREOTTI, *De Gasperi e il suo tempo,* Milán 1964; id., *De Gasperi e la riconstruzione,* Roma 1974; P. OTTONE, *De Gasperi,* Milán 1968. Sobre el partido: T. GODECHOT, *Le parti démocrate-chrétien italien,* París 1964; G. BAGET-BOZZO, *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e di Dossetti,* 2 vols., Florencia 1974.

Crisis y renovación postconciliar: G. DE ROSA, *Cattolici e comunisti oggi in Italia. La via italiana al socialismo e il dialogo coi cattolici,* Roma 1966; id., *Chiesa e comunismo in Italia,* Roma 1970; id., *Il dissenso cattolico,* Roma 1974; C. FALCONI, *La contestazione nella chiesa,* Milán 1969; *L'altra chiesa in Italia,* public. por A. NESTI, Milán 1970; R. LA VALLE, *Dalla parte di Abele,* Milán 1971; R. SCIUBBA - R. SCIUBBA PACE, *Le comunità di base in Italia,* 2 vols., Roma 1976. Para los problemas pastorales y las conferencias episcopales en general: G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali,* Bolonia 1974. Para el movimiento litúrgico: «Rivista liturgica» 61 (1974) 9-179. Para la catequesis: *La pastorale catechetica in Italia,* en «Presenza pastorale» 45 (1975) 1105-1189. Para el problema de la confesión: *La crisi della confessione,* public. por L. ROSSI, Bolonia 1974. Para la revisión del concordato: varios, *Studi per la revisione del Concordato,* Padua 1970; varios, *Individuo, gruppi, confessioni religiose nello stato democratico,* Milán 1973; C. PELOSI, *La revisione del concordato,* en «Humanitas» 29 (1974) 894-918; 30 (1975) 24-42; cf. también el número 29 (1974) dedicado íntegramente a este tema y otras varias revistas.

En el año 1914 difícilmente podía hablarse de la Iglesia italiana como de un cuadro homogéneo. Las diferencias entre las distintas regiones eran demasiado acusadas y, como no existía una conferencia episcopal de ámbito nacional, tampoco se contaba con la necesaria coordinación. Las 279 diócesis no estaban —debido al peso de la tradición— racionalmente articuladas. Junto a diócesis muy extensas, como Milán o Novara, había otras, sobre todo en el sur, realmente minúsculas. El año 1885 se contaban 76 381 sacerdotes seculares al servicio de 20 707 parroquias, mientras que el número de seminaristas ascendía a 11 569. En 1911, los sacerdotes seculares eran 67 147, los sacerdotes regulares, en este mismo año, 6644 y las religiosas 38 609 [1].

1. G. BERTOLOTTI, *Statistica ecclesiastica d'Italia,* Savona 1885; además: *Sommario di statistiche storiche d'Italia, 1865-1965; Annuario statistico italiano;* L. CAVALLI, *So-*

La formación del clero adolecía, en términos generales, de notables lagunas, debido a dos causas fundamentales: las consecuencias de la crisis del modernismo y el retraso de la mayor parte de los seminarios, alejados de un diálogo fecundo con la cultura profana. Tras la supresión de las facultades de teología en las universidades civiles (1872), los títulos académicos sólo podían obtenerse o en facultades instaladas en los seminarios mismos o en las universidades romanas, en las que una gran parte de los profesores procedían del extranjero y estaban, por consiguiente, muy distanciados de los problemas de la realidad italiana. Por otra parte, la represión antimodernista había alejado de los seminarios a profesores cualificados y había privado a los alumnos de los libros de texto más instructivos, por ejemplo los de historia de la Iglesia de F.X. Funk y F.X. Kraus y la patrología de G. Rauschen [2].

De todas formas, la circunstancia de que el clero procedía en su mayor parte de zonas campesinas había permitido a los sacerdotes mantener el contacto con la realidad social. Mientras que los estudiantes se mantenían en cierto modo aparte, la tradición de los pastores en relación directa con el pueblo dio muestras de gran fecundidad. La parroquia fue, sobre todo en las regiones del norte, el lugar en el que podía salirse al encuentro de la experiencia cristiana. Fue el centro de la instrucción religiosa, de la educación social, de las acciones caritativas y de la orientación política. En el sur, en cambio, el clero tuvo que afrontar una situación en la que tenían mucho más peso los elementos emocionales y los factores folklóricos [3].

ciologia della storia italiana, Bolonia 1974; S.S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale,* Milán 1967; S.S. ACQUAVIVA - G. GUIZZARDI, *Religione e irreligione nell'età postindustriale,* Roma 1971; para los protestantes: F. MANZOTTI, *I Valdesi a Guastalla e nella bassa padana,* en «Nuova rivista storica» 41 (1957) 418-455; A. MOSCATO - M.N. PIERINI, *Rivolta religiosa nelle campagne,* Roma 1965; G. SPINI, *Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea,* en «Rivista Storica italiano» 80 (1968) 463-498; F. BARRA, *Millenarismo, predicazione evangelica ed agitazioni contadine in Irpinia dall'età giolittiana al fascismo,* en «Ricerche di storia sociale e religiosa» 3 (1974) 161-188.

2. M. GUASCO, *Fermenti nei seminari del primo '900,* Bolonia 1971; id., *L'organizzazione delle scuole e dei seminari tra Leone XIII e Pio X,* en el volumen colectivo: *Modernismo, fascismo e comunismo,* a cargo de G. ROSSINI, Bolonia 1972, 192-204. Es significativo el caso de Lanzoni: L. BEDESCHI, *Lineamenti dell'antimodernismo. Il caso Lanzoni,* Parma 1970.

3. Es útil la consulta de las siguientes obras: varios *Chiesa e religiosità dopo l'unità,* 4 vols., Milán 1973; varios, *Chiesa e spiritualità nell'ottocento italiano,* Padua

La vida religiosa conoció un claro aumento y dejó sentir su influencia sobre todo en el ámbito de la caridad (don Orione), de la ayuda a los emigrantes (Scalabrini, Cabrini) y de la prensa (don Alberione). Después de 1900 se fundaron once congregaciones masculinas, entre ellas la de los misioneros de la Consolata (1901), los hijos de la divina Providencia (1903) y los paulinos (1914). El número de congregaciones femeninas fundadas desde comienzos de siglo alcanzó las 120 (de ellas 54 en el norte, 26 en el centro y 40 en el sur y en las islas). Fueron típicas las fundaciones múltiples. Así, don Giuseppe Alberione († 1971) fundó las 9 sociedades de la familia paulina, mientras que don Luigi Orione († 1940) creaba, por su parte, cuatro asociaciones. En el seno de esta expansión de la vida religiosa reviste particular interés el florecimiento del espíritu misionero. Siguiendo la estela de Daniele Comboni († 1881) y de Angelo Ramazzotti († 1861), fundadores de los combonianos (comboniani) y del PIME (Pontificio Istituto Missioni Estere), Giuseppe Allamano († 1926) y Guido Maria Conforti († 1931) fundaron no sólo los institutos de la Consolata y de los javerianos (saveriani), sino que contribuyeron también a despertar la conciencia misionera en el clero y el pueblo, sobre todo a través de la obra del padre Paolo Manna († 1952).

En 1911 Italia tenía 35 845 000 habitantes (frente a 27 303 000 en 1871). El 37,6 por ciento de esta población era analfabeta (en 1871 el número de analfabetos llegaba al 70 por 100 de la población total). Los católicos representaban el 95,1 por 100, los protestantes el 0,36 por 100. Había, además, 874 523 personas (2,5 por 100) que declaraban no pertenecer a ninguna religión, mientras que otras 653 404 no respondían a la pregunta. Las regiones con más fuerte desinterés religioso se hallaban en Livorno (18,4 por 100) y Reggio Emilia (14,1 por 100). La región de Emilia y Romaña era la que daba los más altos índices de abandono de la Iglesia (9,63 por 100). Este fenómeno de descristianización no se limitaba a las clases superiores, sino que llegaba también a las capas populares, por ejemplo en la Emilia y en Toscana. En las

1970; M. MARIOTTI, *Forme di collaborazione tra vescovi e laici in Calabria negli ultimi cento anni*, Padua 1969; A. GAMBASIN, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo ottocento*, Padua 1969; C. BELLÒ, *Società ed evangelizzazione nell'Italia contemporanea. Linee di una storia e di una pastorale*, Brescia 1974.

zonas campesinas, la mala situación social favorecía la persistencia de las prácticas religiosas exteriores. Se hallaban muy difundidos el anticlericalismo[4] y la ignorancia religiosa. Era también insuficiente la instrucción teológica de los seglares, debido a la polarización de la cuestión romana, que obligaba a emplear las mejores fuerzas en la lucha política y social. Las figuras más importantes de este período fueron Bartolo Longo († 1926), promotor de las peregrinaciones a Pompeya, el beato José Moscati († 1927), el sociólogo Giuseppe Toniolo († 1918), Pier Giorgio Frassati († 1925), Giulio Salvadori († 1928) y Vico Necchi († 1930). Pero no se registró en Italia el fenómeno, típicamente francés, de una vuelta de los intelectuales a la fe.

La primera guerra mundial halló al catolicismo italiano inserto en una fase de transición, tras la supresión de la Opera dei Congressi en 1904, a la que siguió, con la encíclica *Pascendi* (1907), la represión antimodernista. En el ámbito social, Pío X disolvió, en julio de 1904, la Opera dei Congressi, la organización de la no reconciliación, que a lo largo de 30 años había venido coordinando, a través de sus cinco secciones, la casi totalidad de las asociaciones católicas de la península y había servido de resonador de la protesta del papa contra el gobierno italiano por su «culpa» en la ocupación del Estado de la Iglesia y por su legislación antieclesial, que daba muestras de muy escasa sensibilidad hacia las necesidades sociales[5]. Tan pronto como se advirtió que era insalvable el foso abierto entre la vieja guardia, representada por Ettore Paganuzzi, y la nueva generación, representada por Romolo Murri, que se había puesto al frente de la

4. Para el anticlericalismo en el *risorgimento:* S. JACINI, *La tradizione anticlericale del Risorgimento italiano*, «Studium» 32 (1936) 348-356, 406-416; G. PEPE - M. THEMELLY, *L'anticlericalismo nel Risorgimento*, Manduria 1966; G. VERUCCI, *Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nel movimento operaio e socialista italiano (1861-1878)*, en el tomo de varios, *Chiesa e religiosità dopo l'unità II*, Milán 1973, 176-224; P. SCOPPOLA, *Laicismo e anticlericalismo*, ibid. 225-274. Además: G. SPADOLINI, *Per una storia dell'anticlericalismo: I repubblicani dopo l'unità*, Florencia 1963; M. SYLVERS, *L'anticlericalismo nel socialismo italiano (dalle origini al 1914)*, en «Movimento operaio e socialista» 16 (1970) 175-189; A. AZZARONI, *Socialisti anticlericali*, Florencia 1961; G. VERUCCI, *Valori religiosi e valori laici*, en «Quaderni storici» 6 (1972) 543-564; A.M. MOJETTA, *Cento anni di satira anticlericale nei giornali dal 1860 al 1955*, Milán 1975.

5. Para la Opera dei Congressi: A. GAMBASIN, *L'attività sociale nell'opera dei Congressi (1874-1904)*, Roma 1958; G. DE ROSA, *Storia del Movimento cattolico in Italia*, 2 vols., Bari 1968; F. CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma ^{3}1974 (marxista).

juventud imbuida de espíritu democrático, el pontífice, en carta dirigida al cardenal Merry del Val declaró disuelta la gran organización central (cuyo presidente había sido nombrado por el propio papa), sustituyéndola por tres asociaciones (una para el pueblo, otra para el ámbito socioeconómico y la tercera para las campañas electorales), sometidas en adelante a los obispos.

Con estas drásticas medidas, que monseñor Radini Tedeschi calificó de catastróficas, la Santa Sede se proponía varios objetivos. Ante todo, desautorizar a Murri y su democracia de inspiración cristiana, que se levantaba sobre el fundamento de la autonomía de los católicos en el ámbito político. Pretendía, además, salir al paso de las tendencias de algunos dignatarios eclesiásticos, que querían ejercer un influjo determinante en el movimiento católico. Y, en fin, la represión de la Opera dei Congressi entraba de lleno en los planes de Pío X para el restablecimiento de la unidad de la disciplina y de la estricta obediencia, amenazadas no sólo por el modernismo teológico de un Buonaiuti, sino también por el modernismo político de un Murri, con su petición de independencia respecto de la jerarquía [6].

En el ámbito de las campañas electorales, se suavizó el rigor del *non expedit*. El temor a una poderosa irrupción de los socialistas movió a Pío X a aceptar el diálogo con Giolitti y con los liberales moderados, que desembocó en el pacto Gentiloni (1913). Gentiloni, presidente de la Unión de electores, prometió los votos de los católicos a aquellos candidatos liberales que se comprometieran por escrito a respetar algunas condiciones básicas (no admisión del divorcio, defensa de la enseñanza de la religión en las escuelas, etc.). Por este camino, se fortalecía la influencia de los clérigos moderados (clerico-moderatismo). El catolicismo italiano tuvo que coexistir con esta escisión (endurecimiento disciplinario de una parte, apertura política hacia los liberales moderados de otra), hasta el estallido de la primera guerra mundial, que introdujo un cambio decisivo en la Iglesia de Italia.

Respecto del conflicto bélico, en un primer momento los obispos se pronunciaron a favor de la neutralidad, a excepción de algunos que se dejaron arrastrar por sus tendencias nacionalistas [7]. Pero cuando, el 24 de mayo de 1915, el gobierno italiano abrió las hostilidades contra las potencias centrales, la obediencia a la autoridad civil empujó hacia la guerra tanto al pueblo como a la jerarquía. Sólo un escaso puñado de grandes personalidades, como el barnabita Alessandro Ghignoni, se mantuvieron fieles a la postura pacifista [8]. No fue escaso el número de prelados que sucumbieron a la tentación de una reacción entusiasta y de una retórica patriotera [9].

La guerra no aportó una esencial renovación de la fe. El psicólogo padre Agostini Gemelli señaló que, tras una momentánea revitalización de la piedad exterior, como consecuencia del temor a la muerte, volvió a imponerse el retorno a la indiferencia [10]. Mucho más radical fue «Coenobium», la revista de la oposición cristiana, que calificaba de escándalo la excesiva facilidad con que los «teólogos de la espada» justificaran la guerra [11].

La leal actitud de la Iglesia italiana frente al gobierno y la participación activa en la guerra patria fue para los católicos la señal del fin de la oposición al Estado y de su entrada en la arena política. Para sancionar esta nueva línea, don Luigio Sturzo († 1959) creó, el año 1919, el Partido Popular italiano y la Santa Sede abolió su *non expedit*. Esta nueva formación política, que

6. La obra fundamental para el modernismo italiano es P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bolonia 1975: los documentos de los modernistas han sido publicados en el anuario «Fonti e documenti» de la universidad de Urbino, editado por el Centro Studi per la storia del modernismo (primer año 1972).

7. P. SCOPPOLA, *Cattolici neutralisti e interventisti alla vigilia del conflitto;* A. PRANDI, *La guerra e le sue conseguenze nel mondo cattolico italiano;* A. MONTICONE, *I vescovi italiani e la guerra 1915-1918* (los tres artículos están publicados en *Benedetto XV, I cattolici e la prima guerra mondiale*, 95-152, 153-205, 627-659).

8. A. GHIGNONI, *Il cristianismo e la guerra*, «Coenobium» junio-julio 1915, octubre-diciembre 1915; al parecer, el obispo de Arezzo. Volpi, fue contrario a la guerra no tanto por sus convicciones pacifistas cuanto por su simpatía a favor de la católica Austria; cf. MONTICONE, *I vescovi italiani*, o.c. 641.

9. La terminología nacionalista hablaba de los «seculares destinos de Italia», recordaba, con retóricas frases, la guerra de independencia y describía a la Madre de Dios como «protectora de Italia»; aunque los obispos nacionalistas no pasaban de ser una insignificante minoría, el eco que despertaron fue muy superior a su número, porque la prensa y la propaganda oficial cuidaban de dar relieve a sus manifestaciones; cf. MONTICONE, *I vescovi italiani*, o.c. 635-637.

10. A. GEMELLI, *Il nostro soldato*, Milán 1917, 132-133; esta afirmación de Gemelli es tanto más interesante cuanto que fue defendida frente a otras posturas que esperaban de la guerra una renovación espiritual; cf. también su artículo «Il nostro programma e la nostra vita», en «Vita e Pensiero» 1 (1916) n.º 1.

11. A. PRANDI, *La guerra e le sue conseguenze*, o.c. 174; cf. también el artículo de A.M., *I cleri di tutte le nazioni di fronte alla guerra mondiale*, en «Coenobium», 1.º de julio de 1918.

INSTITUTO DIOCESANO TEOLOGICO PASTORAL BIBLIOTECA

antecedió a la fundación de la Confederazione Italiana dei Lavoratori (de orientación cristiana) polemizó contra el Estado liberal, acusándole de centralización excesiva y de escaso respeto a la libertad de enseñanza y a las autonomías locales.

Dado que la mayoría de los miembros del partido procedían de las capas campesinas, la organización de Sturzo concedió particular importancia al problema agrario y propugnó un valeroso programa de reformas (reparto de los latifundios de explotación extensiva, promoción de la pequeña propiedad). Cultivó las buenas relaciones de los campesinos con los sindicatos moderados, que se pronunciaban en contra de las huelgas indiscriminadas (sobre todo de las políticas) y de la ocupación de fábricas. De común acuerdo con los socialistas, y al mismo tiempo que éstos, llevó adelante una lucha comprometida en favor de la jornada de ocho horas y promovió algunas demandas sociales (participación en el accionariado y en las ganancias empresariales a favor de los trabajadores, reconocimiento jurídico e igualdad de derechos para todas las organizaciones sindicales). Aunque el Partido Popular había surgido sobre la base de una orientación social abierta e ilustrada, combatió las acciones violentas y anarquistas de los socialistas extremistas, pero no logró formar gobiernos de coalición con los socialistas (los intentos en este sentido fracasaron en 1921, no por cuestiones sociales, sino por el problema escolar, y en 1924 por el veto de la Santa Sede). La principal novedad de la iniciativa de Sturzo consistía en la reivindicación de la autonomía política de los católicos respecto de la jerarquía. Aunque el Partido Popular pretendía ser la voz de la vocación democrática de los católicos, su desarrollo fue de cariz aconfesional. El cardenal Gasparri declaró repetidas veces que la nueva organización había nacido «sin intervención de la Santa Sede» y que era consecuencia de la tendencia — coronada por el éxito — del movimiento católico por adaptarse a la sociedad democrática, en la que los intereses particulares son promovidos a través de la acción de los correspondientes grupos de interés.

Este proceso fue posible gracias a la actitud de Benedicto XV, que acertó a superar la excesiva carga político-religiosa de la Opera dei Congressi y de sus asociaciones sucesoras, al marcar una clara delimitación entre los ámbitos de la religión y de la política.

Aunque la nueva organización del partido no constituía ya el estadio final absoluto en orden a la realización de la unidad política de los católicos, abarcaba de hecho, y en razón de circunstancias especiales, a la práctica mayoría de los creyentes. La unión y colaboración inteligente de los católicos en el nivel político debía, por necesidad, provocar la reacción del espíritu antipapal y anticlerical de otros partidos. Don Sturzo defendió con energía y ánimo inquebrantable el papel autónomo del elemento seglar, que debería actuar en el ámbito civil con libertad y con valerosa y personal responsabilidad, no como el ejército fiel de la jerarquía.

Aunque combatido por socialistas y liberales, el Partido Popular despertó amplias simpatías y, en las elecciones de 1919, consiguió situar 100 diputados en el parlamento. Dos años más tarde, cuando ya había surgido en el país el fantasma amenazador del fascismo, el número se elevaba a 107. Don Sturzo fue uno de los primeros que advirtió la imposibilidad de conciliar el evangelio con el régimen fascista, un régimen que encarnaba la divinización pagana del Estado, el principio antievangélico de la violencia y el espíritu del maquiavelismo [12]. En noviembre de 1922 el Partido Popular intentó colaborar en el gobierno con los fascistas, para poder darle un cauce normal de libertad. Pero la propuesta fue rechazada por Mussolini, apenas éste, en abril de 1923, emprendió la arriesgada senda del despotismo. El Partido católico se vio tan oprimido como las restantes formaciones democráticas. Don Sturzo y otros compañeros de su misma mentalidad, como Ferrari, Donati, etc., tuvieron que abandonar el país. De Gasperi fue encarcelado. Fueron muy pocos los entonces miembros del Partido Popular (bautizados con el nombre de clérico-fascistas) que se adhirieron a la dictadura. La masa de los católicos se escindió en dos bloques. Algunos, aún permaneciendo en Italia, se comprometieron activamente en la lucha oculta del antifascismo, sobre todo en el grupo de los güelfos, formado por Malvestiti en Milán y otras ciudades, o guiados por Alcide De Gasperi e Igino Giordani en Roma, y por Guido Gonella y otros jefes de

12. L. STURZO, *Pensiero antifascista*, Turín 1925; la hostilidad de Sturzo respecto de Mussolini se puso también de relieve en el único encuentro personal que ambos tuvieron, el año 1921; cf. S. TRAMONTIN, *Mussolini, la questione romana e i rapporti con i popolari in un documento inedito*, en «Humanitas» 24 (1970) 469-475.

la resistencia. La mayoría de ellos pertenecía a la Acción católica, que pudo subsistir, aunque afrontando enormes dificultades, como centro de formación exclusivamente religiosa y semillero del futuro. Era prácticamente imposible que el mundo católico de Italia se acomodara al fascismo, edificando sobre un programa de partido hostil a la Iglesia y que contaba entre sus filas con gran número de furiosos anticlericales.

El fundador del fascismo había nacido en la Romaña y figuró en las listas electorales de 1919 al lado de Podrecca, director del periódico «Asino», desde cuyas páginas promovía las más radicales posturales anticlericales. Tal vez a Mussolini le favoreció el hecho de que, al principio, no propugnaba ninguna doctrina clara y precisa. El fascismo surgió en 1919, bajo el signo del cambio y del empuje hacia la acción. Tras abandonar en 1914 el socialismo, que defendía la neutralidad, y convertirse en intervencionista, Mussolini se fue orientando cada vez más hacia la derecha, donde encontró el apoyo de los nacionalistas, de la clase media y, al fin, también de algunas capas de la alta burguesía y de los grandes terratenientes. Le faltó la simpatía de los católicos, que incluso le combatieron enérgicamente a través del Partido Popular. La habilidad táctica de Mussolini, así como su olfato político y su aptitud para arrastrar a las masas, corrían parejas con su refinado maquiavelismo. Comprendió bien que no podría conservar el poder alcanzado el 28 de octubre de 1922 por vías extraparlamentarias, si no llegaba a un acuerdo con la Iglesia. Decidió, pues, ganarse a la jerarquía mediante algunas concesiones a las escuelas confesionales y algunos otros favores, lo que no le impidió, al mismo tiempo, echar del gobierno al Partido Popular. Muchos católicos fueron abandonando poco a poco sus recelos originales y se fueron acercando al nuevo régimen, al que concedían el mérito de haber restablecido el orden y de haber reprimido enérgicamente la violencia socialista. También la lucha contra la masonería y contra el liberalismo constituía, a los ojos de la opinión pública católica, una acción meritoria. Cierto que los grupos de choque fascistas se estaban haciendo responsables de acciones reprobables, como los asaltos a las oficinas del partido socialista y a los clubs de la Acción católica y, sobre todo, el asesinato del diputado socialista Giacomo Matteotti, en junio

de 1924, y el apaleamiento hasta la muerte de don Minzoni, párroco de Argenta, en la Romaña [13]. Pero los círculos burgueses hacían responsables de estas acciones criminales a pequeñas bandas incontroladas, que no se identificaban con el movimiento mussoliniano. Sólo así puede explicarse que la Santa Sede dejara sucumbir al Partido Popular y entablara negociaciones directas con Mussolini para solucionar la cuestión romana. El *Duce* aprovechó la oportunidad y se mostró realmente generoso en la concesión de privilegios, para poner fin a aquella disputa entre la Iglesia y el Estado que no habían sabido superar ni Cavour en 1860, ni Crispi en 1887, ni Orlando en 1919 [14].

Casi todos los obispos saludaron la conclusión de los acuerdos Lateranenses (11 de febrero de 1929) como un importante y gozoso acontecimiento. El cardenal Ascalesi de Nápoles describió a Mussolini como el renovador de Italia. Pero no todos los católicos compartían esta opinión. Así, por ejemplo, el padre Giulio Bevilacqua, que vivía en Roma, en casa de monseñor G.B. Montini, no ocultó su consternación ante la inesperada y lamentable noticia de que la Iglesia daba carta de ciudadanía, de forma implícita, al despotismo. El padre condenaba sobre todo las acciones violentas desencadenadas por el fascismo y de las que él mismo había sido víctima en Brescia, ya que estaban en abierta contradicción con la mansedumbre cristiana. No podía, por supuesto, aprobar ni el hecho de que se tratara a la persona humana como mero instrumento ni menos aún el monopolio estatal sobre la educación de la juventud [15]. De Gasperi, que había salido hacía muy poco tiempo de las cárceles fascistas, distinguió clara y expresamente entre el tratado en sí, que juzgaba positivo (porque ponía fin a las constantes apetencias del poder mundano), y el concordato, que consideraba peligroso, porque abría la posibilidad de un entendimiento secreto entre la Iglesia y la dictadura [16].

Estas dudas de las *élites* no impidieron, con todo, que el pue-

13. L. BEDESCHI, *Don Minzoni il prete ucciso dai fascisti*, Milán 1973; varios, *Antifascisti cattolici*, Vicenza 1968 (la obra contiene escritos del obispo Rodolfi, de don Mazzolari y de Farrari).

14. F. MARGIOTTA-BROGLIO, *Italia e S. Sede dalla grande guerra alla Conciliazione*, Bari 1966.

15. G. BEVILACQUA, *Scriti tra le due guerre*, public. por E. GIANMANCHERI, Brescia 1968; A. FAPPANI, *P. Giulio Bevilacqua prete e cardinale sugli avamposti*, Verona 1975.

16. A. DE GASPERI, *Lettere sul Concordato*, Brescia 1970.

blo italiano aprobara el fascismo en el plebiscito de marzo de 1929, con 9 millones de votos a favor frente a sólo 135 000 votos en contra. Nueva ocasión para el entusiasmo proporcionó, el año 1936, la ocupación de Etiopía. Ya el 28 de octubre del año anterior, el cardenal Schuster de Milán había elevado, en un sermón en la catedral, un himno de alabanza por lo que le parecía ser un nuevo campo de evangelización y una obra de civilización cristiana para bien de los bárbaros etíopes. Pero este mismo cardenal tuvo que entrar, tres años más tarde, en la arena de la polémica abierta contra el régimen a causa de las leyes racistas, que destruían el universalismo cristiano. No le resultó difícil a Mussolini presentar la intervención italiana en la guerra civil española como una cruzada santa contra el bolchevismo ateo.

No puede hablarse de que el catolicismo y el fascismo coexistieran en la mejor de las armonías, al contrario, puede comprobarse que el consenso católico era más de carácter pasivo que activo y que fue roto una y otra vez por numerosas posiciones encontradas. Uno de los puntos más discutidos y que más fricciones originaron fue la referente a la Acción católica, y más en concreto a la Acción católica juvenil. El concordato reconocía en su artículo 43 a las organizaciones encuadradas en la Acción católica, en la medida en que sus actividades fueran ajenas a los partidos políticos, estuvieran inmediatamente sometidas a la jerarquía eclesiástica y se atuvieran a la realización de los principios católicos.

Ahora bien, ¿cuál fue la auténtica actitud del movimiento católico frente a la dictadura? Las respuestas de los contemporáneos son divergentes. Giuseppe della Torre, redactor jefe de «L'Osservatore Romano», ha escrito que el encuentro entre el fascismo y la Acción católica fue una especie de choque frontal. De Gasperi, en cambio, habla del «lamentable espectáculo» que ofrecieron algunos de los dirigentes supremos de las asociaciones católicas con sus amplios compromisos. En realidad, el movimiento y sus asociaciones estaban articulados en cuatro secciones (juvenil masculina, juvenil femenina, hombres y mujeres) y el número de sus afiliados constituía tal factor de poder que necesariamente tenía que despertar las suspicacias del régimen. La lucha abierta estalló en la primavera de 1931. Mussolini venía sospechando que

la Acción católica pretendía llenar el vacío dejado por el Partido Popular y decretó la supresión de 5000 grupos de la juventud masculina y 10 000 de la femenina, con un total de 800 000 afiliados [17].

Pero esta medida afectaba al nervio vivo de los que Pío XI había designado como sus más fieles seguidores. Durante algunos meses, la postura del episcopado italiano se hizo muy tirante. Pío XI hizo saber a Mussolini, por medio del padre Tacchi-Venturi, que, tras largas reflexiones y vacilaciones, se creía en el deber de condenar el fascismo. Y así lo hizo, en la encíclica *Non abbiamo bisogno*, de 29 de junio de 1931, en la que acusaba al sistema de ser una divinización pagana del Estado. Superada una primera fase de abierto enfrentamiento, prevaleció la voluntad de no destruir la coexistencia pacífica. El 2 de septiembre se llegaba a la firma de un acuerdo que garantiza a la Acción católica sus derechos, de acuerdo con el artículo 43 del concordato, aunque imponiendo al mismo tiempo algunas normas delimitadoras: todas las asociaciones quedaban reducidas al nivel diocesano, bajo la responsabilidad de los obispos. de tal modo que se veían privadas de una dirección central.

Tras la crisis de 1931, el catolicismo italiano no se vio ya sometido a nuevas tempestades. La mayoría del episcopado adoptó una actitud favorable al régimen, a excepción de algunos obispos radicalmente antifascistas (Gaggia en Calabria, Elia della Costa en Padua y luego en Florencia, Endrici en Trento). Pero la simpatía no alcanzó nunca el nivel de total acuerdo. No hubo ni un solo obispo que hiciera suya la ideología fascista. Ni siquiera de los obispos que dirigían amistosas palabras a Mussolini puede decirse que fueran fascistas en el sentido de que llegaran a comprometerse con las tesis fundamentales de esta ideología. Más correcto sería hablar de un episcopado afascista [18].

La jerarquía eclesiástica se fue orientando cada vez más abier-

17. A. MARTINI, *Studi sulla questione romana e la Conciliazione*, Roma 1963 (contiene también valiosa información sobre los primeros pasos de los tratados Lateranenses, sobre el choque de 1931 y la última batalla de Pío XI, el año 1938, con ocasión de las leyes racistas).

18. S. TRAMONTIN, *Cattolici popolari fascisti nel Veneto*, Roma 1975; R. MORO, *Afascismo e antifascismo nei movimento intellettuali di Azione Cattolica dopo il '31*, en «Storia Contemporanea» 6 (1975) 733-801.

tamente a tenor del espíritu del concordato, que reconocía la validez civil del matrimonio canónico, introducía la enseñanza de la religión católica en todos los centros de estudio (a excepción de las universidades) y aceptaba algunos rasgos típicos del Estado cristiano [19]. A partir de esta base, se desarrolló una pastoral que situó el fiel de la balanza en la armonía entre el derecho civil y el canónico (religión del Estado, defensa de la moral y las costumbres, familias numerosas). Con todo, la apariencia de una especie de entendimiento entre la Iglesia y el fascismo, derivada del hecho de que coexistieran a la vez en la misma sociedad, no pasaba de la simple superficie. En realidad, seguía latente una disonancia de fondo, y cada una de las partes intentaba obtener el máximo beneficio a costa de la otra [20]. No hubo, de hecho, ni un solo católico convencido en puestos de responsabilidad del régimen, como tampoco se le permitió a ningún fascista de la primera hora ocupar puestos dirigentes en la Acción católica.

Tras varios años de un dudoso *modus vivendi*, se llegó a la ruptura definitiva cuando, en 1938, Mussolini imitó a Hitler, aunque bajo formas más mesuradas, en su política de persecución de los judíos. Incluso obispos como Schuster o Nasalli-Rocca, que habían simpatizado en un primer momento con la acción del régimen dictatorial italiano, apoyaron de todo corazón a Pío XI, cuando éste, en el discurso de navidad, expresó su gratitud al «más noble señor» y a su incomparable primer ministro por la paz religiosa que habían traído a Italia, pero añadiendo inmediatamente la lista de agravios por los malos tratos que recibía la Acción católica y por la violación de las normas concordatarias sobre el matrimonio, en virtud de las leyes racistas.

La participación de Italia en la guerra al lado de Hitler supuso un enfriamiento de las relaciones entre la Iglesia y el fascismo. Más hostil y desconfiado aún se mostró el clero frente a la República social de Italia, proclamada por Mussolini el 8 de septiembre de 1943 bajo la protección de las armas hitlerianas,

19. G. MARTINA *I cattolici di fronte al fascismo*, en «Rassegna di Teologia» 17 (1976) 170-194.

20. Por ejemplo don Primo Mazzolari, que fue un irreconciliable adversario del fascismo; cf. P. MAZZOLARI, *Diario e lettere (1905-1922)*, public. por A. BERGAMASCHI, Bolonia 1974.

y nunca reconocida por la Santa Sede [21]. Cuando, en la última fase de la segunda guerra mundial, la masa de los católicos se distanció del fascismo, la minoría activa de los católicos antifascistas, que hasta entonces se había mantenido en la clandestinidad, puso en práctica la resistencia armada [22]. Finalmente, esta resistencia desembocó en la fundación de la Democrazia Cristiana.

Al final de la segunda guerra mundial se registró en Italia una primera fase de revitalización religiosa en los tres niveles de la política, la organización y la piedad. De hecho, los tres estaban interrelacionados y en ellos confluían diversos factores: de un lado, la preocupación por mantener alejado el peligro del partido comunista y de la cultura laicista del otro, la idea de que era preciso defender la imagen de Italia como país oficialmente católico. Y, en fin, la concepción de la Iglesia como una estructura jerárquica piramidal, no como una *communio* [23].

Tras el hundimiento del fascismo (25 de abril de 1945) se planteaba el problema de la forma política que habría de suceder al régimen. De Gasperi hacía confluir en su persona las esperanzas de los liberales y de los católicos de mentalidad socialista y quería evitar una vuelta a la «barricada histórica» *(storico steccato*, es decir, la oposición frontal entre católicos y laicistas). Intentó, por tanto, orientar la experiencia de Italia en un sentido adecuado para crear un partido que pudiera constituirse en garante de los valores de la libertad y del pluralismo político. Con todo, la línea De Gasperi chocó con la oposición del sector izquierdista del partido (Giuseppe Dossetti, Giorgio La Pira), que acusó a la Democrazia Cristiana de haberse convertido en un partido del orden y de no comprometerse lo suficiente en el ámbito social.

La «hegemonía cristiano-demócrata» sirvió para defender las libertades civiles y religiosas. La unidad política de los católicos fue en parte perturbada por los católicos comunistas, en concreto por Felice Balbo, Franco Rodano y Gabriele de Rosa [24], minús-

21 *Riservato a Mussolini, Notiziari giornalieri della Guardia Nazionale repubblicana novembre 1943 - giugno 1944*, introducción de Natale Verdina, Milán 1974.

22 M. BENDISCIOLI, *Antifascismo e Resistenza*, Roma ²1974; R.A. WEBSTER, *La croce e i fasci*, Milán 1964 (con buena información histórica, pero con lagunas respecto del conocimiento de la doctrina católica)

23. La síntesis más lograda se debe a G. MARTINA, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, Roma 1977.

24. S. TRAMONTIN, *Sinistra cattolica di ieri e di oggi*, Turín 1974; N. ANTONETTI,

cula minoría que oponía el hecho de que muchos trabajadores católicos optaban por la extrema izquierda. Desde el punto de vista numérico, y en razón de su excelente organización, la Acción católica de los primeros años de la postguerra constituía un formidable poder. El número de sus miembros pasó, en las organizaciones masculinas, de 150 866 (distribuidos en 6140 grupos) en 1946 a 285 455 en 1954 (con 12 224 grupos). La sección femenina, que contaba en 1946 con 10 389 grupos, pasaba a 16 389 en 1954. Los afiliados, que en los días inmediatos de la postguerra eran 369 015, llegaban a 597 394 en 1954. La juventud masculina, que en 1946 incluía 9951 grupos (de ellos 5504 urbanos y 4447 campesinos), registraba en 1954 un número total de 15 709 (6472 grupos urbanos y 9237 campesinos); en cuanto al número de afiliados, pasó, en las mismas fechas, de 367 392 a 556 752. Pero las cifras más impresionantes las daba la juventud femenina: en 1946 existían 13 898 grupos, que en 1954 eran ya 19 026 y las afiliadas pasaron de 884 992 a 1 215 977 [25].

La expansión religiosa estuvo condicionada por la lucha política. La Acción católica pareció ser la reserva inagotable de los cuadros dirigentes de la Democrazia Cristiana. Junto a las iniciativas de índole social — en las que destaca el nombre de Carlo Gnocchi († 1952) — surgieron otras de carácter más político, como los comités cívicos *(comitati civici)* [26]. Los centros de gravedad de la espiritualidad de las parroquias se situaron en el culto a la eucaristía y a la Madre de Dios (fueron muy características, en la época de postguerra, las peregrinaciones marianas), así como en las muestras de veneración al papa. A los lugares de peregrinación tradicionales, cuyos centros principales habían sido Loreto y Pompeya, se añadieron otros nuevos, por ejemplo en torno a San Giovanni Rotondo, a través de la actividad del padre Pío de Pietralcina († 1968), y Siracusa. Encontró también muchos colaboradores el apostolado del padre Riccardo Lombardi, que se había propuesto el objetivo de proclamar al cristianismo como

L'ideologia della sinistra cristiana. I cattolici tra chiesa e comunismo (1937-1945), Milán 1976; G. CAMPANINI, *Fede e politica 1943-1951. La vicenda ideologica della sinistra D.C.*, Brescia 1976.

25. «Annuario dell'Azione Cattolica Italiana», Roma 1954.

26. G. BAGET-BOZZO, *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e di Dossetti*, 2 vols., Florencia 1974.

una «cruzada de buena voluntad» y «centro de un mundo mejor», como última alternativa posible para el mundo moderno [27].

Apenas hubo, en cambio, florecimiento cultural. Se dejó sentir aquí la ausencia de un centro de investigación y tampoco se registraron iniciativas culturales comunes. Incluso el mercado librero se dedicó preferentemente a la producción de literatura edificante y a la traducción de obras extranjeras [28]. Italia tropezó con dificultades para la renovación teológica. La serie de escritos bíblicos, puesta en marcha por Salvatore Garofalo en 1947, se inició con programas ya superados. Fue también típica la actitud de rechazo frente al humanismo integral de Jacques Maritain. Con todo, a partir de 1960 también en Italia se abrió camino la liberación de la cultura teológica italiana respecto de las limitaciones del provincialismo, aunque con enormes esfuerzos y gracias sobre todo al influjo procedente del exterior. En este sentido, pueden citarse como centros más importantes Turín con Michele Pellegrino, Milán con Carlo Colombo, Brescia con la casa editorial Morcelliana, el padre Giulio Bevilacqua († 1965), Mario Bendiscioli en Milán, Bolonia con el Centro di Documentazione di Scienze Religiose, fundado por Giuseppe Dossetti, y Roma con Giuseppe De Luca. Hubo en especial dos «profetas obedientes» que tuvieron un papel de primordial importancia en el proceso de fermentación del catolicismo italiano: Primo Mazzolari y Lorenzo Milani [29].

Ya desde los primeros años del siglo se venía difundiendo la idea de que debería asignarse una importante misión a una universidad para los católicos italianos. Esta institución, largamente deseada, se convirtió en realidad el año 1921 y fue la gran obra del franciscano convertido Agostino Gemelli († 1959), secundado

27. R. LOMBARDI, *Per un mondo nuovo*, Roma 1951; id., *Esercitazioni per un mondo migliore*, Roma 1958.

28. Todavía en el año 1974, de las 593 obras de carácter teológico, 231 eran traducciones. Cf. «Annuario delle statistiche culturali» 15 (1974) 31.

29. P. MAZZOLARI, *La chiesa, il fascismo, la guerra*, Florencia 1966; A. BERGAMASCHI, *Un contestatore di tutte le stagioni*, Bolonia 1968; id., *P. Mazzolari nello scandalo di «Adesso»*, Turín 1968; L. BEDESCHI, *Obbedientissimo in Cristo. Lettere di don Primo Mazzolari al suo vescovo 1917-1959*, Milán 1974. Respecto de MILANI, es muy significativo el cambiante destino de su libro: *Esperienze pastorali*, Florencia 1957. Sobre él: N. FALLACI, *Dalla parte dell'ultimo, vita del prete Lorenzo Milani*, Milán ³1974; F. TOGNACCINI, *Don Milani nell'evoluzione dell'opinione pubblica*, en «Testimonianze» 18 (1975) 97-108.

por Armida Barelli († 1952) y Vico Necchi. La Universidad católica del Sagrado Corazón de Jesús pretendía imponer, en el ámbito de los estudios superiores, el ideal de una escuela libre y de una cultura cristiana. El objetivo de esta institución era la fundación de un centro para la creación de una cultura orgánica, en cierto modo una especie de nueva *Summa* del saber, y para la formación de las capas dirigentes del país, de modo que las nuevas generaciones pudieran mantenerse alejadas del influjo del sistema educativo estatal laico y carente de fe. Gemelli tuvo que optar entre el modelo francés de una universidad libre totalmente alejada de la influencia del Estado y el modelo de Lovaina. Gracias al apoyo que le prestaron Benedetto Croce y Giovanni Gentile, consiguió, en 1924, la aprobación estatal que, aunque al precio de una cierta merma de su autonomía, le garantizaba el muy importante aspecto del reconocimiento de los títulos por el Estado. Más tarde hubo que tomar también otras decisiones importantes, motivadas, por ejemplo, por las dificultades financieras crónicas, o por la necesidad de determinar si se quería una universidad de masas o una universidad para *élites*. Hacia 1931 se pusieron limitaciones al pluralismo ideológico. En conjunto, el balance de medio siglo de actividades es positivo respecto del nivel de la producción científica, pero también es cierto que sólo en parte se consiguió el ideal de una formación universal, no limitada a los aspectos profesionales. Las razones de este éxito sólo parcial fueron la falta de una facultad de ciencias teológicas (aunque en 1969 se creó una sección de ciencias religiosas), el excesivo peso del número de estudiantes, las repercusiones de la lucha contra el modernismo y la constante ausencia de católicos cualificados en varios campos científicos de decisiva importancia [30].

Hacia 1960, la sociedad italiana experimentó transformaciones: una rápida industrialización, la duplicación, entre 1950 y 1970, de la renta per cápita, el retroceso de la población campesina (de un 42,2 por 100 ocupada en labores agrícolas en 1951 se descendió a un 17,3 por 100 en 1971), una poderosa y desorganizada masa humana que se desplazaba del sur hacia el norte

30. G. Rumi, *Padre Gemelli e l'Università Cattolica*, en varios, *Modernismo, fascismo, comunismo...*, public. por G. Rossini, Bolonia 1972, 204-233; M. Sticco, *Appunti per una biografia di un uomo difficile*, Milán 1974.

y del campo a la ciudad. Surgió por aquellos años la universidad de masas. El número de estudiantes universitarios pasó de 210 228 en 1955 a 886 694 en el curso 1974-1975. Se registró un constante ascenso de los votos de los partidos de izquierdas, paralelo a una progresiva y sensible disminución de los porcentajes de la Democrazia Cristiana (de la mayoría absoluta en 1948 al 38,3 por 100 en 1963), de suerte que hubo que poner en marcha la apertura a la izquierda, lo que significaba una alianza del partido católico con los socialistas. Al mismo tiempo, fue aumentando el peso político de los sindicatos.

También la situación religiosa sufrió cambios fundamentales. El sínodo romano, de signo tradicionalista, celebrado bajo Juan XXIII, puede muy bien ser considerado como una instantánea de los años anteriores a 1962. Las modificaciones no afectaron al ámbito institucional, que en su mayor parte se mantuvo inalterado. En 1974 había 284 diócesis, con 41 700 sacerdotes seculares, a los que se añadían 21 069 sacerdotes regulares, 5843 hermanos legos y 150 179 religiosas. La crisis vocacional se reflejó en el descenso de ordenaciones sacerdotales (de 955 en 1964 a 759 en 1969). El número de fieles por parroquias pasó entre 1964 a 1969 de 1965 a 2179. Hubo un aumento de la presencia de la Iglesia en las diversas secciones del bienestar (de 4181 institutos en 1964 a 4565 en 1969) y de la enseñanza (3852 centros en 1964 frente a 7001 en 1969) [31]. Además, durante estos años el episcopado italiano consiguió elaborar una línea pastoral unitaria, gracias a la creación de la conferencia episcopal italiana (1969).

La crisis de la época postconciliar tuvo importantes repercusiones también en Italia. El asociacionismo católico sufrió, a finales de los años sesenta, un evidente retroceso. La crisis se venía anunciando ya desde tiempo atrás, cuando en 1952 Carlo Caretto y luego, en 1954, Mario Rossi († 1976), dimitieron de sus cargos, porque no estaban de acuerdo con la línea, conservadora en lo político, del presidente general Luigi Gedda [32]. A partir de 1968, la tendencia a las actividades espontáneas supuso una drástica reducción de la capacidad de maniobra del movimiento.

31. *Segretaria di Stato, Raccolta di tavole statistiche*, Ciudad del Vaticano 1971ss.
32. M. Rossi. *I Giorni dell'onnipotenza. Memoria di un'esperienza cattolica*, Roma 1975.

La situación crítica del mundo católico se dejó sentir también en el ámbito político a través del aumento de votantes del partido comunista y de la orientación hacia este partido de algunos representantes del catolicismo ilustrado, como Paolo Brezzi y Raniero La Valle. Esta actitud cuestionaba la existencia misma de un partido católico. La situación actual se ha visto además enturbiada por la irrupción de querellas y controversias en el seno mismo de la Iglesia (Comunidad de Isolotto, caso del abad Franzoni). El referéndum para la prohibición del divorcio concluyó con la victoria (con un 59,26 por 100 de los votos) de los propugnadores de la separación, frente al 40,70 por 100 de sus adversarios, y enfrentó al mundo católico con el problema, de mucha mayor gravedad, de cómo mantener y garantizar en una sociedad pluralista los ideales del cristianismo [33].

33. Como datos positivos pueden señalarse los siguientes: el desarrollo de los institutos seculares, nuevos movimientos como los Focolari y Comunione e Liberazione, la nueva Acción católica y los grupos nucleares de los movimientos pentecostalistas y catecumenistas. Entre las figuras más destacadas de la historia contemporánea merece ser citada de forma especial la del cardenal Giacomo Lercaro († 1976), uno de los grandes promotores de la reforma litúrgica.

XXI. LA IGLESIA CATÓLICA EN FRANCIA

Por Pierre Blet, S.J.

Profesor de Universidad, Roma

BIBLIOGRAFÍA: A. LATREILL - J.R. PALANQUE - E. DELARUELLE - R. RÉMOND, *Histoire du Catholicisme en France. La période contemporaine*, París 1962; A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine sous la IIIe république*, París 1951; id., *Destin du catholicisme français 1926-1936*, París 1957; P. LESOURD y C. PAILLAT, *Dossier secret de l'Église de France*, II. *De la révolution à nos jours*, París 1968; F. BOULARD, *Essor ou déclin du Clergé français?*, en «Rencontres» 34, París 1950; J. GADILLE, *France*, VI. *La période contemporaine*, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, fasc. 102-103, p. 143-157, con bibliografía; *Panorama de la France. La documentation française*, París 1966; P. GERBOD, *Les catholiques et l'enseignement secondaire (1919-1939)*, en «Revue d'Histoire moderne et contemporaine» 18 (1971) 375-414; *Histoire du catholicisme moderne et contemporain*, en «Revue Historique» CCXLI (1970) 125-148, 387-440; *Forces religieuses et attitudes politiques dans la France contemporaine sous la direction de René Rémond. Cahiers de la fondation nationale des sciences politiques* 130, París 1965; CH. MOLETTE, *L'A.C.J.F. 1886-1907*, París 1968; P. HUOT-PLEUROUX, *Le recrutement sacerdotal dans le diocèse de Besançon de 1801 à 1960*, París 1966; J.M. MAYEUR, *La séparation de l'Église et de l'État*, París 1966; M. VILLAIN, *L'abbé Paul Couturier, apôtre de l'unité chrétienne*, París 1957. Bibliografía reciente en P. VIGNERON, *Histoire des crisis du Clergé français contemporain*, París 1976, 427-471.

La denuncia del concordato, el año 1905, hizo que las relaciones entre Roma y la iglesia de Francia fueran más estrechas que nunca. Aparte esta circunstancia, la ascensión al solio pontificio de Benedicto XV y Pío XII coincidió, en el tiempo, con el

estallido respectivamente de la primera guerra mundial y de la segunda, que tuvieron hondas repercusiones en la vida interior de la iglesia francesa. Parece, pues, aconsejable dividir este último tramo de la historia del catolicismo galo en tres secciones, correspondientes a los pontificados de Benedicto XV, Pío XI y Pío XII.

En el pontificado de Benedicto XV

La situación bélica en que se vio envuelta Francia tras la declaración de guerra del 3 de agosto de 1914 aceleró considerablemente un proceso ya iniciado en una etapa anterior de la historia de la Iglesia francesa. El *affaire Dreyfus* había revelado que los católicos —a quienes los patriotas republicanos habían echado en cara durante largo tiempo que ponían los intereses de la Iglesia por encima de los de la nación— eran ante todo y sobre todo, patriotas, es decir, nacionalistas[1]. La izquierda radical propugnaba por aquel entonces tendencias pacifistas, lo que en nada contribuía a mejorar el clima de las relaciones entre los católicos y el gobierno. Así lo reveló claramente la votación de la ley para la introducción del servicio militar de tres años (agosto de 1913): el gobierno republicano en el poder había comprendido que tenía cosas más importantes que hacer que empeñarse en la tarea de disminuir la influencia del clero, la ruptura de hostilidades acentuó esta tendencia: ante la amenaza que se cernía en las fronteras, el clericalismo había dejado de ser el enemigo público número uno. Este cambio de actitud se plasmó en acciones concretas por ambas partes: sacerdotes y seminaristas aceptaron con entusiasmo el servicio militar obligatorio; regresaron a Francia, respondiendo a la orden de movilización general, los religiosos que habían sido expulsados con anterioridad; los párrocos, a quienes la edad les impedía una participación directa en la batalla, proclamaban desde los púlpitos la obligación de incorporarse a filas y de aceptar los sacrificios económicos exigidos por la guerra. El ministro del interior, Malvy, suspendió, por su parte, la ejecución de las leyes de 1905 relativas a los bienes de las órdenes y congregaciones religiosas que aún no hubieran sido liquidados.

1. R. Rémond, *La droite et les droites en France.*

Algunos católicos influyentes, entre los que se contaban varios prelados, como monseñor Baudrillart, fundaron un Comité de apoyo a la propaganda del gobierno en el exterior. Esta ayuda se materializó en la publicación de folletos y en cursos de conferencias, con destino sobre todo a los países católicos, como España e Iberoamérica, donde la política anticlerical de las autoridades civiles había reducido notablemente la influencia francesa. De todas formas, el anticlericalismo se mantenía latente bajo los rescoldos y se reavivió incluso cuando, en el curso de la guerra, Benedicto XV inició una serie de tentativas diplomáticas para poner fin al «inútil derramamiento de sangre». En este contexto, se pintaba al Vaticano como un poder que estaba enteramente de parte de las potencias centrales. Los católicos franceses pusieron entonces particular empeño en distanciarse de la política pontificia. Así, por ejemplo, el dominico Sertillanges, en un sermón pronunciado en Notre-Dame de París, cuyo texto había sido previamente censurado por el cardenal arzobispo, afirmaba: «Santísimo padre, en el momento actual no podemos seguir vuestras palabras de paz. Somos hijos que dicen no, no...»[2]. Pero más aún que a través de las restallantes palabras de los predicadores, los católicos y su clero se veían liberados de toda sospecha sobre su entrega a la patria a través del espectáculo que ofrecían los 25 000 sacerdotes, religiosos y seminaristas llamados a las armas: la mitad de ellos sufrieron la miseria de la guerra de trincheras, y 4068 jamás retornaron a sus hogares[3].

La camaradería que, en el fango de las trincheras y bajo la metralla de los cañones, aunó a los párrocos y a los maestros, dejó profunda huella en los ánimos. El día de la desmovilización fueron muchos los combatientes que regresaban a sus casas con la decisión de mantener para siempre la «sagrada unidad». Clemenceau pudo aún dirigir las negociaciones de paz de Versalles con su espíritu tan hostil a la Santa Sede como al imperio de los Habsburgo. Pero las elecciones de 1919 llevaron a la cámara de los diputados una mayoría de moderados, opuestos a las leyes sec-

2. A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine sous la IIIe république*, 490-491.

3. R. Rémond, *Histoire du Catholicisme en France. La période contemporaine*, 558-559.

tarias de los primeros años del siglo. Ciertamente no fue posible revocar aquella legislación, porque el senado seguía bajo el influjo del partido radical. Pero cuando Clemenceau presentó su candidatura para presidente de la república, los nacionalistas le pasaron la factura de su enconado anticlericalismo: otorgaron sus preferencias a Desnachel y Clemenceau abandonó la arena de la lucha política.

De Clemenceau se sabía que era contrario a restablecer las relaciones diplomáticas con la Santa Sede; pero la experiencia de la guerra había permitido comprender que sólo desventajas se le derivaban a Francia del hecho de carecer de los contactos que permitían una embajada en el Vaticano. Por otra parte, las provincias de Alsacia y Lorena, a las que Bismarck había concedido en 1871 el *status* del concordato napoleónico, planteaban, cuando se incorporaron nuevamente a Francia, varios problemas que exigían el diálogo con la Santa Sede. De hecho, los generales y los primeros altos comisarios habían prometido a los habitantes de estas regiones que su *status* religioso no sufriría modificaciones. Para hacer honor a la palabra empeñada, era preciso renunciar a los principios del jacobinismo centralizador y del laicismo, y permitir que las dos provincias mantuvieran el régimen concordatario, lo que incluía, entre otras cosas, la remuneración del clero a cargo del Estado y la existencia de escuelas confesionales. El gobierno de la república tuvo que entablar negociaciones con Roma, reanudando un diálogo roto en 1905. Aristide Briand, que había sido uno de los más destacados partidarios de la ley de separación, fue también uno de los primeros que se mostró favorable al restablecimiento de la embajada francesa ante la Santa Sede. Eran numerosos los miembros del gobierno que compartían esta misma opinión. Los católicos trabajaban a favor de la iniciativa y la Santa Sede se mostró también muy dispuesta a dar este paso. Pero la idea tropezó con la resistencia de los anticlericales y tampoco despertó simpatías en la extrema derecha que veía en la operación una especie de reconocimiento de aquel odiado régimen por parte de la Santa Sede. A pesar de todo, el proyecto de restablecer la embajada ante el Vaticano y de aceptar una nunciatura en París fue aprobado por los diputados, pero no pudo obtener el voto favorable del senado. Aun así, cuando Aristide Briand

alcanzó el cargo de presidente del Consejo, nombró a Jonnart, el 17 de mayo de 1921, embajador francés ante la Santa Sede. Por su parte, el nuevo presidente de la república, Deschanel, aceptó en julio las cartas credenciales del nuncio Ceretti [4].

La reanudación de relaciones diplomáticas con la Santa Sede no implicó el restablecimiento del concordato, ni mejoró la situación material originada por las expropiaciones de 1905. Aun así, Benedicto XV concedió al gobierno francés ciertos derechos en el nombramiento de obispos: la Santa Sede comunicaría al Quai d'Orsay el nombre de los designados antes de que fueran dados a conocer públicamente y atendería las objeciones de tipo político que tal vez pudieran alegarse [5]. Sólo en las diócesis de Estrasburgo y Metz se mantenían vigentes las cláusulas del concordato, que otorgaban al gobierno francés el derecho de nombramiento de los obispos.

Tras estos primeros acuerdos, se entablaron negociaciones para dar un marco jurídico a los bienes patrimoniales de la Iglesia francesa. En este contexto, se replanteó de nuevo el problema de las asociaciones eclesiásticas que, aunque rechazadas por Pío X, habían vuelto a resurgir a partir de convenios entre la Iglesia y el Estado y siempre bajo el supuesto de que quedara garantizada la autoridad de la jerarquía. Pero, con todo respeto, los obispos se opusieron a un acuerdo que parecía estar en contradicción con la repulsa expresada por Pío X apenas diez años antes. La aceptación de nuevas agrupaciones, llamadas asociaciones diocesanas, fue obra del nuevo pontífice, Pío XI. En enero de 1924, el papa dio su conformidad para que en cada diócesis se creara una asociación, presidida por el ordinario del lugar, encargada de administrar los bienes patrimoniales de la Iglesia y de aceptar herencia y fundaciones [6].

En el pontificado de Pío XI

La nueva regulación no contenía ningún tipo de compensación por las expropiaciones de 1905, e incluso ponía en manos de las comunidades políticas la propiedad de los edificios destinados al

4. A. Dansette, *Histoire religieuse*, 502-505.
5. R. Rémond, *Histoire du Catholicisme*, 565.
6. A. Dansette, *Histoire religieuse*, 505-510.

culto. Tampoco incluía garantías ni para las órdenes y congregaciones religiosas ni para las escuelas de la Iglesia. No podía, por tanto, suscitar el menor entusiasmo entre los fieles, que «habían declarado la guerra al laicismo y a sus principios hasta lograr la abolición de las leyes injustas surgidas de este espíritu».

Éste era el clima reinante en vísperas de unas elecciones en las que se enfrentaban una izquierda radical y una derecha vinculada a la Iglesia. Las votaciones, celebradas en mayo de 1924, otorgaron la victoria a la coalición formada por radicales y socialistas y elevaron a la presidencia del consejo a Éduard Herriot. Por un instante, pudo creerse que habían vuelto los tiempos de Combes. El jefe del gobierno anunció su voluntad de suprimir la embajada ante la Santa Sede y de hacer ejecutar las leyes de destierro contra los religiosos que habían regresado a Francia cumpliendo la orden de movilización general. Herriot afirmó, además, que estaba dispuesto a hacer cumplir también en Alsacia y Lorena las leyes de laicización. Pero tropezó con una resistencia que no había sospechado. La Fédération Nationale Catholique, cuyo presidente era el general de Castelnau, organizó manifestaciones de protesta y acusó a los francmasones de conjura a la vez contra la Iglesia y contra la unidad francesa. Los alsacianos y loreneses exigieron públicamente el cumplimiento de las promesas que se les habían hecho sobre el mantenimiento del culto y de la enseñanza. Los religiosos amenazados de expulsión proclamaron en voz alta su cualidad de combatientes en los frentes de batalla y, a través de la pluma del padre Doncoeur, lanzaron la célebre frase: «¡No nos iremos!» La crisis financiera que sobrevino a continuación puso fin al cartel de izquierdas y les hizo comprender que en 1925 el estandarte del anticlericalismo había dejado de ser una fuerza de choque para las batallas electorales.

Esto, por supuesto, no significaba en modo alguno que Francia volviera a ser una nación cristiana. En amplias capas de la población la hostilidad religiosa fue sustituida por la indiferencia. Es cierto que algunos acontecimientos religiosos, como las peregrinaciones a Lourdes, las fiestas con ocasión de la canonización de Juana de Arco (Jeanne d'Arc)[7] y, algo más tarde, las peregrinaciones a Lisieux arrastraban ingentes multitudes de creyentes de profundas convicciones. Lo mismo cabe decir de las manifestaciones convocadas por la Fédération Nationale Catholique. Entre la burguesía, y de forma especial entre los estudiantes y en los grandes centros de enseñanza, las prácticas religiosas iban ganando terreno. La Fédération Française des Étudiants Catholiques, precursora de la Jeunesse Étudiante Catholique (JEC, 1929), inició ya en 1922 la fundación de grupos locales. Pero era un hecho de general conocimiento que fuera de estas *élites* existían grandes capas de la población que habían recibido su educación en las escuelas laicas, ajenas al influjo de la Iglesia. La Association Catholique de la Jeunesse Française prosiguió su labor de preparar a sus miembros para desempeñar en el futuro tareas de carácter público. También las Semaines Sociales llevaron adelante sus actividades docentes, con la finalidad de imbuir a los católicos de la doctrina social de la Iglesia y de explorar sus posibilidades de implantación en la vida práctica. El mismo objetivo perseguían las publicaciones de la Action populaire, trasladada en 1919 de Reims a París. Por su parte, la Confédération Française de Travailleurs Chrétiens se esforzaba por agrupar a todos los sindicatos de los obreros del sector industrial y comercial. En 1920, contaba ya con 140 000 afiliados[8].

Eran muchos los católicos para quienes la abolición de la República masona y hostil al poder del clero era el presupuesto básico de un retorno de Francia a la fe de los mayores. La alianza entre el nacionalismo y el catolicismo, robustecida durante la guerra, se encarnó en el movimiento de la Action française, cuyo fluctuante destino tuvo graves repercusiones. Se trataba de una singular alianza entre el dirigente de la Action française, Charles Maurras, discípulo de Auguste Comte, y grupos católicos conservadores, que se adhirieron al movimiento. Maurras declaró enemigos de la nación francesa a todos los agentes de la descristianización, a los racionalistas, masones y protestantes, y afirmó que el catolicismo romano era el fundamento insustituible del restablecimiento de la forma monárquica del Estado. La Action française despertó en los círculos católicos, en la juventud, en los co-

7 Ibid 503

8 R Remond, *Histoire du Catholicisme*, 583

legios mayores y en los seminarios, en las órdenes y congregaciones religiosas e incluso en el colegio episcopal una acogida favorable, que a veces llegaba a los límites de la exaltación.

Esta influencia de un movimiento que glorificaba el nacionalismo, que no encubría su propósito de agrupar a los católicos en un frente común contra la República, chocó con la resistencia de los católicos democráticos. Tampoco pudo contar con la aprobación de Pío XII, que deseaba llegar a una reconciliación con la república francesa. Por otra parte, la actitud personal de Maurras y su lema de «la política ante todo» invitaban a la prudencia. La primera advertencia, hecha en Francia a petición de Roma, aparecía en una carta del cardenal Andrieux, arzobispo de Burdeos, de fecha 25 de agosto de 1926. Aunque el escrito mantenía posturas muy tajantes, Pío XI aprobó sus planteamientos globales[9]. Al mismo tiempo, se hizo pública la noticia de que algunos libros de Maurras habían sido incluidos en el *Índice*. Esta decisión se venía madurando ya desde 1911, pero Benedicto XV y Pío X la habían ido aplazando una y otra vez. A las inmediatas y duras réplicas de la Action française respondió Roma con sanciones: el 29 de diciembre de 1926 se prohibió la lectura del periódico de esta asociación y la afiliación a esta última. La desobediencia se castigaría con la negación de los sacramentos y los sacerdotes que impartieran la absolución a los penitentes no dispuestos a la enmienda incurrían en excepción *ratione sui*. Los dirigentes de la Action française describieron estas medidas como resultado de un complot en beneficio de la democracia y de Alemania y adoptaron posturas anticlericales que rivalizaban con las de los radicales, a los que, por lo demás, combatían con no menor saña. Algunos católicos apelaron a la libertad de opinión política para hurtarse a las prohibiciones romanas. La instrucción de denegar los sacramentos fue a veces ignorada y otras, en cambio, aplicada con tal rigor que iba mucho más allá de los propósitos de las autoridades que la impusieron. La condena de la Action française hizo que el cardenal Billot abandonara la organización y el ejemplo fue imitado no sólo por numerosos miembros del clero secular y regular, sino también por casi toda la capa dirigente; los

9. A. DANSETTE, *Histoire religieuse*, 583, 584.

nuevos nombramientos hechos para sustituir las deserciones recayeron sobre personas que, en general, no estaban capacitadas para el desempeño de su nueva misión[10].

Justamente el año 1927 publicó el padre Lhande su libro *Le Christ dans la banlieue*. En él revelaba a los fieles y al mismo clero de la capital que, en su inmediatez geográfica, es decir, en el seno mismo de sus parroquias, existían masas humanas para las que la Iglesia no era sólo una realidad extraña, sino una entidad totalmente desconocida. La asociación para la construcción de iglesias en los suburbios, creada por el nuevo arzobispo, cardenal Verdier, carecía de la fuerza suficiente para modificar la situación. Por aquellas fechas, llegó a manos del presbítero Guérin, vicario de una parroquia obrera, el *Manuel du Jociste belge*, de Cardijn. Guérin creyó que allí estaba la solución del problema de la educación de los jóvenes obreros, el problema para el que, en su opinión, la ACJF (Action Catholique de la Jeunesse Française) había dado una respuesta insuficiente. La ACJF, que celebró en 1936 el cincuenta aniversario de su fundación, reunía en unos mismos centros e instituciones a los jóvenes trabajadores y a la juventud burguesa. Pero dado que su propósito principal era la formación de una *élite* dirigente, llegaba con mucha dificultad hasta la juventud obrera. Siguiendo enteramente la línea de pensamiento de Cardijn, que propugnaba un movimiento limitado al mundo de los trabajadores, algunos jóvenes obreros franceses celebraron una primera reunión, en Clichy, en octubre de 1926. En enero de 1927 aparecía el primer número de la publicación «Jeunesse ouvrière», editada por este grupo. El movimiento (JOC) despertó un rápido entusiasmo y se difundió en Lille, Lyón y Marsella. La jerarquía de París, con el cardenal Dubois, asistido por el canónigo Gerlier como director de la asociación, apoyó el movimiento. Idéntica actitud adoptó en Lille el cardenal Liénart. Cuando, en 1936, se hizo con el poder el frente popular y desencadenó movimientos huelguistas y ocupaciones de fábricas, se depositaron grandes esperanzas en los núcleos de los seguidores militantes del movimiento de la juventud obrera cristiana (jocistas) que, al tiempo que defendían sus legítimos derechos y los de sus

10. Ibid., 603.

camaradas, demostraron siempre una gran fidelidad a la fe y a sus exigencias éticas. A partir de este momento, la asociación de obreros cristianos experimentó un nuevo impulso. En 1938, el movimiento agrupaba a 2400 sindicatos con unos 500 000 miembros [11]. La celebración del décimo aniversario de la JOC, del 16 al 21 de julio de 1937, congregó en París a cerca de 80 000 jocistas y tomó el perfil de una commemoración triunfal.

Ya mucho antes de haberse conquistado estas metas, se inició la tendencia a trasladar a otros campos las reglas del movimiento obrero. En 1929, la JAC (Jeunesse Agricole Catholique) se unió a la ACJF. Surgió también la JEC (Jeunesse Étudiante Catholique) y en 1936 la JIC (Jeunesse Indépendante Catholique). Todos estos movimientos contaban con su correspondiente sección o versión femenina y todos ellos se adhirieron a la ACJF, que se configuraba, por consiguiente, como el punto de confluencia de una serie de movimientos autónomos bajo el control de la jerarquía.

Así como la JOC se vinculó estrechamente a la CFTC, la JAC se orientó hacia la Ligue Agricole Chrétienne y poco después hacia el movimiento familiar campesino. La Action Catholique Indépendante, en sus ramas masculina y femenina, y el Mouvement des Ingénieurs et Chefs d'Industrie Catholique constituyeron la vertiente paralela de aquellas asociaciones en el ámbito de la sociedad burguesa.

El carácter peculiar de todos estos movimientos venía dado por su orientación apostólica. En cambio, el movimiento de los *scouts* se centraba esencialmente en la formación de la juventud. Su método pedagógico se apoyaba en el ejercicio físico y en la vida en grupo. En 1938 contaba ya, en Francia y ultramar, con cerca de 78 000 afiliados y se convirtió en plantel de vocaciones para el sacerdocio y la vida religiosa [12]. Muchos de los grupos de *scouts* se reclutaban entre los alumnos de los gimnasios católicos, en los que estas vocaciones tenían un medio favorable.

Aunque durante todo este período era patente el gran aliento de los movimientos de la Acción Católica, el objetivo fundamental de los celosos esfuerzos de la jerarquía y de los sacrificios

11. «Annuaire général catholique» 1938, LX
12. Ibid. LXXIII.

económicos de los fieles seguía centrado en la tarea, más tradicional, de la educación de la infancia y la juventud en los centros cristianos. Las leyes de 1905 habían causado graves quebrantos a las congregaciones religiosas dedicadas a la educación, pero no modificaron los fundamentos legales que consagraban el principio de la libertad de enseñanza, tal como estaban formulados en la ley Folloux de 15 de marzo de 1850 para la enseñanza media, la ley de 12 de julio de 1875 para la enseñanza superior y la ley de 30 de octubre de 1886 para la enseñanza primaria, además de la ley de 25 de julio de 1919 para la enseñanza técnica especializada. Pero a excepción de esta última, que preveía expresamente la concesión de subvenciones, la legislación restante negaba todo tipo de ayuda a la enseñanza privada. Por consiguiente, los fieles se agruparon en diversas asociaciones para defender la existencia de las escuelas cristianas y para promover la concesión de subvenciones públicas. Así, por ejemplo, la Alliance des maisons d'éducation chrétienne, fundada en 1872 y de la que surgió, en 1925, el sindicato de *directeurs et directrices des maisons d'éducation chrétienne,* se dedicó a la publicación de textos de enseñanza, además de editar su propia revista, «L'Enseignement chrétien». En 1938 pertenecían a la Alianza 1061 [13]. La Association de chefs de famille de France intentó hacer valer los derechos de las familias cristianas, declaró claramente la guerra a la escuela unitaria y exigió de los candidatos a las elecciones para las corporaciones legislativas garantías a favor de la inviolabilidad de la libertad de enseñanza [14]. A una con otras asociaciones, defendía el punto de vista de que la libertad presuponía también la proporcionalidad escolar, es decir, la distribución proporcional de los fondos totales destinados a la educación y la enseñanza, que deberían adjudicarse a tenor del número de alumnos asistentes a los centros públicos y privados.

Se hizo una primera petición, en este sentido, en un proyecto de ley que incluía la norma de que los alumnos que contaran con subvenciones estatales podrían optar entre los dos tipos de centros escolares; pero la ley fue rechazada por el senado, el año 1920. Los católicos, animados por la FNC, insistieron en su exi-

13. Ibid. LXVI.
14. Ibid. LIX.

gencia; hasta tanto no se consiguiera este objetivo, se mostraban dispuestos a afrontar notables sacrificios financieros personales para mantener sus escuelas. La expansión de la enseñanza privada del nivel secundario en el período entre guerras fue tan considerable que llegó a intranquilizar a la izquierda radical: en 1931, este nivel educativo abarcaba 1011 gimnasios privados, con 150 000 alumnos, frente a los 560 liceos o gimnasios estatales, con 225 000 matriculados. En la etapa comprendida entre 1930 y 1938, estos números aumentaron más aún: 1271 gimnasios con 209 460 alumnos privados en 1934-1935, que en 1937-1938 llegaban a los 1400 centros con 230 607 alumnos inscritos [15].

A pesar del mantenimiento de la legislación laicista y de la neutralidad oficial, la presión de la amenaza exterior que surgía de la remilitarización de Renania, la anexión de Austria al Reich alemán y las declaraciones de Hitler a propósito de la futura anexión de Checoslovaquia, permitieron nuevos acercamientos entre el gobierno de la tercera república y la Iglesia. Se estudió incluso la posibilidad de una visita de Pío XI a Francia con ocasión de la consagración de la basílica de Santa Teresa de Lisieux; en 1937, el cardenal secretario de Estado, Pacelli, fue recibido en Lisieux y París, como delegado del papa [16], con los honores de un jefe de Estado. Aun sin renunciar a su laicismo oficial, la tercera república, ya en el umbral de su hundimiento, había iniciado un movimiento de acercamiento a la Iglesia.

En el pontificado de Pío XII

Sólo dos años más tarde, cuando todavía perduraba en la memoria de la Francia, tanto oficial como católica, el buen recuerdo de las misiones diplomáticas del cardenal Pacelli, éste fue elegido, el 2 de marzo de 1939, como sucesor de Pío XI. La elección fue acogida en Francia con prolongadas muestras de agrado, pues se sabía que el nuevo pontífice no escatimaría esfuerzos por salvar la paz, cada vez más frágil. Aunque sus ofertas de mediación,

15. P Gerbod, *Les catholiques et l'enseignement secondaire*, en RHMC XVIII, 391, nota 2

16. F. Charles-Roux *Huit ans au Vatican*, París 1947, 212-237.

en mayo de 1939, para celebrar una conferencia de paz (cf. el cap. III) no tenían perspectivas de éxito, pudo, en cambio, lograr otra paz, mediante la reconciliación con la Action française. El curso del tiempo había permitido comprender con creciente claridad a los dirigentes de la asociación que la precipitada ruptura de relaciones había constituido un grave error. De otra parte, las penas lanzadas contra los seguidores de la Action française estaban en abierta contradicción con las cláusulas de los concordatos firmados con los regímenes fascista y nacionalsocialista, sobre los que recaía la responsabilidad de acciones violentas que superaban con mucho las ofensas verbales de los católicos franceses. Pío XI había aceptado de buen grado los intentos de aproximación de Maurras y, el 20 de octubre de 1938, el comité director de la Action française escribió una carta, que fue presentada al Santo Oficio. La entronización de Pío XII no supuso aplazamiento. George Bonnet, ministro de asuntos exteriores, respondió al nuncio que le había planteado esta cuestión, que se trataba de un asunto exclusivamente eclesiástico. Aunque algunos obispos expresaron ciertas reservas, el 10 de julio de 1939 «L'Osservatore Romano» publicó el decreto del Santo Oficio que suprimía la excomunión que pesaba sobre la Action française, a partir del momento mismo en que su revista oficial publicara una carta retractándose de todas sus teorías contrarias a la doctrina de la Iglesia La segunda guerra mundial estaba ya en puertas, y el trágico acontecimiento obligaría a la Iglesia de Francia a enfrentarse con otro tipo de problemas [17].

La declaración de guerra, el 3 de septiembre de 1939, partía esta vez de los gobiernos de Francia e Inglaterra y era la respuesta de estos dos países al ataque alemán contra Polonia, consecuencia, a su vez, del pacto germanosoviético. Los católicos se apiñaron en apoyo al gobierno y vieron en la guerra una nueva cruzada contra los poderes del mal que el papa Pío XI había denunciado en sus dos encíclicas sobre el nacionalsocialismo y el comunismo. Con todo, la gran mayoría de la población se había dejado mecer durante mucho tiempo por la esperanza de que la guerra del 14 sería la última de todas las guerras. No volvió a repetirse, pues,

17. A. Dansette, *Histoire religieuse*, 607-611; L. Lesourd, *Dossier secret de l'Église de France* II, 444-446.

el clima de fervor patriótico del mes de agosto de 1914. La movilización general puso, una vez más, a los sacerdotes, religiosos y seminaristas en contacto con gentes procedentes de todas las capas sociales, en las que descubrieron mayores dosis de indiferencia e ignorancia que de abierta hostilidad. Del hundimiento de 1940 no podía culparse a la Iglesia, ya que había perdido toda influencia en la vida pública política e incluso en la social. Más bien ocurría lo contrario: los católicos y los jefes militares se sentían inclinados a cargar las culpas sobre las escuelas laicas, que habían educado a las nuevas generaciones. El colapso volvió a despertar los sentimientos que habían sido pasajeramente olvidados en virtud de la armonía entre ambos poderes. Así, los predicadores insinuaron que la derrota era un castigo de Dios por el ateísmo oficial de la nación. Pero, al mismo tiempo, se esforzaron por reanimar la esperanza, aludiendo a que la divina Providencia siempre había sido misericordiosa con Francia. Así como en el pasado había enviado, para salvarla, a una doncella de 18 años, Juana de Arco, ahora enviaba a un octogenaria, Pétain. La jerarquía, en general muy circunspecta en sus manifestaciones, expresó al nuevo régimen, con cierta firmeza, su deber de lealtad al gobierno en funciones. Por otra parte, se sentía en cierto modo impelida a ello en razón de que entre los nuevos nombramientos para cargos del gobierno figuraban muchos católicos. Se añadía, en fin, la apelación del gobierno a los valores morales y la promulgación de una serie de medidas que incluían la supresión de la masonería y corregían las leyes de la tercera República en dos puntos esenciales: la enseñanza y las órdenes religiosas. Una ley de abril de 1942 abolía la prohibición de las órdenes y congregaciones y preveía el reconocimiento legal de las comunidades religiosas. Las nuevas leyes educativas reintroducían la enseñanza de la religión en los institutos y centros de estudio estatales y destinaban a las escuelas cristianas algunas subvenciones financieras a cargo de los fondos públicos [18].

18. P. LESOURD, *Dossier secret* II, 491-492 Una ley de 1940 abolía otra anterior que prohibía a los religiosos las tareas de la docencia y que — dicho sea de paso — dejó de aplicarse desde el fin de la primera guerra mundial Una ley de 10 de marzo de 1941 reintrodujo la enseñanza de la religión como asignatura voluntaria en los centros escolares estatales. Otra ley de 6 de enero de 1941 permitía a los municipios contribuir a los gastos de luz, calefacción, mobiliario y comedores de las escuelas privadas. En 1942 y 1943 se concedieron subvenciones extraordinarias a las facultades tanto protestantes como católicas.

Con todo, la adhesión del clero al régimen de Vichy no era incondicional. Pronto surgieron tensiones, en primer lugar y precisamente a propósito de la educación juvenil. En una carta al jefe del Estado, los obispos protestaron contra el intento estatal de apoderarse de la juventud: «¡No a una juventud uniforme!» También la política antisemita practicada por la potencia ocupante provocó resistencias, que hallaron su expresión formal en declaraciones y cartas de los arzobispos de Lyón y Toulouse, Gerlier y Saliège, y del obispo Théas, de Montauban. Con este estímulo, fueron numerosos los sacerdotes, religiosos y centros cristianos que se dedicaron a librar de la deportación a los judíos, y especialmente a sus hijos. El STO (Service du Travail Obligatoire), es decir, el traslado forzoso de jóvenes obreros franceses para trabajar en la industria de guerra alemana, creó nuevos problemas de conciencia, para los que los dirigentes eclesiásticos arbitraron diversas soluciones [19]. Mientras tanto, los sentimientos religiosos despertados por la derrota y las calamidades de la guerra desencadenaron movimientos de masas, como las del Gran Retour: innumerables fieles llevaron, de 1943 a 1946, por toda Francia, una imagen de María de Boulogne. Se repartieron millones de estampas y rosarios y se recogieron millones de firmas bajo el texto de la consagración al Corazón Inmaculado de María [20].

Cuando, en 1944, el gobierno provisional del general de Gaulle disolvió el régimen del mariscal Pétain, los nuevos gobernantes del Estado pretendieron que se procediera a una depuración del episcopado, al que se acusaba de haber simpatizado con las autoridades de Vichy. Al mismo tiempo que la dimisión del nuncio, Valerio Valeri, se pedía también la destitución de varios prelados. Pío XII aceptó la sustitución del nuncio, porque se trataba de una

19. R. RÉMOND, *Histoire du Catholicisme*, 611-623. Algunos superiores mayores de órdenes y congregaciones religiosas impusieron a sus estudiantes como deber de conciencia la partida hacia Alemania. También la JOC se pronunció a favor de esta idea, por razones de solidaridad respecto de quienes no tenían ninguna posibilidad de esquivar aquellas medidas de las autoridades ocupantes. El cardenal Liénart declaró que competía a la conciencia individual obedecer o no la orden de partida. La ACJF propugnó la negativa, con lo que impulsó a muchos católicos a sumarse a las guerrillas y a los núcleos de resistencia. Uno de los miembros de la ACJF fue, más adelante, presidente del Consejo Nacional del movimiento de resistencia.

20. R. RÉMOND, *Histoire du Catholicisme*, 621.

medida que afectaba a todos los embajadores acreditados ante el gobierno de Vichy, pero se negó rotundamente a dar su consentimiento a las pretendidas depuraciones del episcopado. El nuevo nuncio, Angelo Roncalli, consiguió que se aceptara el punto de vista del pontífice, de modo que la dimisión forzosa sólo afectó a tres prelados [21]. A partir de este momento, el episcopado francés se constituyó en organización conjunta. Ya en 1919, los cardenales y arzobispos habían iniciado la costumbre de reunirse, a plazos regulares, y emitir a veces declaraciones conjuntas. Inmediatamente después de la segunda guerra mundial se creó el secretariado permanente del episcopado y, en 1951, se celebró la primera asamblea plenaria de todos los obispos franceses.

En la vida pública surgió un fenómeno nuevo, en el sentido de que algunos católicos ilustrados entraron a formar parte del gobierno provisional del general de Gaulle y también de los que rigieron posteriormente la cuarta república, implantada en 1946. Fue cada vez más frecuente la presencia de hombres procedentes de la ACJF en los cargos ministeriales, que se sucedían con creciente rapidez. Sólo les estaba vedado el acceso a los altos puestos del ministerio de educación nacional. La constitución de 13 de octubre de 1946, aprobada por una exigua mayoría, definía, una vez más, a la república como Estado laico y excluía la libertad de enseñanza del grupo de libertades constitucionalmente garantizadas. A pesar de ello, la jerarquía no cedió un ápice en su lucha por la escuela libre. Ya el 13 de marzo de 1946, una declaración de los cardenales y arzobispos franceses afirmaba: «La totalidad del episcopado francés está determinada a defender, por todos los medios a su alcance, la libertad de la enseñanza» [22]. En otoño de 1947, una exposición pública de la enseñanza católica francesa proporcionó excelente ocasión para recordar «los servicios complementarios que la enseñanza libre presta al país»; se insistió en que el lema de «Justicia, libertad e igualdad» pedía que los centros de estudio católicos tuvieran una adecuada participación en los presupuestos que el Estado destinaba a la educación de la infancia y de la juventud francesa. Aquel mismo año,

21. Ibid. 620.

22. A. DEROO, *L'épiscopat français dans la melée de son temps 1930-1945*, París 1955, 126s.

el fisco entabló procesos contra los organizadores de bazares de beneficiencia, montados con la intención de allegar fondos para cubrir los gastos de los centros de enseñanza libre. Hubo casos en los que tuvieron que comparecer ante los tribunales incluso algunos obispos, lo que les permitió recordar a la opinión pública los principios de la justicia Los políticos no podían permanecer sordos a estos llamamientos. En 1948, se promulgaron dos decretos, en virtud de los cuales se creaban comisiones a nivel estatal y local, para deliberar sobre la forma en que podría prestarse ayuda a la enseñanza libre. Pero este cambio de actitud volvió a despertar la animosidad de toda la izquierda y, en ciertos sectores de la prensa, resonaron de nuevo los ecos del viejo anticlericalismo. A pesar de ello, los obispos insistieron una vez más, en 1949, en que «la escuela cristiana es asunto de todos cuantos se llaman cristianos» y exhortaron a los padres a cumplir su deber de procurar una educación cristiana para sus hijos [23]. Finalmente, una ley de 28 de septiembre de 1951 *(Loi Bérangé)* concedía a las escuelas primarias privadas una subvención de 39 francos por alumno y año, como contribución al salario de los profesores. De todas formas, era evidente que la ley no tenía la pretensión de solucionar el problema de la enseñanza en su conjunto, sino que se limitaba a dar un primer paso en esta dirección.

La evolución puesta en marcha por la citada ley fue obra del nuevo gobierno formado por el general de Gaulle cuando reasumió el poder. Una ley de 31 de diciembre de 1959 ofrecía a la enseñanza privada cuatro soluciones optativas: la plena integración en el sistema estatal, la libertad total del *status quo*, un contrato social, en virtud del cual el Estado correría con todos los gastos, pero nombraría a los profesores y fijaría los planes de enseñanza o, finalmente, contratos con cada centro concreto, en virtud de los cuales el Estado pagaría al profesorado nombrado por los centros privados, a condición de que se sometieran a pruebas de capacidad y a controles estatales. En 1966 eran 11 700 los centros con contratos de este último género y 54 000 los profesores de segunda enseñanza pagados por el Estado [24].

Estas disposiciones no significaron ya el punto final de todas

23. Ibid.

24. *Panorama de la France* 896-897.

las discusiones en torno a la enseñanza privada. La forma escolar suscitó objeciones no sólo entre los católicos que eran partidarios de la enseñanza estatal, porque sabían que en ella podían dar un testimonio de gran significación apostólica, sino incluso entre el mismo clero, ya que algunos de sus miembros se preguntaban en qué vendrían a parar las instituciones tradicionales. Estos puntos de vista eran tanto más comprensibles cuanto que los católicos habían sabido imponerse no sólo en el ámbito cultural, sino también entre las capas dirigentes de las universidades estatales, consideradas en el pasado, no sin buenas razones, como un instrumento de descristianización. Pero la renovación intelectual y científica del catolicismo francés había conseguido superar aquella barrera. Hubo algunas obras de gran aliento, como la *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, del abate y miembro de la Academia, Bremond, que cosecharon un éxito extraordinario. El *Dictionnaire de Théologie catholique* llevó adelante los esfuerzos emprendidos en los primeros años del siglo. En 1937, se inició la serie «Unam Sanctam», en la que pronto se publicó el sensacional libro *Catholicisme* del padre De Lubac, seguido, a no mucha distancia, por las obras del padre Congar. Para entonces, se había iniciado ya la *Histoire de l'Église*, de Fliche y Martin, mientras que Gilson había dado a luz sus trabajos sobre la historia de la escolástica, en los que Jacques Maritain halló inspiración y apoyo para su análisis de las relaciones entre el cristianismo y la sociedad moderna, en una perspectiva, por lo demás, muy cercana a la mantenida por E. Mounier en su revista «Esprit», fundada en 1932. Durante la guerra, los padres De Lubac y Daniélou iniciaron la colección «Sources chrétiennes», destinada a la traducción y publicación de textos de los Santos Padres. Esta iniciativa contó muy pronto con la colaboración de una serie de investigadores, procedentes tanto de las filas del clero secular y regular como de miembros de las universidades estatales. Muy poco después se lanzaba también la serie «Théologie».

Es evidente que estos trabajos estaban dirigidos a una reducida selección. Sólo algunas publicaciones de amplia difusión, como «Les Études» y «La Vie Intellectuelle», proporcionaron a los investigadores un círculo de lectores de mayor amplitud; por otra parte, estos trabajos provocaron ciertas dificultades teológicas y

exigieron la promulgación de algunas normas precautorias, que se reflejaron más tarde en la encíclica *Humani generis* (1950). Otros trabajos estaban, en cambio, directamente orientados a la vida práctica. Así, Gabriel Le Bras fundó en Francia, en 1930, la sociología religiosa, al agrupar a los católicos practicantes en varias categorías, según su medio, su origen, su clase social y su profesión. En esta misma línea se movía el libro *Problèmes missionnaires de la France rurale*, publicado en 1945 por el presbítero Boulart. Del libro del abate Godin *France pays de mission?*, concebido con algún menor rigor científico, se vendieron en un solo año (1950) cerca de 100 000 ejemplares. La descripción de un mundo que se estaba formando fuera de la Iglesia y los problemas que este hecho implicaba para los responsables eclesiásticos causaron profunda impresión al cardenal Suhard, arzobispo de París de 1940 a 1959, y le movieron a fundar una Mission de France, en colaboración con su seminario interdiocesano de Lisieux. La Mission abarcaba un programa y una reglamentación especial de las secciones dedicadas a la formación para las tareas del apostolado específico del mundo del trabajo. En mayo de 1949, Roma concedió a la Mission de France un estatuto provisional. Finalmente, el 15 de agosto de 1954, una constitución apostólica fijaba para ella un *status* claramente definido: el de *prelatura nullius;* su jurisdicción coincidía con el de la antigua abadía cisterciense de Pontigny. En 1955 la misión contaba ya con 181 sacerdotes[25].

El cardenal Suhard tomó también la decisión de autorizar, a título experimental, los sacerdotes obreros. La iniciativa se apoyaba en algunas tentativas anteriores, pero sobre todo en el hecho real del retroceso del apostolado en los medios proletarios y en los positivos resultados de la labor desempeñada por el padre dominico Loew en los muelles de Marsella y por varios sacerdotes y seminaristas incluidos en las brigadas de trabajos forzosos creadas durante la guerra. Hacerse obrero para comprender a los obreros y ser comprendido por ellos y poder llevarles así el mensaje de Cristo: ésta era la idea que movió al cardenal Suhard a permitir que algunos sacerdotes buscaran trabajo en las fábricas. Ya en 1946 había 6 sacerdotes obreros en París y algunos más en la

25 A. Dansette, *Destin du catholicisme Français* 145-149, 247-261, 300-305.

provincia. En 1947, se formó un nuevo grupo en Limoges y luego siguieron varios más. En 1951, cuando la Santa Sede prohibió la adhesión de nuevos miembros, el número de sacerdotes obreros ascendía a 90. La tentativa se había iniciado con sacerdotes claramente movidos por nobles ideales, pero sin la necesaria preparación, de modo que muy pronto se vieron envueltos en enormes dificultades. Tuvieron que hacer frente a una vida cuya dureza no habían sospechado; se comprometieron a menudo en campañas sindicalistas y, en numerosas ocasiones, se dejaron ganar por la teoría de la lucha de clases; algunos de ellos no supieron, por otra parte, mantenerse fieles a la vida sacerdotal y al celibato. En septiembre de 1953, el nuncio Marella comunicó a los obispos que deberían hacer volver a los sacerdotes sujetos a su autoridad. Una instrucción similar recibieron, de parte de la Congregación de Religiosos, los superiores mayores de las órdenes religiosas. A finales de 1956 todos los sacerdotes regulares habían cumplimentado la orden de regresar a sus conventos. También la aceptaron cerca de 40 sacerdotes seculares, mientras que un número algo mayor no hizo sino confirmar, con su desobediencia, la urgente necesidad de la intervención de Roma [26].

Esto no significó, sin embargo, que la jerarquía pusiera punto final a sus esfuerzos en torno al apostolado del mundo del trabajo. El cardenal Suhard había creado, ya en 1943, la Misión de París. En octubre de aquel mismo año, el padre Épagneul fundó la Agrupación de los Frères missionnaires des campagnes para el proletariado campesino [27]. También trabajaron en este medio los Fils de la Charité, fundados en 1913 por el padre Anizan. Uno de los miembros de esta agrupación, el abate Michoneau, publicó, en 1946, un libro, con el título programático de *Paroisse communauté missionnaire,* en el que recogía sus experiencias de cinco años de actividad pastoral en la parroquia de Colombes [28]. En Lyón, los padres del Prado, dirigidos por monseñor Ancel,

26. Ibid. 292. P. Montlucard y su movimiento Jeunesse de l'Église formaron durante algún tiempo el centro intelectual de los sacerdotes obreros y declararon que la reforma de la sociedad era el presupuesto indispensable para la evangelización del proletariado. Aún no se ha dado una respuesta satisfactoria a la pregunta de si este movimiento ejerció un influjo determinante en la serie de experiencias y en la evolución seguida por los sacerdotes obreros.

27. Ibid. 342-347.

28. Ibid. 311-313.

supieron compaginar el trabajo corporal con la vida sacerdotal y apostólica en una asociación parroquial y una agrupación sacerdotal (que en 1955 contaba con 514 sacerdotes). Siguiendo la regla del padre Voillaume, también los Petits Frères de Jèsus intentaron unir «en el corazón de las masas», la presencia en el mundo con la vida conventual mediante el trabajo manual y la contemplación [29].

Esta pluralidad de tentativas era un indicio de que no se habían cumplido las esperanzas depositadas en los movimientos dotados de una finalidad específica. Estos movimientos, por ejemplo el de la JOC, habían conseguido, sin duda, formar grupos de *élite,* fieles a su misión hasta el heroísmo, pero que no siempre supieron hacer frente con éxito a las dificultades del medio ni acertaron a liberarse de la mentalidad de la lucha de clases. En 1956 se hizo ya palpable una crisis entre la ACJF, que reclamaba para sí las tareas formativas de los cinco movimientos (JOC, JEC, JAC, JIC y JMC) y la JOC, que pedía autonomía también en este campo [30]. La dimisión de su presidente significó la práctica disolución de la antigua ACJF. La JAC, en cambio, dependía menos de su medio ambiente social y, por consiguiente, se vio menos afectada que la JOC por la crisis de 1956, lo que le permitió conservar en los medios rurales el número de sus afiliados y su fuerza de irradiación (Rémond 655-656).

Estos movimientos, que provocaron fuertes convulsiones en la iglesia francesa, pueden considerarse como una prueba de la vitalidad de esta última. También testifican esta vitalidad, en la época de postguerra, las cifras de las vocaciones para el sacerdocio y para la vida religiosa. De todas formas, algunos números pueden producir a primera vista la impresión de una catástrofe: mientras que en 1880 eran 35 000 las parroquias que contaban con su propio párroco, en 1930 eran ya 10 000 las que carecían de la asistencia de un sacerdote con residencia en el lugar. Pero las simples cifras encubren el hecho de que las parroquias que habían perdido los sacerdotes con que contaban en el siglo XIX sólo tenían en el siglo XX 300 habitantes o incluso menos. El número total de sacerdotes seculares, que en 1913 era de 54 800, descen-

29. Ibid. 214-217.

30. Ibid. 399-400; F BOULARD, *Essor ou déclin du clergé français?* 132 y 164.

dió a 46 980 en 1929 y a 42 486 en 1948 [31]. Comparándolo con el de la población francesa, se obtiene en 1913 un sacerdote secular por cada 832 habitantes, uno por cada 960 en 1929 y uno por cada 1029 en 1950 [32]. Tal vez sea más significativo, para calibrar la situación de la vida religiosa del país, el factor que Boulart califica como cuota de ordenación, es decir, el número de misacantanos por cada 10 000 jóvenes en edades comprendidas entre los 25 y los 29 años. Esta cuota, que en 1902 alcanzaba la cifra de 52, descendió a 30 entre 1909 y 1913. En vísperas de la primera guerra mundial subió, aunque muy lentamente, para registrar entre 1934 y 1938 una notable contracción un poco por encima de 40 por 10 000. La interrupción de los estudios a causa de la guerra y del internamiento en campos de prisioneros hizo que entre 1946 y 1947 el número ascendiera a 50, pero a partir de esta última fecha volvió a retroceder a 40. Comparando la media de las ordenaciones cada diez años, se obtienen 1535 nuevos sacerdotes para el decenio 1899-1908, 800 para 1919-1928 y 1088 para el período 1929-1938 [33].

La actividad apostólica depende del género de ocupaciones de los jóvenes sacerdotes, relacionado, a su vez con el desempeñado por el clero de mayor edad. Efectivamente, muchos sacerdotes han superado ya los 60 años. Una encuesta realizada en 1946 estimaba en 41 753 el número de sacerdotes, seculares y regulares, dedicados a la pastoral activa. De ellos, 28 777 trabajaban en parroquias y 7166 se dedicaban a la enseñanza [34].

Pero ni en esta época tan próxima a nosotros ni en otras del pasado resulta posible medir la profundidad y la calidad del cristianismo interior de los hombres. Lo más que puede pretenderse es trazar, con ayuda de métodos de investigación como los tan alabados por un Gabriel Le Bras, una especie de mapa de distri-

31. R. Rémond, *Histoire du Catholicisme* 755s.

32. A. Dansetti, *Histoire religieuse* 632.

33. F. Boulard, *Les vocations sacerdotales en France. Le bilan d'un demi-siècle*, en NRTh 72 (1950) 486.

34. F. Boulard, *Essor ou déclin* 109. El período 1965-1975 arroja las siguientes cifras:

1965	646	1969	345	1973	219
1966	566	1970	285	1974	170
1967	489	1971	237	1975	161
1968	461	1972	193		

bución de las prácticas religiosas. Un mapa así divide a la población francesa, casi por partes iguales, en regiones con parroquias cristianas, en las que el 45 por 100 de la población asiste a la misa dominical y cumple con el precepto pascual, y otras regiones en las que el número de practicantes se sitúa por debajo del 45 por 100; a estas últimas puede designárselas como «zonas indiferentes respecto de las tradiciones cristianas». Aparte estos dos grandes grupos, existen regiones, de magnitud nada desdeñable, que pertenecen a las dos divisiones y otras — entre las que deben incluirse las masas de las grandes aglomeraciones urbanas — con zonas o franjas de auténtico trabajo misional [35].

Aunque, en vísperas de la segunda guerra mundial, Francia no era, considerada en su conjunto, una nación cristiana, presentaba, con todo, la imagen de un país en el que la Iglesia católica poseía sólidas posiciones: un denso reticulado de parroquias rurales, una red de parroquias urbanas y de instituciones religiosas que bastaba al menos para satisfacer las necesidades del momento, una actividad docente destacada, sobre todo en el ámbito de la enseñanza primaria y, en fin, una *élite* intelectual de amplios horizontes. Los retrocesos y los avances habían llegado, en cierto modo, a equilibrarse a principios de siglo, de modo que la Iglesia de Francia parecía disfrutar de una buena situación de

35. G. Le Bras, *Description de la France catholique*, en NRTh 70 (1948) 833-845; mapa en p. 840-841. El autor distingue tres zonas de parroquias cristianas: en el oeste, aparece una ancha franja, formada por la provincia de Bretaña, los departamentos de Manche, Mayenne, algunas regiones del Maine-et-Loire, el departamento de Deux-Sèvres y los espacios boscosos de La Vandée; otra amplia zona está constituida por Alsacia, Lorena y el Franco Condado; un tercer bloque, en el centro, abarca tres departamentos y parte de otros tres. Hay que añadir, además, tres regiones, de no mucha extensión territorial, pero de gran densidad de población, situadas en los departamentos Nord y Pas-de-Calais; algunos cantones alpinos y un tercer nudo de comunicaciones al pie de los Pirineos. En otro grupo se incluyen las regiones calificadas de «indiferentes respecto de las tradiciones cristianas». En este grupo, Le Bras establece una amplia franja que corta todo el territorio francés en dirección Norte-Sudeste; en ella se incluyen 20 departamentos en su totalidad, nueve casi por entero y grandes extensiones de otros diez. Junto a este grupo hay que situar otro bloque, al sur del Macizo Central, que abarca dos departamentos en su totalidad, siete en su casi totalidad y una gran parte de otros tres. Dentro de los dos bloques últimamente citados hay cerca de 20 cantones habitados por católicos practicantes pero que, a su vez, están cruzados transversalmente por auténticos territorios de misión, concretamente en Yonne (dos tercios del departamento), Aube (la mitad), la franja oriental de Loiret y Creuse, Haute-Vienne y Corrèze. Estas terceras zonas de territorio de misión coinciden con las demarcaciones de grandes aglomeraciones urbanas, en las que el porcentaje de niños no bautizados llega al 20 por 100.

partida para recuperar el terreno perdido en la anterior centuria.

Sobre los historiadores de épocas futuras recaerá la tarea de analizar las causas que han llevado a la evolución de los últimos tiempos y a la crisis del período postconciliar.

XXII. LOS PAÍSES DEL ÁMBITO ANGLOPARLANTE

Por Robert Trisco

Profesor de la Universidad de Washington

BIBLIOGRAFÍA: *Gran Bretaña:* D. BARKER, *G.K. Chesterton. A Biography,* Nueva York 1973; G.A. BECK (dir.), *The English Catholics, 1850-1950,* Londres 1950; M.V. BRAND, *The Social Catholic Movement in England, 1920-1955,* Nueva York 1963; W.F. BROWN, *Through Windows of Memory,* Londres 1946; J.M. CLEARY, *Catholic Social Action in Britain 1909-1959. A History of the Catholic Social Guild,* Oxford 1961; J. CREHAN, S.I., *Father Thurston. A Memoir with a Bibliography of his Writings,* Londres 1952; M. CRUICKSHANK, *Church and State in English Education, 1870 to the Present Day,* Londres y Nueva York 1964; J. DINGLE, *Le Catholicisme contemporain en Grande-Bretagne,* París 1967; G.P. MCENTEE, *The Social Catholic Movement in Great Britain,* Nueva York 1927; J. MURPHY, *Church, State and Schools in Britain, 1800-1970,* Londres 1971; E. OLDMEADOW, *Francis Cardinal Bourne,* 2 vols., Londres 1940-1944; G. SCOTT, *The R.Cs. A Report on Roman Catholics in Britain Today,* Londres 1967; F. SHEED, *The Church and I,* Garden City, Nueva York 1974; R. SPEAIGHT, *The Life of Eric Gill,* Nueva York 1966; id., *The Life of Hilaire Belloc,* Nueva York 1966; F. VALENTINE, O.P., *Father Vincent McNabb O.P., The Portrait of a Great Dominican,* Westminster - Maryland 1955; M. WARD, *Gilbert Keith Chesterton,* Nueva York 1943; id., *Return to Chesterton,* Nueva York 1952; id., *Unfinished Business,* Nueva York 1964; E. WAUGH, *Monsignor Ronald Knox,* Boston 1959.

Irlanda: D.H. AKENSON, *Education and Enmity,* en *The Control of Schooling in Northern Ireland, 1920-1950,* Nueva York 1973; J. BLANCHARD, *Le droit ecclésiastique contemporain d'Irlande,* París 1958; D. FENNEL, *The Changing Face of Catholic Ireland,* Londres 1968; J. MESCAL, *Religion in the Irish System of Education,* Dublín 1957; D.W. MILLER, *Church, State and Nation in Ireland, 1898-1921,* Pittsburgh 1973; J.H. WHYTE, *Church and State in Modern Ireland 1923-1970,* Dublín 1971.

Estados Unidos: A.I. ABELL, *American Catholicism and Social Action*, en *A Search for Social Justice, 1865-1950*, Garden City - Nueva York 1960; C.J. BARRY, O.S.B., *American Nuncio, Cardinal Aloisius Muench*, Collegeville - Minnesota 1969; F.L. BRODERICK, *Right Reverend New Dealer, John A. Ryan*, Nueva York 1963; H.A. BUETOW, *Of Singular Benefit. The Story of Catholic Education in the United States*, Nueva York y Londres 1970; L. CURRY, *Protestan-Catholic Relations in America*, en *World War I through Vatican II*, Lexington - Kentucky 1972; J.T. ELLIS, *American Catholicism*, Chicago ²1969; id., *A Guide to American Catholic History*, Milwaukee 1959; id., *Documents of American Catholic History*, 2 vols., Chicago ³1967; id., *The Life of James Cardinal Gibbons, Archbishop of Baltimore, 1834-1921*, 2 vols., Milwaukee 1952; G.Q. FLYNN, *American Catholics and the Roosevelt Presidency, 1932-1936*, Lexington - Kentucky, 1968; L.H. FUCHS, *John F. Kennedy*, Garden City - Nueva York 1962; P. GLEASON, *The Conservative Reformers. German-American Catholics and the Social Order*, Notre-Dame, Indiana 1968; A. GREELY - W.C. MCCREADY - K MCCOURT, *Catholic Schools in a Declining Church*, Nueva York 1976, además HK 31 (1977) 143-147; F.J. LALLY, *The Catholic Church in a Changing America*, Boston 1962; Th.T. MCAVOY, C.S.C., *Father O'Hara of Notre Dame. The Cardinal Archbishop of Philadelphia*, Notre Dame, Indiana 1967; id., *A History of the Catholic Church in the United States*, Notre Dame, Indiana 1969; S. MARCUS, *Father Coughlin. The Tumultuous Life of the Priest of the Little Flower*, Boston 1973; M.A. MARTY, *Lutherans and Roman Catholicism*, en *The Changing Conflict, 1917-1963*, Notre Dame, Indiana 1968; P. MARX, O.S.B., *Virgil Michel and the Liturgical Movement*, Collegeville - Minnesota 1957; W.D. MILLER, *A Harsh and Dreadful Love. Dorothy Day and the Catholic Worker Movement*, Nueva York 1973; H.J. NOLAN (dir.), *Pastoral Letters of the American Hierarchy, 1792-1970*, Huntington, Indiana 1971; D.J. O'BRIEN, *American Catholics and Social Reform, The New Deal Years*, Nueva York 1968; E.J. POWER, *Catholic Higher Education in America*, Nueva York 1972; id., *A History of Catholic Higher Education in the United States*, Milwaukee 1958; G. SHAUGHNESSY, *Has the Immigrant Kept the Faith? A Study of Immigration and Catholic Growth in the United States, 1790-1920*, Nueva York 1925, reimpresión 1969; J.G. SHAW, *Edwin Vincent O'Hara, American Prelate*, Nueva York 1957; J.B. SHEERIN, C.S.P., *Never Look Back. The Career and Concerns of John J. Burke*, Nueva York 1975; C.J. TULL, *Father Coughlin and the New Deal*, Siracusa - Nueva York 1965; R. VAN ALLEN, *The Commonweal and American Catholicism. The Magazine, the Movement, the Meaning*, Filadelfia 1974; E.R. VOILMAR, S.I., *The Catholic Church in America*, en *An Historical Bibliography*, Nueva York ²1963; V.A. IZERMANS (dir.), *American Participation in the Second Vatican Council*, Nueva York 1967.

Canadá: D. DE SAINT-DENIS, O.F.M. Cap., *L'Église Catholique au Canada, Précis historique et statistique. The Catholic Church in Canada. Historical and Statistical Summary*, Montreal ⁶1956; S.M.A. OF ROME GAUDREAU, *The Social Thought of French Canada as Reflected in the Semaine Sociale. The Catholic University of America Studies in Sociology*, vol. XVIII, Washington D.C. 1946; J. HULLIGER, *L'enseignement social des évêques canadiens de 1891 à 1950*, Montreal 1958; L.K. SHOOK, *Catholic Post-Secondary Education in English-Speaking Canada. A History. Studies in the History of Higher Education in Canada*, vol. VI, Toronto 1971; *Les vingt-cinq ans de l'École Sociale Populaire, 1911-1936*, Montreal 1936.

EUROPA

Gran Bretaña

Población

La población católica de Inglaterra y Gales era, el año 1914, de 2 100 466 personas (incluidos 3872 sacerdotes), dentro de una población total de 36 204 671 (datos de 1911). Existían 1837 iglesias, capillas y estaciones católicas, de las que 1307 estaban autorizadas para celebrar matrimonios con validez civil. Por las mismas fechas, los católicos escoceses eran 518 969 (incluidos 577 sacerdotes), que poseían 427 iglesias y capillas. En el año 1966, la población total de Inglaterra y Gales daba la cifra de 48 075 000, de los que eran católicos 4 000 695 (con 5096 sacerdotes seculares y 2791 regulares). Las iglesias y capillas públicas eran 3446 y los lugares de culto privado 1196. En el período intermedio, los católicos se habían ido extendiendo, de una manera uniforme, por las grandes ciudades y los barrios periféricos, pero no por las regiones campesinas. El catolicismo siguió siendo un fenómeno urbano. En la citada fecha de 1966, el número de católicos escoceses habían ascendido a 809 680, frente a una población total de 5 191 000 personas.

Este crecimiento se apoyaba en parte en el aumento vegetativo de la población, en parte en las conversiones y en parte en la inmigración de fugitivos del continente (sobre todo de Polonia y Ucrania). Pero la fuente principal estaba en la migración procedente de Irlanda. De hecho, aproximadamente las tres cuartas partes de los católicos de Gran Bretaña son de origen irlandés, o

nacidos en la propia Irlanda. La heterogeneidad de la procedencia de los católicos fue desapareciendo poco a poco gracias al proceso de integración de los inmigrados en el seno del catolicismo británico. El número de convertidos adultos alcanzó una media anual entre 10 000 y 12 000 y se mantuvo prácticamente inalterado desde 1925 hasta el estallido de la segunda guerra mundial, a pesar del crecimiento de la población total. Muchos de los convertidos eran novios o esposos de mujeres católicas, y a la inversa. Por lo demás, eran más las conversiones en la clase media —con mayor sensibilidad para comprender las exigencias intelectuales de la Iglesia— que en la clase inferior. En términos relativos, eran también más numerosas las conversiones entre los no conformistas —cuya vida religiosa se descomponía rápidamente desde el punto de vista de la organización eclesial—, que entre los anglicanos. Por el lado contrario, también la Iglesia católica sufría una constante «hemorragia» de abandonos. Incluso una buena parte de los niños educados en escuelas católicas renunciaban pronto a la práctica de la religión. Estos factores impidieron que el porcentaje de católicos experimentara en Inglaterra un sensible aumento. Debido en parte a los prejuicios de sus conciudadanos y en parte a su inferior nivel cultural, el influjo de los católicos ingleses en la vida pública no estuvo a la altura de su importancia numérica.

Organización

En 1911 había en Inglaterra y Gales tres archidiócesis o sedes metropolitanas (Westminster, Liverpool y Birminghan) y 13 diócesis. En 1916 la diócesis de Newport (en Gales) fue elevada a archidiócesis de Cardiff, con la sede de Menevia como único obispado sufragáneo. En 1917 se creó la nueva sede diocesana de Brentwood y en 1924 la de Lancaster. En 1965 la diócesis de Southwark recibió el *status* de sede metropolitana y se creaba al mismo tiempo, como obispado sufragáneo de la misma, la diócesis de Arundel y Brighton. Así, pues, Inglaterra y Gales cuentan en la actualidad con 5 provincias eclesiásticas y 14 diócesis. Además, en 1957 el arzobispo de Westminster fue nombrado exarca

apostólico de los ucranianos de rito bizantino, cuyo número ascendía a más de 20 000; en 1961 fue nombrado obispo auxiliar de estos fieles el sacerdote ucraniano Augustin Eugene Hornyak, O.S.B.M. Seis años más tarde, se le concedía ya el título de exarca apostólico de Gran Bretaña.

En Escocia existe desde el año 1878 la archidiócesis de St. Andrews y Edinburgh como sede metropolitana, con 4 obispados sufragáneos, además de la archidiócesis de Glasgow, que no pertenecía a ninguna provincia eclesiástica. En 1947, esta archidiócesis fue elevada a sede metropolitana, con los obispados sufragáneos de nueva creación de Motherwell y Paisley.

Las negociaciones de la Iglesia con el gobierno corrían a cargo del arzobispo de Westminster, en representación del episcopado. Este cargo fue ocupado, de 1903 a 1935, por Francis Bourne (cardenal desde 1910), de 1935 a 1943 por Arthur Hinsley (cardenal desde 1937), de 1943 a 1956 por Bernard Griffin (cardenal desde 1946), de 1956 a 1963 por William Godfrey (cardenal desde 1958), de 1963 a 1975 por John Heenan (cardenal desde 1965) y, desde 1976, por Basil Hume (cardenal desde 1976).

Desde la época de Isabel I, Gran Bretaña interrumpió sus relaciones diplomáticas con la Santa Sede. No obstante, al estallar la primera guerra mundial, el gobierno envió a Sir Henry Howard cerca del recién elegido papa Benedicto XV, con la misión de expresar al pontífice los buenos deseos del rey y explicarle los motivos de la entrada en guerra del Reino Unido. El representante británico se instaló en Roma como embajador extraordinario y plenipotenciario «en misión especial». En 1920, la embajada se convirtió en institución regular y permanente. Las relaciones, con todo, nunca alcanzaron el nivel de reciprocidad. No hubo nunciatura de Roma en Londres. De hecho, hasta 1938 no se abrió en la capital británica una delegación apostólica. El primer delegado fue un inglés, William Godfrey, nombrado en 1953 arzobispo de Liverpool.

La enseñanza

En 1914 asistían a las 1169 escuelas primarias católicas un total de 347 472 alumnos y 24 129 estudiantes a los 387 centros

escolares del segundo nivel. De acuerdo con el *Education Act* de 1902, las escuelas confesionales debían financiarse, tanto para su creación como para las reparaciones necesarias, a base de donativos voluntarios, mientras que los gastos de mantenimiento y los salarios de los profesores eran cubiertos con fondos públicos. La escasa capacidad económica de los católicos suponía un grave peligro para sus centros escolares, en una época en que aumentaban los costes para locales y equipamiento adecuados. Los diálogos mantenidos entre los representantes del Estado y de la Iglesia, en una atmósfera amistosa, desembocaron en la llamada «solución escocesa». El *Education (Scotland) Act* de 1918 autorizaba a los directores de las escuelas eclesiásticas, actuales o que se crearan en el futuro, a vender, alquilar o traspasar de cualquier otra manera sus centros a las autoridades educativas estatales. Éstas, por su parte, podían proceder, por propia iniciativa, a la creación de nuevas escuelas confesionales. A partir del acuerdo, las autoridades civiles ejercían un control total sobre los centros docentes, incluido el nombramiento y destinación del personal docente, aunque garantizando el puesto de trabajo de los actuales profesores. En el futuro, no podría nombrarse ningún profesor que no contara con la aprobación de la pertinente corporación confesional «en lo referente a la fe y al carácter religioso». Para cada centro escolar se nombraría un inspector no retribuido (que debería también contar con el visto bueno de cada confesión). Este inspector gozaba del derecho de libre acceso a todas las clases destinadas a la enseñanza religiosa y a los servicios del culto y tenía el deber de informar a las autoridades eclesiásticas sobre la eficacia de la instrucción impartida. En las escuelas católicas este cargo de inspección recaía de ordinario en los párrocos; a los inspectores diocesanos se les concedía además la facultad de fijar los exámenes de religión. Se ponía así fin al dualismo administrativo — tal como deseaban las autoridades locales — pero se mantenía el dualismo religioso, porque los obispos insistían en mantener el carácter católico de sus escuelas. A pesar de todas las medidas precautorias, y atendido el hecho de que el acuerdo fue en gran medida debido a la exclusiva gestión de William Francis Brown, a quien el papa había nombrado el año anterior visitador apostólico de Escocia, los obispos escoceses, y en

general los católicos, no miraban con buenos ojos el tratado. En consecuencia, fue precisa la intervención de la Santa Sede en el tema educativo para que se aceptara este acuerdo. La normativa funcionó, desde el primer momento, sin roces y, con el correr del tiempo, fue considerado por los propios católicos como uno de los mejores convenios de todo el mundo. Los católicos escoceses abrieron numerosas escuelas libres para los niveles primario y secundario. Fueron también numerosos los *colleges* (colegios medios y superiores) dirigidos por órdenes y congregaciones religiosas. Todos estos centros fueron financiados con los recursos públicos, locales o nacionales (también siguieron existiendo algunas escuelas privadas católicas, en calidad de colegios de pago).

La situación de los católicos de Inglaterra y Gales presenta muchos puntos de diferencia respecto de la de los escoceses. Los obispos no pudieron ponerse de acuerdo en 1918 en torno al problema de los derechos de propiedad de sus escuelas. Entre 1914 y 1930 los católicos construyeron 96 escuelas, con capacidad para 60 000 alumnos, con una inversión financiera de 1 700 000 libras esterlinas. Pero los costes de edificación registraron constantes aumentos y se estaba haciendo necesario sustituir o ampliar muchos viejos centros educativos o construir otros nuevos, sobre todo en las ciudades. La carga resultaba insoportable. Para poner en conocimiento de la opinión pública lo injusto de su situación, los católicos organizaron grandes manifestaciones de protesta y pidieron ayuda a los diputados del parlamento Pero tras la creación del Estado libre de Irlanda en 1921, los católicos ingleses no contaban con muchos amigos en la cámara, mientras que muchos de los miembros del Labour Party seguían alimentando una tradicional hostilidad al catolicismo, a pesar de que en varios ámbitos dependían del voto de los trabajadores de esta confesión. En 1931, el Consejo de Educación católico decidió desarrollar una campaña para implantar en Inglaterra y Gales el sistema escocés. Con todo, las expectativas de alcanzar este objetivo se reducían año tras año, debido en parte al hecho de que la asociación nacional de maestros no quería aceptar un sistema que habría significado la introducción de la enseñanza confesional en un gran número de escuelas estatales, con la consiguiente obligación para algunos maestros de someterse a exámenes en materia religiosa.

En 1936, los católicos tuvieron que aceptar una serie de ayudas bajo unas condiciones que estaban muy lejos de ser satisfactorias. La ley de educación de este año facultaba a las autoridades locales a contribuir, con cantidades que oscilaban desde un 0 a un 75 por 100, al total de los gastos financieros originados por la creación de escuelas de libre iniciativa. Este tipo de escuelas se había hecho absolutamente necesario en virtud de la clara intención del Estado de elevar la escolaridad obligatoria, a partir del 1.º de septiembre de 1939, hasta los 15 años de edad y de reorganizar la enseñanza. Para poder dar satisfacción a las exigencias tanto de las iglesias libres como de la asociación nacional de maestros, esta normativa tenía que presentar unos estrictos límites temporales: las solicitudes debían ser presentadas en el plazo de tres años; sólo se preveía el equipamiento de las escuelas primarias (aunque eran las escuelas elementales las que más necesitan una reorganización); los maestros de las escuelas que recibieran subvenciones para la construcción debían ser nombrados por las autoridades locales, si bien un pequeño número de ellos (sobre los que deberían ponerse de acuerdo los directores de los centros y las autoridades) serían maestros «reservados», es decir, profesores que, de mutuo acuerdo con los responsables de los centros, quedaban cualificados para impartir la enseñanza religiosa de las correspondientes confesiones. En todas las escuelas de libre iniciativa, y siempre que los padres de los alumnos así lo desearan, debería impartirse una enseñanza religiosa no vinculada a una confesión determinada, de acuerdo con una planificación educativa prescrita para las escuelas públicas locales. Finalmente, la ayuda sólo se autorizaba, pero no era obligatoria. Dado que los católicos, dirigidos por el nuevo arzobispo de Westminster, Arthur Hinsley, temían que las escuelas primarias perderían sus alumnos frente a la competencia de las escuelas estatales, mucho mejor equipadas, si no se procedía a una reorganización, decidieron aceptar el ofrecimiento, al tiempo que se esforzaban por conservar sus escuelas elementales.

Los resultados de estas medidas legales no fueron enteramente satisfactorios, aunque se registró un resultado secundario de buena calidad: la creación de comisiones escolares a nivel diocesano en lugares donde no habían existido hasta entonces. La reorganización de las zonas campesinas exigidas por la creación de centros escolares centralizados se vio retrasada por las dificultades derivadas de las grandes distancias y la necesidad de adecuados medios de transporte y amenazó con escindir la vida de las comunidades parroquiales. En las ciudades la evolución fue mucho más rápida.

Numerosas autoridades (incluidas las de Londres) estaban dispuestas a conceder el máximo de subvenciones financieras (75 por 100) autorizadas por la ley. Otras prometían hasta el 50 por 100. El ejemplo en contra más llamativo lo proporcionó Liverpool. Aquí, la constante inmigración de irlandeses había creado una aguda masificación de las escuelas católicas en la zona de los astilleros. Bajo la presión de los conservadores locales, unidos a los protestantes militantes, el consejo de la ciudad se negó a prestar ayuda para la creación de escuelas confesionales. Dado que los católicos no consiguieron imponer sus puntos de vista en las elecciones locales, las autoridades educativas (estatales) decidieron intervenir y retuvieron una parte de la suma que la caja estatal entregaba en cada ejercicio económico a las autoridades de Liverpool. Finalmente, en 1939 se llegó a un compromiso: el Parlamento aprobó una ley especial para la mencionada ciudad, que facultaba al consejo ciudadano para construir escuelas elementales y alquilarlas luego a corporaciones confesionales, por una cuantía que podía oscilar entre el 25 y el 50 por 100 de los intereses del capital desembolsado.

Cuando estalló la segunda guerra mundial, la reorganización sólo había alcanzado al 44,8 por 100 de distritos escolares católicos. Todavía en el año 1942 había nada menos que 399 edificios escolares católicos necesitados de reparación inscritos en la «lista negra» de las autoridades educativas (esta lista contenía las escuelas con deficiente equipamiento). La guerra impidió que se llevara adelante la reorganización; tampoco pudo implantarse la elevación de la edad escolar obligatoria a los límites señalados. De las 289 solicitudes católicas presentadas a tenor de la ley de 1936, sólo se habían aprobado y ejecutado nueve. Aunque únicamente un municipio inglés (el de Morley de Leeds) carecía de escuela católica, casi el 20 por 100 de los niños de esta religión residentes en zonas campesinas tenían que asistir a escuelas no

católicas. Las 1200 escuelas en manos de los católicos representaban el 12 por 100 del total de escuelas libres e impartían instrucción al 8 por 100 de la población escolar total.

Cuando el gobierno inició la planificación de un sistema coherente para los niveles educativos primario, secundario y terciario, los católicos desarrollaron una activa campaña de oposición organizada en contra del proyecto (el «libro verde» de 1941) y pidieron expresamente que se mantuviera en su totalidad el carácter confesional de sus escuelas. Las asociaciones de padres católicos, la primera de las cuales había sido fundada en 1940, en Ilford, en la diócesis de Brentwood, se multiplicaron a nivel de comunidades parroquiales y se coordinaron mediante consejos diocesanos, representados a su vez en un consejo interdiocesano de padres católicos y en una asociación de electores. Durante varios años, su objetivo fundamental se centró en la garantía y la promoción de los intereses católicos en el ámbito de la enseñanza.

Antes de llevarse al parlamento una ley sobre la materia, se desarrollaron largas negociaciones entre el presidente del Board of Education, R.A. Butler, y los representantes de los anglicanos, los católicos, las iglesias libres y del profesorado. Pero los portavoces católicos estaban aislados, porque los anglicanos se habían agrupado y las iglesias libres y las asociaciones profesionales constituían mayoría. Dado que los católicos no consiguieron unas condiciones favorables mínimamente aceptables, se opusieron a la ley, pero no impidieron que fuera aprobada por el parlamento. El resultado demostró que —contrariamente a Escocia— en Inglaterra y Gales el proceso de descristianización había hecho grandes progresos, de modo que no era posible recurrir al apoyo de una opinión pública influyente que compartiera la convicción de que la religión es el corazón del sistema educativo. Lo único que podía reclamarse era la «igualdad de oportunidades», el derecho de los padres a educar a sus hijos en sus convicciones de fe y el principio de que estos padres no debían soportar en concepto de educación un gasto financiero superior al de sus conciudadanos no católicos.

La ley sobre la enseñanza de 1944 *(Butler Act)* estipulaba ayudas financieras para tres categorías de escuelas confesionales primarias y secundarias. En todas ellas, la totalidad de los costes

de educación, tanto profana como religiosa, correría a cuenta de los fondos públicos, pero el Estado se reservaba el derecho de comprobar la necesidad de tales centros y, además, se establecía que sólo se crearían nuevos centros cuando lo consintieran los recursos financieros de la nación. Estas tres categorías eran las siguientes:

a) Las escuelas de ayuda voluntaria *(voluntary aided schools)*, que seguirían siendo total y absolutamente confesionales. El Estado estaba dispuesto a conceder a sus directores el 50 por 100 de los gastos de mejora de reparación necesarios y aprobados y el 50 por 100 de los costes de determinadas remodelaciones. De ordinario, se ayudaba a los directivos a conseguir préstamos en condiciones favorables y, además, el Estado pagaba ciertos servicios auxiliares (exploraciones médicas, alimentación escolar, etc.).

b) Las escuelas con convenios especiales *(special arrangement schools)*. Se trataba de centros protegidos por las normas de la ley de 1936; las solicitudes presentadas dentro de los plazos adecuados, pero no aprobadas o no ejecutadas, podían volver a plantearse, con las necesarias modificaciones respecto de las condiciones anteriores, entre las que se incluía la limitación del número de aquellos maestros a quienes se les había reconocido la capacidad suficiente para impartir la enseñanza religiosa. Por lo demás, se les aplicaban las mismas normas que a la primera categoría.

c) Escuelas «controladas». Estos centros eran financiados y mantenidos en las mismas condiciones que las escuelas públicas, a excepción de algunas concesiones hechas en compensación por el traspaso de los edificios, por ejemplo el derecho de las autoridades confesionales a nombrar un tercio (en vez de dos tercios) de los directores de estos centros.

Los católicos rechazaron de plano el *status* de «centros controlados». En consecuencia, tuvieron que enfrentarse con la extremadamente difícil tarea de aportar los medios financieros necesarios para mantener las escuelas de ayuda voluntaria (la mitad de los costes de modernización, construcción de nuevos puestos escolares y sostenimiento de los alumnos «retrasados»). Tenían que añadir, además, los gastos de los centros acogidos a la categoría de convenios especiales (que iban desde un cuarto a la mitad del

total) y los generados por las nuevas escuelas (costes totales de los solares y de la construcción). Pero la carga más pesada para los católicos (en particular para los religiosos y religiosas dedicados a la enseñanza) procedía de los centros secundarios, debido a la elevación de la edad de la escolaridad obligatoria y a la competencia de los centros estatales, que no tenían que soportar ningún tipo de pagos. La mayoría de los centros secundarios católicos entonces existentes adoptaron el *status* de escuelas elementales y (a excepción de los expresamente creados para las clases altas) procuraron que las autoridades educativas reconocieran su «capacidad» para impartir la enseñanza en sus distintos niveles. En 1948, el número de centros católicos «reconocidos» se elevaba a 109, de los que 73 recibían subvenciones del Estado.

Dos leyes complementarias, de 1946 y 1948, contribuyeron a aligerar un tanto el fardo impuesto a los católicos, pero aumentaron aún más los costes. Una plaza escolar, que en 1939 costaba unas 60 libras, exigía ya entre 191 y 400 libras el año 1949, según las diferentes diócesis. En este período, el número de alumnos católicos que asistían a centros no católicos se había multiplicado por cuatro. En 1950, la jerarquía proyectó algunas ayudas y creó un comité de acción para fundar diputaciones locales, compuestas por representantes de las parroquias y de las organizaciones seglares, encargadas de defender, ante los candidatos al parlamento en las elecciones de aquel año, las propuestas del episcopado. Pero aunque los electores católicos tenían buena información sobre las posturas de los diferentes contendientes, no consiguieron con su campaña apoyos dignos de mención, sobre todo porque ningún partido mostró interés por comprometerse en un tema tan espinoso y controvertido.

Ante la escasez de medios financieros para construir un número suficiente de escuelas secundarias, en 1956 los católicos volvieron a solicitar ayuda del Estado, pero esta vez sin recurrir a campañas ante la opinión pública. Por estas fechas, cerca del 30 por 100 de los niños católicos en edad escolar acudían a centros no católicos, a pesar de que entre 1945 y 1959 la Iglesia había aumentado en casi un 25 por 100 el número de sus escuelas (con un total de más de 300 nuevos centros), había creado 100 000 nuevos puestos escolares y tenían en proyecto otros 150 000. La

ley escolar de 1959 fue en parte una respuesta a estas peticiones de los católicos y los anglicanos. Dicha ley elevaba el porcentaje de las posibles ayudas estatales del 50 por 100 antes concedido al 75 por 100 y garantizaba además el 75 por 100 de los desembolsos hechos para crear nuevos centros escolares secundarios de libre iniciativa, siempre que fueran en su totalidad o en su máxima parte necesarios para que los niños que acababan los estudios primarios pudieran continuar sus estudios secundarios en centros de la misma confesión. Se imponía, con todo, como condición que tales centros primarios existieran ya el 15 de junio de 1959 o que los niños procedieran de escuelas primarias que habían sido construidas para sustituir a las escuelas existentes en aquella fecha. Para los católicos, esta limitación de la fecha y la exclusión de ayudas para la construcción de escuelas primarias constituyó, naturalmente, una desilusión.

En 1966, el sistema escolar católico de ayuda voluntaria de Inglaterra y Gales arrojaba las siguientes cifras: 1801 escuelas primarias con 441 358 puestos escolares; 388 centros secundarios modernos con 142 670 alumnos; 62 centros secundarios de filología clásica con 29 520 alumnos; 39 escuelas secundarias de otros tipos con 24 347 alumnos. Había además 56 centros, con 36 146 alumnos, que recibían subvenciones directas, 557 centros independientes con 114 964 alumnos y 42 escuelas especiales reconocidas con 3404 alumnos. En total, pues, los centros católicos se elevaban a 2945 y el número de alumnos alcanzaba los 792 389.

Estas cifras permitieron a los católicos insistir en sus peticiones y solicitar hasta el 85 por 100 de los costes de construcción. Finalmente, se dieron por satisfechos con las disposiciones de la ley educativa de 1967, presentada por el gobierno laborista y aprobada, casi sin oposición, por el parlamento. El Estado elevaba hasta un 80 por 100 las subvenciones ya existentes en favor de todas las escuelas de libre iniciativa o las fundadas por acuerdos especiales — siempre que los desembolsos hubieran sido motivados por reparaciones o mejoras previamente aprobadas —. Pero además, y este aspecto era aún más importante, corría con el 80 por 100 de los gastos de construcción de escuelas enteramente nuevas o de ampliación de las existentes, incluso en el caso de que hasta entonces no se les hubiera concedido ningún tipo de

ayudas. El gobierno pudo conceder estas nuevas subvenciones debido, al menos en parte, el hecho de que había mejorado el clima de mutuo entendimiento entre las distintas Iglesias.

Para poder proporcionar a estas escuelas personal docente adecuado, se ampliaron los centros de formación de profesores ya existentes y se crearon otros de nueva planta. La fundación, en los años posteriores al 1960, de 5 de estos nuevos centros fue el resultado de largas negociaciones entre el ministerio de educación y el consejo de educación católico. En 1968 existían, en Inglaterra y Gales, 14 centros católicos para formación del profesorado.

En este período no se registraron iniciativas para la fundación de una universidad católica. Con todo, ya en 1922 se había creado la University Catholic Federation of Great Britain, para vincular a las asociaciones católicas con las universidades inglesas. El nuevo centro quedó anexionado a Pax Romana, de la que había recibido el impulso que llevó a su fundación. En 1942 se procedió a una reorganización, en virtud de la cual los no graduados crearon la Union of Catholic Students y los graduados la Newman Association. Las dos organizaciones trabajaron en estrecha colaboración. La Union inició la publicación de una revista y de un anuario. En sus páginas se exponían los diversos métodos a través de los cuales se pretendía llevar la influencia católica a la vida y a los trabajos de la universidad. La Newman Association agrupaba a graduados de diversas profesiones y posiciones sociales; creó un centro en Londres, con varias ramas locales muy activas. Inició asimismo la publicación del boletín mensual «Unitas» y desarrolló provechosas actividades, como cursos de verano, series de conferencias y curso de «universidad popular» (algunos de los cuales fueron reconocidos por la University of London Extension Board).

El movimiento social

El auténtico motor del movimiento social fue la Catholic Social Guild fundada el año 1909 por un grupo de sacerdotes y seglares de la clase intelectual media, con los siguientes objetivos: 1.º facilitar el diálogo entre los estudiantes y los trabajadores católicos; 2.º colaborar en la elaboración de los principios católicos y en su aplicación a las actuales circunstancias sociales; 3.º despertar entre los círculos católicos mayor interés por las cuestiones sociales y recabar su cooperación para la promoción de reformas sociales a tenor de los principios católicos.

Estimulada por la jerarquía, la asociación perseguía estos objetivos a través sobre todo de clubs y grupos de estudio. En 1914 había ya 95 de estos grupos (con cerca de 1000 afiliados), concentrados en el norte de Inglaterra. Pero, contrariamente a las esperanzas de los fundadores, se componían casi en su totalidad de trabajadores. Aunque les faltaban dirigentes dotados de la adecuada formación, el número de estos clubs de estudios creció hasta llegar a 379 en 1938; durante la guerra se produjo un retroceso, pero luego volvieron a aumentar hasta situarse en 337 el año 1950. En los años siguientes se inició un nuevo descenso.

En el marco de su programa de formación de adultos, la asociación puso también en marcha cursos por correspondencia, al final de los cuales concedía diplomas y certificados. Producía además y distribuía escritos sobre temas sociales; planificó y fomentó programas de enseñanza, libros de textos y exámenes para los diversos grupos. Desde mediados de 1911 hasta 1920 editó un «Quarterly Bulletin» y, desde 1921, la revista mensual «The Christian Democrat» y el «Catholic Social Year Book». Publicó también folletos a módico precio sobre temas actuales y la serie «Catholic Studies in Social Reform», que los clubs de estudiantes aceptaron como libros de texto. Fueron particularmente influyentes después de la primera guerra mundial sus publicaciones sobre derecho internacional, sobre la esencia del sindicalismo y sobre las relaciones entre patronos y obreros. Bajo la dirección de la asociación, se celebraron días de retiro para los trabajadores, en los que participaron, en los 15 años siguientes a la primera guerra mundial, más de 9000 personas, en Birminghan y otros lugares. Finalmente, logró formar buenos oradores, gracias a los cuales desarrolló varias series de conferencias. En 1919, la sede de la dirección se trasladó de Londres a Oxford. El número de miembros llegaba a los 3910 en 1939 y, tras un retroceso durante la guerra, alcanzó los 4166 en 1948.

En 1920 la Guild organizó su primer curso de verano, de una

semana de duración. Perseguía la finalidad de agrupar a diversas clases sociales, de despertar el mutuo interés y comprensión entre empleados y empleadores y de dar a conocer en amplios círculos la doctrina social católica. El número de asistentes fue creciendo de año en año, hasta alcanzar su cota máxima en 1948, con 230. Luego comenzó a declinar, hasta que, a finales de los años cincuenta, se suspendió esta iniciativa.

La asociación fundó en 1921, en Oxford, el colegio católico de obreros para formar hombres —y, desde 1923, también mujeres— capacitados para dirigir sus propios colegios. Se pretendía con ello elevar un «monumento» a la memoria de Charles Plater (1875-1921), que fue uno de los fundadores de la asociación. El primer director del colegio fue el Padre Leo O'Hea, S.I., que, a partir de 1924, fue también director de la revista «The Christian Democrat» y secretario gerente de la asociación. El colegio organizó cursillos sobre teoría política y económica y sobre historia, pero también sobre ética social y filosofía moral y sobre temas especiales, como los sindicatos, la administración municipal y las relaciones internacionales. En 1925 las autoridades educativas reconocieron los grandes méritos del centro en el campo de la formación de adultos y la universidad le facultó para conceder diplomas. Todos los estudiantes tenían becas, pagadas con dinero procedente de diversos fondos y, desde 1926, contaron también con subvenciones concedidas por las autoridades educativas del Estado. Los alumnos procedían en su práctica totalidad de Inglaterra, Gales y Escocia, si bien en los últimos años hubo también algunos extranjeros. En los 26 primeros años de actividad, formó sólo 146 estudiantes. Estas modestas cifras limitaron su eficacia. Con todo, algunos de sus graduados trabajaron más tarde activamente en los ámbitos de la política municipal y en los movimientos sindicales.

Cuando comenzó a decrecer el interés por los grupos de estudio (evidentemente porque el estudio se convirtió en un fin en sí mismo, no en un instrumento para otros fines), se fundaron los grupos de acción. La Guild creó asimismo, en 1954, el servicio de los grupos de acción, que proporcionaba semanalmente un sistema y un plan para el estudio. Esta modificación no pudo eliminar totalmente la tendencia al inmovilismo. En 1957 se publicó en

el «Catholic Social Year Book» un nuevo «Programa de conducta social», elaborado básicamente por Michael P. Fogarty, pero no pudo llevarse a la práctica debido a las divergencias de opinión que sumergieron a la asociación, en los años 50, en una profunda crisis. Al final, los puestos dirigentes fueron confiados a personal seglar, concretamente el de secretario gerente en 1958 y el de director del colegio de obreros en 1962. La contribución de los sacerdotes se reducía a una labor de consulta, a través de un moderador nombrado por el episcopado.

Con el correr de los años, la asociación se fue proponiendo diferentes objetivos. Acabada la primera guerra mundial, se empeñó en la lucha por un salario mínimo garantizado y por un plan de ayuda económica a las familias. En 1926 apoyó la huelga general, hasta que el cardenal Bourne la condenó. En los accidentados años de después de 1920 y 1930 promovió campañas en defensa de los sindicatos y de sus derechos. En sus publicaciones, recomendó el «ordenamiento profesional estamental» propuesto por Pío XI en la *Quadragesimo anno*. A partir de 1940, criticó al Estado del bienestar, pero poco a poco la mayoría de los católicos fue aprobando, aunque dentro de ciertos límites, la nueva situación.

La Catholic Social Guild renunció a planes y programas detallados y se contentó con promover el conocimiento de los principios generales que cada católico podría después aplicar por sí mismo a las situaciones concretas.

Con todo, varios miembros fomentaron, ya desde los primeros días, un programa más concreto y más claramente articulado, que se apoyaba en una política de reforma social. Algunos de ellos, sobre todo entre los más jóvenes, aceptaron la teoría de la distribución de bienes *(distributism)*, tal como la propugnaban Hilaire Belloc, Gilbert Keith Chesterton, Eric Gill y el padre Vincent McNabb, O.P. Los «distributistas» rechazaban tanto el capitalismo industrial como el socialismo y, para sustituirlos, abogaban por una amplia distribución de la propiedad privada. Expusieron su teoría en numerosos artículos, publicados en «The New Witness» (1912-1923), «G.K.'s Weekly» (1925-1936), «The Weekly Review» (1936-1947), «The Defendant» (1947-1956) y, finalmente, en «The Distributist». La base literaria del movimiento se vio

fortalecida por una estructura social, cuando se fundó en Londres, en 1926, la «Distribuist League». En tan sólo tres meses surgieron filiales en las grandes ciudades de Inglaterra y Gales. La Liga organizó a intervalos regulares conferencias y discusiones públicas sobre temas de actualidad; a estos actos acudían un auditorio relativamente numeroso. Con todo, el resultado de estos esfuerzos fue más bien modesto, debido en parte a las diferencias de opinión surgidas entre los mismos distributistas. Mientras que algunos propugnaban algunas campañas de acción, Chesterton y sus seguidores se contentaban con la propaganda (aunque tanto Chesterton como Belloc esbozaron algunas propuestas concretas y recomendaron al gobierno su ejecución). Tampoco había parecer unánime sobre el problema del derecho a la propiedad y a la utilización de la tecnología; el padre McNabb, que defendía posiciones extremistas, la condenaba en bloque, a una con el industrialismo en su conjunto, como un mal. Estas controversias despertaron en la opinión pública la impresión de que se trataba de teorizadores utópicos y de admiradores acríticos de la civilización medieval. El plan Birminghan — así llamado por haberlo elaborado en 1928 la filial de esta ciudad, aunque con varias reelaboraciones y actualizaciones en fechas posteriores — era sin duda el más factible. El «The Distribuist Programme», publicado en 1934 por la liga, esbozaba las medidas prácticas a través de las cuales poder acercarse a la situación ideal. Pero era muy escaso el número de personas dispuestas a renunciar a todas las comodidades y facilidades introducidas por la industrialización y a retornar al sencillo género de vida artesanal. De otra parte, otros católicos, y en especial los miembros de la Catholic Social Guild, echaban en cara al distributismo su desenfoque de la realidad. A partir de aproximadamente el año 1939 la liga suspendió su actividad, aunque algunos distributistas prolongaron sus publicaciones y sus conferencias sobre esta teoría hasta después de 1950.

La recomendación de los distributistas — adquirir lo necesario para el sustento de la vida a través de trabajos agrícolas — fue puesta en práctica por el «movimiento de vuelta al campo» *(Back-to-the-Land movement)*. En 1929 se fundó The Scottish Catholic Land Association y en 1931 y 1932 le siguieron otras cinco asociaciones agrícolas regionales en Inglaterra. Las seis estaban

representadas en un comité permanente común. Contaron también con un órgano común, hasta 1934, «Land for the People», iniciado por los escoceses en 1930. En 1934 la publicación volvió de nuevo al control de sus primeros editores. Por estas fechas, las asociaciones de Inglaterra y Gales se reorganizaron para formar la Catholic Land Federation, que se dotó de su propio órgano oficial «The Cross and the Plough». Cada asociación local se colocó bajo el amparo del obispo del lugar, tenía un sacerdote como presidente y a un seglar como secretario. En opinión de monseñor James Dey, presidente de la federación, el objetivo fundamental de las asociaciones consistía en fundar comunidades de pequeños agricultores que pudieran ejercer al mismo tiempo otra profesión secundaria. De esta forma, podría confirmarse de nuevo el derecho natural del hombre a la propiedad privada. Dado que para conseguir esta meta era preciso enseñar los métodos agrícolas al proletariado urbano, las asociaciones crearon granjas de aprendizaje, en los que hombres solteros recibirían, a lo largo de un curso de tres años de duración, instrucción teórica y práctica y orientación espiritual. Con todo, la falta de medios financieros sentenció a estas granjas a una corta vida. Por la misma razón, tampoco pudieron las asociaciones adquirir territorio para instalar granjas independientes. La jerarquía, en su conjunto, rechazó la idea de llevar a cabo y menos aún de apoyar una colecta general, lo que hubiera significado un reconocimiento oficial del movimiento. Temían, en efecto, que el dinero recaudado para esta causa disminuiría las aportaciones de los fieles para la construcción de escuelas e iglesias en las nuevas barriadas de las ciudades. Tenían, además, sus dudas sobre las posibilidades financieras prácticas del plan globalmente considerado. Por otro lado, la indiferencia generalizada de los católicos no consideraba que la agricultura como profesión secundaria fuera un remedio eficaz contra el paro. Existía también una cierta desconfianza respecto de los teorizadores puestos al frente del movimiento y, en fin, el gobierno no concedió ningún tipo de ayuda al proyecto. Todos estos factores combinados acarrearon la disolución de las asociaciones y de la federación misma. No obstante, la The North of England Catholic Land Association formó, con ayudas de subvenciones gubernamentales, cierto número de jóvenes granjeros hasta el año 1942

(los jóvenes permanecían tres meses en un albergue u hogar juvenil, y luego pasaban a vivir con un granjero experimentado). «The Cross and the Plough» mantuvo su publicación hasta 1949.

Durante la gran crisis económica, algunos católicos, como el padre Paul Crane, S.I., John Fitzsimons y otros miembros de la Catholic Social Guild, vieron en la obra desarrollada en Estados Unidos por Peter Maurin y Dorothy Day un modelo para sus propias actividades. En junio de 1935 fundaron una nueva revista, «The Catholic Worker», cuyo primer director fue John Ford. La publicación se vendía en las calles de las grandes ciudades y los propios vendedores organizaban grupos de discusión y acción. Imitando el ejemplo norteamericano, fundaron en algunos lugares casas de la amistad. No todos los miembros del clero ni la totalidad de los católicos aprobaron los objetivos del movimiento, pero, aún así, el «The Catholic Worker» prolongó su existencia hasta 1959. En aquel año, su último director, Robert P. Walsh, fue nombrado secretario de organización de la Catholic Social Guild y director de su revista mensual «The Christian Democrat».

El año 1935, el «The Christian Democrat» fijó su atención en la «Jeunesse Ouvrière Chrétienne» de Bélgica y Francia; cuando se fundó oficialmente en Inglaterra, el año 1937, la asociación de Young Christian Workers, sus dirigentes salieron de un grupo de estudio de la Catholic Social Guild, constituido precisamente por los vendedores callejeros del «The Catholic Worker». El primer grupo fue creado por el padre Gerard Rimmer y uno de sus miembros fue Patrick Keegan, más tarde presidente de la World Union of Christian Worker Movements. El movimiento de los Young Christian Workers conoció una rápida difusión y supo llegar hasta una parte de la población que hasta entonces había sido inaccesible para el movimiento social católico. De todas formas, en vísperas de la segunda guerra mundial, la organización no había conseguido aún asentarse sobre sólidas bases. Los YCW acometieron también la tarea de formar a muchachos y muchachas ya antes incluso de que abandonaran los estudios secundarios. Nacieron así los llamados Pre-YCW, fundados en 1949 por Keegan. En los años de la postguerra, los antiguos miembros de los YCW desarrollaron también el apostolado social familiar, con

la intención de llevar al terreno de la práctica los principios religiosos relacionados con la vida matrimonial.

La Catholic Social Guild, la Catholic Women's League, el Catholic Education Council y otras organizaciones nombraron sus delegados para el Catholic Council of International Relations, fundado en 1924 como una especie de Comité de unión y conexión. Su objetivo consistía en promover entre los católicos de todas las naciones la unidad de acción en torno a los problemas que afectaban a la fe católica y en promover la causa de la paz internacional. Sus trabajos tuvieron un marcado carácter educativo, prolongado y potenciado a través de publicaciones, declaraciones y conferencias internacionales.

En el período entre guerras surgieron nuevas organizaciones. Un grupo de seglares, que acostumbraba visitar los barcos que tocaban en el puerto de Glasgow, fundó, en 1920, la obra del Apostolado del Mar (Apostleship of the Sea). El administrador de la archidiócesis aprobó al año siguiente sus directrices y estatutos provisionales. El año 1922, el arzobispo Donald A. Mackintosh hizo llegar a la nueva fundación la bendición y una carta de reconocimiento del papa Pío XI. El propio arzobispo fue el primer presidente de la sociedad, cuya misión esencial se dirigía al apostolado de las gentes de mar. La obra se difundió rápidamente en Gran Bretaña y en otros países. En 1927 podían enumerarse hasta 200 iglesias, en numerosos puertos del mundo, que actuaban como centros de reunión de los marinos. La sede administrativa pasó de Glasgow a Londres, hasta que en 1952 Pío XII fundó en Roma el secretariado general.

Mientras que los intentos por conseguir una organización de las empresas católicas tuvieron escaso éxito, los trabajadores católicos británicos se afiliaron a los sindicatos generales y nunca acometieron la tentativa de crear un sindicato confesional. No obstante, celebraron todos los años una National Conference of Catholic Trade Unionist y, más tarde, fundaron también asociaciones diocesanas de sindicalistas católicos. Las primeras asociaciones de este tipo fueron creadas en 1942, con la aprobación del obispo de Hexam y Newcastle, por dos antiguos estudiantes del Catholic Worker's College, una vez que el congreso sindical de Blackpool declaró su oposición a las subvenciones estatales para las escuelas

confesionales. Después de la guerra, las asociaciones locales se agruparon en una corporación nacional. Entre sus objetivos se incluía la organización de la resistencia contra las intrigas comunistas en el seno del sindicalismo; también consagró muchos de sus esfuerzos a hacer de sus miembros mejores católicos y mejores sindicalistas. En ambos sentidos cosechó éxitos muy notables, pero a partir de 1950 comenzó a decrecer la energía y la influencia de los sindicalistas católicos.

Probablemente el movimiento más poderoso puesto en marcha por los católicos durante estos años fue el Sword of the Spirit, fundado en 1940 por el cardenal Hinsley, apasionado patriota, cuyas vibrantes alocuciones radiofónicas durante los primeros años de la segunda guerra mundial causaron honda impresión en la población inglesa. La finalidad de este movimiento era afirmar los principios del cristianismo y del derecho natural contra el nacionalsocialismo y otras teorías totalitarias, apoyar, para conseguirlo, la causa nacional en la guerra, buscar, para la época de la postguerra, una regulación y reordenación de Europa sobre la base de dichos principios y agrupar a todos los ciudadanos en torno a estos objetivos. Las actividades de este movimiento respondían a los lemas de *oración* (con inclusión de predicaciones, ejercicios, días de retiro y lecturas espirituales), *estudio* (conferencias y grupos de discusión, para cuya realización se daban de antemano algunos programas) y *acción* (aunque ésta no se emprendía directamente en nombre del movimiento, sino a través de personas o grupos de personas que actuaban según los citados principios. El impulso originario de esta idea se debió a Christopher Dawson, nombrado al principio dirigente seglar y más tarde vicepresidente de la organización. Se contó con la colaboración de otros muchos seglares eminentes, hombres y mujeres. Se formaron asimismo grupos entre los franceses, belgas, polacos y checos que habían huido a Gran Bretaña y vivían en este país como exiliados. Sin embargo, la masa de los católicos ingleses no estaba, en general, preparada para este movimiento. Como, además, no se había consultado a los restantes obispos, muchos de ellos no le prestaron apoyo permanente. Con todo, en los momentos iniciales el movimiento fue acogido con entusiasmo por los protestantes. Uno de sus primeros frutos fue la declaración de diciembre de 1940, firmada

por el cardenal Hinsley, por los arzobispos de Canterbury y de York y por el moderador del Free Church Federal Council. Los firmantes aceptaban los cinco puntos de Pío XII para la paz y añadían otras cinco normas, que servirían de piedra de toque para juzgar las situaciones y las propuestas económicas.

Esta colaboración con los protestantes hizo que algunos católicos temieran ver surgir el fantasma de un compromiso dogmático o de un indeferentismo religioso. En consecuencia, aunque el movimiento del Sword of the Spirit se dirigía a todos los hombres de buena voluntad dispuestos a reconocer la dirección católica, se tomó la decisión de considerar a los no católicos sólo como miembros asociados, sin derecho a voto. A pesar de la desilusión expresada, ante esta actitud, por algunas publicaciones protestantes, pudo mantenerse a flote el amor cristiano, gracias a los buenos oficios del (anglicano) obispo de Chichester, G.K. Bell y de otras personas. La cota máxima de este movimiento se alcanzó en junio de 1942, cuando los representantes del Sword of the Spirit y los del paralelo movimiento protestante Religion and Life hicieron una declaración conjunta sobre el alcance y el sentido de su colaboración e invitaban a la totalidad de la población cristiana del país a trabajar unidos, para conseguir que la doctrina y el testimonio cristiano ejercieran una influencia eficaz en la solución de los problemas sociales, económicos y jurídicos del momento presente y del período de postguerra. En respuesta a esta llamada, se crearon en toda Inglaterra semanas y asambleas comunitarias y se fundaron consejos cristianos locales, no sólo para planificar y crear estas organizaciones, sino también para ejercer presión sobre todos los partidos políticos, cuando éstos abordaban temas religiosos comunes a todas las confesiones. Esta forma de colaboración interconfesional llegó a su fin cuando, al fin de la guerra, quedó ya desfasada su principal fuerza impulsora. La muerte del cardenal Hinsley, en marzo de 1943, privó al movimiento Sword of the Spirit de su dirección dinámica. En los primeros años de la postguerra fueron decreciendo sus actividades. Debido a la duplicidad del trabajo y al solapamiento de las tareas, no pudo conseguirse una coordinación plena de sus objetivos y de sus acciones con los de otras sociedades católicas. Con el nuevo arzobispo de Westminster, cardenal Griffin, el centro de gravedad se des-

plazó hacia el ámbito internacional, a las acciones sociales y políticas de los católicos en el continente, a la colaboración con las Naciones Unidas y con sus organizaciones especializadas y a la ayuda a los fugitivos asentados en Gran Bretaña. En este sentido, el movimiento Sword respondía a una necesidad no satisfecha por ninguna otra asociación católica. Hacia 1954 perdió su carácter de movimiento de masas y se convirtió en centro para la difusión de información sobre temas que afectaban a la Iglesia universal, con la intención de movilizar la opinión católica e invitarla a la acción si era necesario.

Lo católicos gozaron siempre de libertad para apoyar a cualquiera de los grandes partidos políticos. Ésta era la respuesta invariable que daban los cardenales Bourne, Hinsley y Griffin, y otros prelados, cuando se les consultaba sobre el problema de la colaboración con el Labour Party y con su supuesta defensa del socialismo. De hecho, una gran mayoría de los católicos pertenecientes a la clase obrera otorgaban sus preferencias al partido laborista. Precisamente esta afiliación de católicos contribuyó a impedir que el partido evolucionara hacia el socialismo.

Labor catequética y apologética

La organización de la labor catequética y apologética de la Iglesia católica en Gran Bretaña recibió impulso desde diversos frentes. La Catholic Truth Society, fundada en 1884, prosiguió su obra de publicar libros pequeños y baratos — algunos de ellos de contenido piadoso y pedagógico — destinados a los católicos y otros de tipo informativo, para posibles lectores protestantes. El fundador de la sociedad, James Britten, desarrolló una notable actividad hasta su muerte, acaecida el año 1924. Cuando, en 1921-1922, se trasladó la sede de la sociedad y se la amplió con la inclusión de una biblioteca circulante pública, se puso también en marcha una expansión de sus programas, gracias al talento y a los conocimientos profesionales de un norteamericano, William Reed-Lewis. Las publicaciones y las conferencias organizadas por la sociedad se referían con frecuencia a temas monográficos de gran actualidad. En los años subsiguientes a 1920 y 1930 se abor-

daron problemas de ideología social y política y más tarde también se analizó el tema del control de la natalidad. Con todo, estos escritos de controversia tenían para la sociedad menor importancia que los destinados a la instrucción de los católicos. La organización fundó además, por doquier, centros filiales no sólo en Inglaterra, sino también en Escocia, Austria, India, Hong Kong y en los Estados Unidos.

Otro de los métodos empleados para la instrucción de los no católicos fue la predicación callejera, dirigida a cuantos transeúntes quisieran pararse para escuchar. Ésta fue la tarea desarrollada por la Catholic Evidence Guild, fundada en Londres, poco después de acabada la primera guerra mundial, por el neozelandés Vernon Redwood, previa autorización, en 1918, del cardenal Bourne. La primera asociación limitó sus actividades a la archidiócesis de Westminster, pero más tarde surgieron otras nuevas e independientes en otras diócesis inglesas, en los Estados Unidos y en Australia. En la primera época de las asociaciones pioneras se elaboró un programa de formación, en el que se impartían lecciones de teología, filosofía y conocimiento de la Escritura. Se instruía también a los candidatos sobre el modo de formar grupos de oyentes al aire libre y los medios más adecuados para mantener despierta su atención; tenían que someterse a varias pruebas, controladas por directores de estudios y por sacerdotes nombrados por el obispo diocesano; se incluía también la presencia de un seglar que, como *advocatus diaboli*, asumía el papel del auditorio. El lugar más célebre para estos «tribunos» oradores fue el Marble Arch de Hyde Park, en Londres. Este tipo de exposición al aire libre se limitaba a la doctrina católica. Las cuestiones controvertidas de carácter social o económico y los problemas políticos quedaban rigurosamente excluidos. El manual de la asociación, *Catholic Evidence Training Outline* (primera edición en 1925, con sucesivas reelaboraciones), fue redactado por dos de sus miembros seglares más famosos, Frank Sheed y Maisie Ward. Aunque la guerra obligó a disminuir las actividades de la asociación, se reanudaron con nueva intensidad una vez finalizada la contienda. En 1949 había en Inglaterra 18 asociaciones de este tipo, con 638 afiliados, de los que 302 eran oradores capacitados para actuar en público.

El movimiento litúrgico

El movimiento litúrgico tuvo en Gran Bretaña un lento despegue y antes del concilio Vaticano II no consiguió ejercer gran influencia. En 1929 se fundó la Society of St. Gregory, que publicó la revista «Music and Liturgy» y organizó cursillos de verano. Después de la segunda guerra mundial extendió su radio de acción, renunciando a su antigua predilección por la música y abreviando el título de su revista en el de «Liturgy». Pero el movimiento no alcanzó auténtico prestigio hasta después de la encíclica *Mediator Dei* y de la publicación de algunos decretos de Roma sobre cuestiones litúrgicas.

El sacerdote inglés Samuel Gosling estaba totalmente convencido de que la conservación del latín como única lengua litúrgica del rito romano constituía un serio obstáculo para el trabajo pastoral. En 1943 fundó la English Liturgy Society para clérigos y seglares, con la finalidad «de promover el empleo de la lengua materna en los oficios litúrgicos, siempre que se mantenga la armonía con la doctrina y las tradiciones de la Iglesia». En los años siguientes editó una pequeña revista, «English Liturgist», cuya publicación mantuvo hasta el día de su muerte, acaecida el año 1950. La sociedad contó con escasos apoyos y tuvo que enfrentarse con una dura hostilidad, pero ejerció una influencia directa incluso en Estados Unidos, donde en 1946 se fundó la American Vernacular Society.

La prensa

A partir de 1914, ha sido escaso el número de nuevos periódicos y revistas importantes de nueva fundación, pero se ha mantenido la publicación de muchos creados en etapas anteriores. En 1915, Wilfrid Ward abandonó la dirección de la «Dublin Review», pero sus sucesores supieron conservar la tradición en su alto nivel precedente y con la misma amplitud de miras. Destacan entre ellos, de forma especial, Shane Leslie, Denis Gwynn y Christopher Dawson, que fueron además autores de numerosos libros (particular-

mente de género histórico y biográfico). La revista siguió siendo propiedad del arzobispo de Westminster. En 1961 cambió su nombre por el de «Wiseman Review» (poco antes había sido nombrado director Norman St. John-Stevas), pero cuatro años más tarde recobró de nuevo su antiguo título. En el invierno de 1968-1969 se suspendió la publicación. De entre las revistas editadas por órdenes y congregaciones religiosas, el órgano de los jesuitas, «The Month», prolongó su existencia hasta 1949, conservando su originario sesgo intelectual. A partir de esta última fecha, su director Philip Caraman, S.I., inició una nueva serie, que dedicaba tanta atención a la literatura y las artes como a la teología y la filosofía; pero en 1964 volvió a cambiar la orientación. La «Downside Review» era un reflejo de la sabiduría de los benedictinos de la abadía del mismo nombre. En 1920 el dominico Bede Jarret fundó la «Blackfriars» como órgano de expresión de los dominicos de Oxford.

Hasta el año 1920, el semanario «The Tablet», dirigido por John George Snead-Cox, propugnó una línea conservadora, con escasa simpatía hacia las ambiciones políticas de los irlandeses; la revista era, básicamente, portavoz de las ideas de las viejas familias católicas. También Ernest Oldmeadow, clérigo metodista convertido al catolicismo, a quien el cardenal Bourne nombró director de la revista en 1923, debido principalmente a su talento como polemista, mantuvo una actitud defensiva y hostil frente a los anglicanos. Dado que la controversia sobre materias religiosas iba perdiendo rápidamente su atractivo, la tirada de la revista descendió a menos de 3000 ejemplares. En 1936, el sucesor del cardenal Bourne vendió «The Tablet» a un grupo de seglares, entre los que se encontraba Douglas Woodruff. Los nuevos propietarios destituyeron a Oldmeadow y, gracias a la táctica de ampliar el campo de interés del contenido de la revista, consiguieron salvar su existencia. Woodruff supo convertirla en una excelente fuente de noticias, sobre todo en lo relativo a asuntos internacionales, y contó con la colaboración de una plantilla de competentes periodistas.

De entre las antiguas publicaciones semanales tuvo especial relieve la londinense «Universe», porque acertó a emplear las técnicas de la nueva era de la comunicación escrita. Tras haber in-

corporado, en 1962, el «Catholic Times», elevó su tirada a más de 300 000 ejemplares, convirtiéndose así en la publicación religiosa de más amplia difusión de todo el país. Aunque también el «Catholic Times» se había modernizado, conservó mejor los rasgos de su carácter original y siguió siendo la publicación preferida de numerosos católicos de origen o nacimiento irlandés. El «Catholic Herald» se dirigía a un creciente número de estudiantes católicos de las universidades de provincias. En 1934, tras pasar a ser propiedad de un grupo de seglares, sufrió una remodelación total. A partir de aquella fecha, y hasta 1962, fue dirigido de forma muy acertada por Count Michael de la Bédoyère, que hizo de él un vehículo de expresión intermedio entre «Tablet» y «Universe». Tras la jubilación de M. de la Bédoyère, fue nombrado nuevo director Desmond Fisher; bajo su guía, la revista pasó a ser un órgano de opinión, comentando, desde una perspectiva católica, noticias de todo tipo, procedentes de los más diversos países. El «Glasgow Observer» fue la única publicación semanal católica de toda Escocia; en las regiones orientales y septentrionales del país aparecía bajo el título de «Scottish Catholic Herald»; en realidad, había pasado a ser una empresa filial del londinense «Catholic Herald». Hubo otras varias publicaciones semanales inglesas e irlandesas que lanzaban ediciones para Escocia. El «Catholic Times» fue, durante 40 años, una anexo del «Welsh Catholic Times», editado en Cardiff. En 1962 suspendió su publicación.

Irlanda

Población

El número de católicos de los 26 condados de la República de Irlanda ascendía en 1926 a 2 751 269, de una población total de 2 971 992. En 1961 los católicos eran 2 673 473, mientras que la población total había retrocedido a 2 818 341. Tras la consecución de la independencia, el porcentaje de católicos fue aumentando en cada censo, pero la población total disminuía en cifras absolutas, porque la emigración era más fuerte que el crecimiento

vegetativo. Por consiguiente, la república fue siendo cada vez más homogénea desde el punto de vista religioso. Además, la mayoría de los católicos eran practicantes, de tal suerte que el catolicismo constituía en Irlanda una fuerza más poderosa que en ningún otro país anglófono. En los 6 condados de Irlanda del Norte aumentó, en cambio, la población, que de 1 256 561 personas en 1926 pasó a 1 425 462 en 1961. El número de católicos fue respectivamente de 420 428 y 498 031

En 1916 había en los 32 condados un total de 3022 sacerdotes seculares y 715 regulares. Las órdenes y congregaciones religiosas poseían 97 residencias sacerdotales, 131 conventos femeninos y 43 masculinos. Medio siglo más tarde, los sacerdotes seculares eran 3964, y los regulares 2022. Las congregaciones religiosas poseían 160 residencias de sacerdotes, 201 de hermanos legos y 648 conventos de monjas Fueron numerosos los sacerdotes y religiosos que abandonaban Irlanda para prestar sus servicios en otros países de habla inglesa, o en tierras de misiones.

Evolución política

Al estallar la primera guerra mundial se seguía discutiendo ásperamente en torno al problema —ya larga y vivamente debatido en épocas anteriores— de la autonomía para Irlanda (Home Rule). La principal dificultad derivaba de la negativa de los protestantes del Ulster a aceptar una normativa según la cual los católicos constituirían la mayoría, lo que les permitiría imponer el clericalismo o instalar un régimen teocrático. Los católicos, por su parte, temían que, si se dividía la isla, los católicos del Ulster serían oprimidos por una mayoría protestante y que, si se concedía la autonomía a las regiones septentrionales, el principio de la educación confesional será sustituido en estas zonas por el de la educación mixta.

En los primeros años de la guerra, el episcopado y el clero, considerado en su conjunto, propugnaban la participación de los irlandeses en la movilización y el reclutamiento militar. Pero a finales de 1915 el entusiasmo inicial para aceptar los sacrificios de la guerra se transformó en apatía. Edward Thomas O'Dwyer,

obispo de Limerick, declaró que quien estaba en guerra era Inglaterra, no Irlanda. Aunque la jerarquía había condenado repetidas veces a la Irish Republican Brotherhood, que organizó un levantamiento en 1916, lo cierto es que, en conjunto, no se pronunció en contra de la rebelión. Los jefes rebeldes que participaron en el levantamiento de Pascua eran, al menos nominalmente, católicos y todos cuantos fueron hechos prisioneros y condenados a muerte recibieron, sin una sola excepción, los sacramentos, antes de ser ajusticiados por los británicos. De todas formas, la opinión pública, en general, condenó los medios inmorales que los rebeldes habían empleado para llevar a la práctica los deseos de independencia del pueblo irlandés. Por otra parte, la crueldad exhibida por las autoridades británicas contra los rebeldes les ganó las simpatías del pueblo. Fue, una vez más, el obispo O'Dwyer quien dio clara expresión a la indignación popular por la dureza de la represión británica.

Cuando el partido irlandés en el parlamento perdió la confianza de la opinión pública, los obispos, y en especial el clero joven, se inclinaron cada vez más hacia el movimiento Sinn Fein, al mismo tiempo que le instaban a la renuncia de las acciones violentas. De hecho, desde mayo de 1916 hasta los primeros días de 1919 no se produjeron atentados dignos de mención. En este espacio de tiempo, la participación de quienes ostentaban el título de Sinn Fein en las operaciones normales de un partido político confirieron al nuevo movimiento el aura de confianza y responsabilidad que le era indispensable para despertar las simpatías de amplias capas del clero. No obstante, el primado de toda Irlanda y arzobispo de Armagh, cardenal Michael Logue, expresó en una carta pastoral de noviembre de 1917, su oposición al Sinn Fein, porque consideraba utópico su sueño de una república irlandesa que finalizaría, en su opinión, en un auténtico desastre.

Cuando se presentó al parlamento la ley del servicio militar obligatorio, en virtud de la cual se le concedían al gobierno plenos poderes para decretar, también en Irlanda, el reclutamiento de tropas, tanto el comité permanente de los obispos como algunos de ellos en particular previnieron al gobierno británico, en la primavera de 1918, frente al intento de llevar adelante esta ley. Más tarde, la jerarquía, en su conjunto, condenó esta leva

forzosa como una ley inhumana y opresora. Según los obispos, al pueblo irlandés le asistía el derecho a oponerse a dicha ley por todos los medios a su alcance, siempre que no estuvieran en contradicción con la ley divina. También impartieron instrucciones al clero para que adoptaran las medidas pertinentes a fin de impedir el cumplimiento de aquella ley injusta. Al ponerse a la cabeza del movimiento de protesta contra el reclutamiento de tropas, los obispos consolidaron su influencia en el pueblo y promovieron de hecho, sobre todo en el oeste, una mejor colaboración entre el clero y el Sinn Fein.

La proclamación en 1919 de la República irlandesa por el Dáil éireann (Agrupación de Irlanda), significó el comienzo de la guerra con Irlanda. El gobierno británico intentó ganarse a los obispos para que condenaran el levantamiento, pero no logró su propósito. Algunos obispos aprobaron incluso abiertamente los planteamientos de la Dáil. Cuando ésta creó, en 1919, los tribunales de arbitraje, procuró que algunos sacerdotes formaran parte de los mismos como jueces *ex officio* para las causas menores. De este modo, a través del clero inferior, la Iglesia tuvo voz en el movimiento nacional, sin las desventajas de un compromiso episcopal directo. La participación del clero en los tribunales proporcionó además a la república un cierto aire de legitimidad. Cuando el Ejército Republicano Irlandés (IRA) inició sus despiadados ataques contra las tropas británicas y éstas tomaron represalias no menos despiadadas, muchos obispos declararon que los ataques del IRA eran ciertamente censurables, pero comprensibles, atendida la opresión ejercida por las autoridades. En octubre de 1920, la jerarquía condenó las sangrientas represalias del gobierno como actos de crueldad y excesos vituperables. Dado que muchos voluntarios afirmaban, con el consentimiento de algunos clérigos, que matar a un policía o a un soldado británico no constituía un asesinato, sino que era una acción bélica, el obispo de Galway, Thomas O'Dea, puso bien en claro la doctrina de la Iglesia, en el sentido de que ningún poder legítimo había declarado o autorizado en Irlanda la guerra contra la policía. De todas formas, eran muchos los sacerdotes que aprobaban la afiliación al IRA. Con la aprobación de la Dáil, su presidente, Eamon de Valera, declaró en 1921 el reconocimiento formal de un estado

de guerra con Inglaterra y asumió la responsabilidad de las acciones del IRA. Pero cuando en junio el mismo de Valera pidió a la jerarquía el reconocimiento formal de la república, los obispos se limitaron a insistir en el derecho de Irlanda a elegir su propia forma de gobierno. La Iglesia acogió con un sentimiento de alivio y de alegría el convenio de diciembre de 1921 entre el gobierno británico y los plenipotenciarios irlandeses sobre la creación del Estado libre de Irlanda. La jerarquía, en cuanto tal, no se declaró a favor de este convenio, aunque sí lo hicieron algunos obispos, a título personal.

En 1922 la Dáil ratificó el Tratado, pero de Valera y el IRA lo rechazaron, y tampoco reconocieron al gobierno surgido del acuerdo. Al principio, los obispos confiaron en una solución de la crisis por las vías constitucionales. Pero cuando los obstinados republicanos, encabezados por de Valera, declararon la guerra civil contra el nuevo régimen presididio por William T. Cosgrave, la jerarquía lanzó una excomunión general contra las fuerzas hostiles al tratado. En una pastoral conjunta de 10 de octubre de 1922, los obispos declararon que el gobierno del Estado libre poseía la autoridad jurídica, que era crimen combatirle con las armas y que, por consiguiente, debía condenarse la guerra de guerrillas alimentada por los republicanos. Éstos, por su parte, hicieron caso omiso de la condena y prosiguieron la lucha, hasta que en la primavera siguiente de Valera pidió a sus seguidores la suspensión de las hostilidades. Aunque algunos republicanos alimentaron su animosidad contra la Iglesia durante varios decenios, de Valera se negó a convertirse en el punto de confluencia de un partido anticlerical.

La organización eclesiástica

La división política de Irlanda no afectó en nada a la división territorial de la Iglesia. A partir de entonces, dejaron de coincidir las circunscripciones jurídicas de la Iglesia y del Estado. Las cuatro provincia eclesiásticas, con sus 28 diócesis, conservaron sus antiguas delimitaciones y la jerarquía siguió actuando como una sola corporación. De ordinario, los obispos se reunían

dos veces al año. Una comisión permanente, compuesta por los cuatro arzobispos, dos obispos en calidad de secretarios y un obispo elegido como representante de cada provincia, celebraba reuniones trimestrales. En 1927 y 1956 se celebraron además, en Maynooth, concilios nacionales, con participación de representantes del clero inferior y de las órdenes y congregaciones religiosas.

Las relaciones con el Estado

El Estado libre de Irlanda estableció en 1929 plenas relaciones diplomáticas con la Santa Sede. A partir de entonces, un nuncio apostólico tiene fijada su residencia en Dublín y existe una embajada irlandesa ante el Vaticano, con sede en Roma. El primer nuncio fue Paschal Robinson, que conservó este puesto hasta su muerte en 1948; había nacido en Irlanda y crecido en Estados Unidos. Nunca se estudió la posibilidad de firmar un concordato.

Con la ausencia de delegados republicanos, que se negaron a reconocer la Dáil elegida en 1922, esta corporación aprobó, aquel mismo año, una constitución para el nuevo Estado. En ella no se mencionaba ni una sola vez a la Iglesia católica; simplemente, se garantizaba a los ciudadanos la libertad de religión y se declaraban abolidas y nulas de pleno derecho todas las leyes que subvencionaban a cualquier religión o que concedían privilegios a los ciudadanos en razón de su confesión religiosa o de su posición. A pesar de ello, ya desde el principio los gobiernos formados por Cosgrave, que siempre contaron con una mayoría de ministros católicos, así como la Dáil, en la que también los católicos eran la fracción predominante, mostró su disposición a emplear el poder del Estado a favor de la defensa de los valores morales católicos. Así, en 1923, aprobaron la ley que introducía la censura en el cine, en 1924 y 1927 las leyes contra bebidas con alto contenido alcohólico y en 1929 la ley de censura de las publicaciones (en ella se preveía una comisión de censura formada por un sacerdote católico como presidente, tres seglares también católicos y un protestante).

En 1927, de Valera y la mayoría de los republicanos decidie-

ron ingresar en la Dáil, bajo el nombre de Fianna Fail Party. Una minoría de irreconciliables republicanos siguió rechazando, con el nombre de Irish Republican Army (IRA), el *status quo* y propugnó la reunificación de Irlanda del norte con los 26 condados de Irlanda del sur, recurriendo para ello a la violencia. La jerarquía condenó formalmente al IRA en una carta pastoral conjunta, el año 1931. Al mismo tiempo, condenaba también, como comunista, al Saor Eire, organización vinculada al IRA. La Saor Eire fue desapareciendo lentamente, pero el IRA conservó toda su capacidad de acción, con fuertes condicionamientos comunistas. A partir de 1935, las cartas pastorales cuaresmales de los obispos previnieron con frecuencia a los fieles frente al comunismo. En 1956, la jerarquía condenó una vez más al IRA y declaró que «para un católico era pecado mortal ser o seguir siendo miembro de una organización o de una sociedad que se arrogaba el derecho de portar armas o de emplearlas contra su propio Estado o contra cualquier otro». Y añadía que «también era pecaminoso para un católico colaborar con tales organizaciones o sociedades, aprobarlas o apoyarlas de cualquier otro modo». No obstante, fueron muchos los católicos piadosos que siguieron dispensando su apoyo al IRA. Estos creyentes admitían la autoridad de la Iglesia para el ámbito de la religión, pero se la negaban para el ámbito de la política.

Cuando de Valera fue elegido primer ministro, el año 1932, llevó adelante la política de sus predecesores en el tema de la conservación de los valores católicos y llegó incluso a identificar los términos «irlandés» y «católico». Así, la disposición adicional de 1935 al Código Penal prohibió la venta y la introducción en el país de medios anticonceptivos (sección 17); la ley contra los centros públicos de baile, promulgada aquel mismo año, intentaba desarraigar un mal contra el que hacía largo tiempo que habían emprendido campaña los obispos y sacerdotes.

La Constitución de 1937 respetaba la doctrina católica sobre la familia, el matrimonio, la educación y la propiedad privada. Con una clara referencia a la religión, esta constitución declaraba: «El Estado reconoce la peculiar posición de la Iglesia santa católica, apostólica, romana, a la que pertenecen la mayoría de los ciudadanos, como guardias de la fe» (art. 44). Reconocía

también las religiones protestantes, judías y cualquier otra que existieran en el país en el momento de promulgarse la constitución. Este artículo fue introducido por iniciativa personal de Valera, ya que los obispos no habían solicitado tal reconocimiento. En la época posterior, las autoridades nunca se pusieron de acuerdo sobre la cuestión de si «la peculiar posición» de la Iglesia tenía alguna repercusión de tipo jurídico. Aunque la Constitución de 1937 se pronunciaba a favor de los valores católicos con más determinación que la de 1922, el Estado nunca reconoció a la Iglesia el *status* de personalidad de derecho público, ni tampoco le concedió ayudas financieras ni de ningún otro tipo. Tampoco estaba facultada para poseer bienes ni para emprender acciones de derecho público. Tenía que seguir recurriendo al sistema de albacea y a obtener todos sus ingresos de las ofrendas y limosnas voluntarias de los fieles. Por otra parte, el Estado no reclamó derechos ni influencias en el nombramiento de obispos ni en los asuntos internos de la Iglesia. El tribunal supremo del Estado libre de Irlanda había declarado en 1926 que el derecho canónico de la Iglesia católica era en el derecho civil y ante los tribunales civiles un derecho extranjero, cuya validez debería ser probada a través de testimonios competentes. La Constitución de 1937 no modificó el *status* del derecho canónico y, por consiguiente, tampoco eliminó las dificultades en los casos del derecho matrimonial en que existían divergencias entre el derecho canónico y el civil. Con todo, el divorcio estaba prohibido por la constitución.

En el sur no hubo nunca partidos políticos importantes de signo anticlerical. Incluso el Labour Party se pronunciaba a favor del mantenimiento de la tabla de valores católicos.

La enseñanza

A pesar de lo anteriormente dicho, el Estado libre de Irlanda proporcionaba considerables ayudas a la Iglesia en el ámbito de la educación y le permitía ejercer sobre las escuelas de los 26 condados un control que superaba al de cualquier otro país del mundo. En la Constitución de 1937, el Estado reconocía que

la familia era la genuina y natural educadora de los niños, garantizaba el respeto al derecho y deber inviolable de los padres a ocuparse, de acuerdo con sus medios, de la educación religiosa y moral, intelectual, física y social de sus hijos. Concedía, además, subsidios para la educación primaria (hasta los 14 años de edad) a todos los titulares de la enseñanza que respondieran a las condiciones estatales. Estos subsidios cubrirían los sueldos de los profesores, determinados costes de mantenimiento y dos tercios de los costes de construcción de nuevas escuelas (e incluso porcentajes superiores en las regiones necesitadas). El Estado no instituyó un sistema educativo que compitiera con el de la Iglesia. Las escuelas primarias eran de propiedad privada y casi todas ellas estaban vinculadas a alguna confesión religiosa. Cada escuela contaba con un director, que nombraba a los profesores. En el caso de las escuelas católicas este cargo recaía de ordinario en los párrocos. Por otra parte, el Estado prescribía los programas docentes, inspeccionaba las escuelas y fijaba los exámenes. Algunos centros secundarios católicos eran propiedad de grupos seglares, pero la mayoría pertenecía a las diócesis o a las congregaciones religiosas. Partiendo de esta base, el Estado Libre de Irlanda estableció, por la ley de 1924, un sistema de subvenciones basado en el número de alumnos a condición de que se respetaran ciertas normas. La experiencia demostró que tales subvenciones eran siempre cortas, pero no se aumentaron hasta el año 1954. En junio de 1964 la Iglesia católica regía 4848 escuelas primarias con 489 448 alumnos (para un total de 502 201 alumnos en toda la república). En el año académico 1964-1965 el número de centros secundarios católicos era de 573, y en ellos recibían educación 92 989 estudiantes.

Los políticos irlandeses se mostraban satisfechos con un sistema de dirección de los centros escolares que ponía el control en manos de los clérigos. Los obispos reaccionaban con rapidez ante cualquier propuesta tendente a reducir esta influencia. De todas formas, a partir de 1963 se introdujeron importantes reformas legales en el sistema educativo, que contaron con la aprobación e incluso con el aplauso de la jerarquía.

En el ámbito de la enseñanza superior, la jerarquía venía proponiendo, ya mucho antes del acceso a la independencia política,

la creación de una universidad que fuera aceptable para los católicos. En 1908 el gobierno inglés dio satisfacción a esta demanda mediante la fundación de la National University of Ireland, con colegios mayores en Dublín, Cork y Galway. Aunque la universidad no era formalmente confesional, estaba de tal modo configurada que garantizaba a la jerarquía católica una influencia considerable sobre las instituciones dirigentes. Aun así, el arzobispo de Dublín, John Charles McQuaid, estimó necesario, en 1904, prohibir a los católicos «la asistencia a la Universidad protestante del Trinity College sin previo permiso del ordinario diocesano». Y añadió que la desobediencia contra esta prescripción era pecado mortal y que la insistencia en la actitud desobediente hacía al culpable indigno de recibir los santos sacramentos. El concilio nacional de 1956 prohibió igualmente a los jóvenes católicos, con amenaza de pecado mortal, asistir al Trinity College, e instó a los padres o tutores católicos a que no enviaran a sus hijos o pupilos a este centro. Sólo el arzobispo de Dublín era competente para decidir en qué circunstancia y con qué garantías contra el peligro de apostasía podría tolerarse la asistencia a la citada institución. Con todo, en la práctica se concedieron frecuentes dispensas.

El movimiento social

En los tres primeros decenios del siglo XX el movimiento social entre los católicos irlandeses fue relativamente débil, porque éstos tuvieron que consagrar lo mejor de sus energías a la lucha política y a la tarea de la estructuración de la Iglesia y de la organización religiosa. El movimiento social se vio además retrasado por la mentalidad conservadora de la población católica. El proceso se aceleró, sin embargo, tras la publicación, en 1931 de la encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI. Este mismo año, el reverendo John Hayes fundó el Muintir na Tire (Pueblo de la tierra), cooperativa de producción, que más tarde organizó fines de semana, semanas y congresos de estudios. La asociación evolucionó hasta convertirse en un movimiento para la mejora de la vida social en los distritos campesinos de Irlanda, amena-

zada de aniquilación por el incontenible avance de la industrialización. Se crearon asociaciones locales, que representaban a cada uno de los sectores de los municipios, de tal modo que los intereses individuales estaban presentes, en el nivel de la parroquia, a través de los grupos superiores, lo que ayudaba a expresar la unidad de la organización. Este movimiento no era formalmente católico, pero era apoyado de forma activa por sacerdotes y seglares de esta confesión. Hubo también, con todo, protestantes eminentes que se afiliaron a las asociaciones locales y participaron en sus asambleas. La ideología en que se apoyaban puede definirse como profesional o estamental. Muintir na Tire fue uno de los más importantes agentes de difusión de la doctrinal social católica en Irlanda.

Respecto de la prensa escrita, la hoja semanal «The Standard», fundada en 1928, fue, a partir de 1938, el órgano más eficaz de propaganda de la doctrina social de la Iglesia. Su principal campo de interés eran los temas asociativos. Su redactor jefe y director, doctor Alfred O'Rahilly, profesor y más tarde presidente del colegio universitario de Cork, escribía tanto sobre temas económicos como religiosos.

En los últimos años 30, los obispos proclamaron con creciente claridad, en sus cartas pastorales, la doctrina social. Tres de ellos destacaron por su profundo interés en esta cuestión: John Dignan, de Clonfert, a quien el gobierno nombró en 1936 presidente de la nueva sociedad nacional del seguro de enfermedad; Michael Brown, de Galway, que se opuso obstinadamente a todo intento de ampliación no justificada del poder del Estado; y el arzobispo McQuaid, que prestó particular atención al bienestar social. En 1941, McQuaid creó la conferencia católica de servicios sociales para la coordinación y ampliación de las obras caritativas, con la intención de hacer frente a la situación de penuria creada por la guerra en el campo de la alimentación, el vestido y, sobre todo los combustibles para calefacción, así como en los campos de la vivienda, el empleo y la asistencia maternal. La conferencia trabajaba con colaboradores voluntarios y recibía subvenciones del Estado y de las autoridades locales. En Dublín los trabajos sociales tuvieron un desarrollo diferente.

La fundación de la Christus Rex Society constituyó un nuevo

paso hacia adelante del movimiento social. Aprobada en 1945 por la jerarquía, pudo ya celebrar al año siguiente su primer congreso. Su afiliación estaba limitada a los miembros del clero secular, pero en sus congresos anuales participaron con frecuencia y tomaron la palabra miembros de las congregaciones religiosas y personas seglares. Sus objetivos eran: «Ilustrar a la opinión pública sobre la cuestión social y colaborar a la formación de una conciencia pública sensibilizada respecto de las situaciones de miseria o necesidad (...); promover el estudio de la doctrina social católica en el clero y, a través de él, entre los seglares; estimular a los sacerdotes irlandeses a realizar un esfuerzo conjunto para eliminar las injusticias sociales y para implantar los principios de las encíclicas sociales en la vida pública.» En 1947, la sociedad inició la edición de la revista trimestral «Christus Rex», que se convirtió en la publicación irlandesa más destacada para la discusión de las cuestiones sociales.

Uno de los publicistas y oradores más notables de la postguerra en el campo de la cuestión social fue Cornelius Lucey, profesor de ética en Maynooth (1921-1951), obispo coadjutor (1951-1952) y luego ordinario de Cork (a partir de 1952). También el obispo Brown expresó con frecuencia sus puntos de vista sobre los asuntos públicos. Ambos prelados defendían posiciones conservadoras.

Cuando el gobierno propuso una ley sobre «asistencia a la madre y al niño», la jerarquía declaró unánimemente, en abril de 1951, que este proyecto estaba en contradicción con la doctrina social católica. Dado que, más tarde, el ministro de sanidad, doctor Noel Browne, tuvo que dimitir, por diversas razones, estalló en la prensa una controversia sobre la función de la jerarquía. Los obispos mostraban su preocupación ante los peligros del crecimiento del poder del Estado y la posibilidad de una educación sexual no cristiana. Cuando, en 1952, el gobierno propuso una nueva ley de sanidad, la jerarquía volvió a intervenir para imponer algunas cláusulas adicionales, por ejemplo la relativa a la libre elección de hospital por parte de los asegurados. La razón principal de los esfuerzos de la jerarquía irlandesa por influir en algunas prescripciones concretas de prestaciones sociales del país partía de la idea de que era preciso poner un dique

a las tendencias centralizadoras del Estado y de sus formas burocráticas. Con todo, consideradas en su conjunto, las relaciones entre la jerarquía y el gobierno, entre 1923 y 1970, fueron amistosas y sólo en muy contados casos se registraron conflictos abiertos.

A diferencia de otros países europeos con alto porcentaje de población católica, en Irlanda no se creó ningún sindicato de obreros promovido por la Iglesia o vinculado a ella. Los esfuerzos políticos y las acciones del movimiento obrero procuraban evitar las posibles objeciones de las autoridades eclesiásticas; a partir de 1921, se alejó el peligro de la infiltración marxista en el mundo del trabajo. El ejemplo y la influencia de los sindicatos británicos, así como el deseo de conservar la unidad de acción con los numerosos trabajadores protestantes del norte, fueron también factores que contribuyeron a que los movimientos obreros de Irlanda estuvieran en su totalidad dirigidos por elementos seglares.

El apostolado seglar

En 1921 se fundó en Dublín una organización que estaba llamada a convertirse en uno de los mayores movimientos organizados del apostolado seglar de todo el mundo: la Legión de María (Legion of Mary). Un grupo de seglares, estimulados por la conciencia de su vocación cristiana de ser testigos e inspirados por las doctrinas de los pontífices, se reunió en la iglesia de San Nicolás de Mira, en la Francis Street, con el párroco padre Michael Toher, con la intención de buscar los métodos adecuados para transformar sus reflexiones sobre el cuerpo místico de Cristo y sobre los escritos de san Louis Marie Grignion de Montfort en acciones concretas al servicio del prójimo. En su organización se reflejaba también la influencia de las Conferencias de San Vicente de Paul, con las que estaban vinculados. Su dirigente seglar fue Frank Duff, joven funcionario de la administración. Al principio, la nueva agrupación tomó el nombre de Association of Our Lady of Mercy; pero en 1925 lo cambió por el Legión de María; las distintas secciones tomaron así mismo nombres pro-

cedentes de la organización del antiguo ejército romano. Los trabajos se iniciaron con visitas a las salas de enfermos del South Dublin Union Hospital. Muy pronto, la Legión centró también su preocupación en la prostitución organizada y fundó en Dublín su primer hogar para jóvenes extraviadas. En 1927 creó el Hogar Estrella matutina para hombres carentes de recursos y el similar Hogar Regina Caeli para mujeres.

La Legión admitía en sus filas a hombres y mujeres de todas las capas culturales, a condición de que fueran católicos practicantes y tuvieran al menos 18 años de edad. De los afiliados se esperaba que llevaran una vida ejemplar, y que poseyeran o desearan poseer el «espíritu de la Legión». Debían participar en las reuniones semanales de sus grupos, en las que, a través de las oraciones de la asociación, lecturas espirituales e instrucciones a cargo del director espiritual, se fueran formando y recibiendo aliento espiritual. Debían, además, dedicar cada semana una parte notable de su tiempo libre (al menos dos horas) al desempeño del trabajo apostólico que se les hubiera confiado. A cada afiliado se le imponía la responsabilidad personal de ganarse nuevos adeptos, tanto activos como auxiliares. Los miembros auxiliares aportaban sólo la ayuda de sus oraciones. La dirección de la Legión competía al *concilium*, cuyo cuartel general estuvo desde siempre en Dublín. Estaba integrado por representantes de todas las asociaciones de la Legión, así como de miembros de la curia de Dublín; también formaba parte del *concilium* el director espiritual, nombrado por los obispos irlandeses. Este estricto control de las unidades inferiores a través de los consejos superiores garantizaba — junto con las líneas maestras del manual, que más tarde fue traducido a 25 lenguas y 125 dialectos — la uniformidad de la Legión en todo el mundo. La Legión se declaró dispuesta a asumir y desempeñar cualquier tipo de actividad o servicio social o de acción católica que los ordinarios del lugar o los párrocos desearan promover o quisieran aprobar. En los encuentros semanales de los *praesidia* (las unidades más pequeñas), debía darse un informe oral sobre la actividad desempeñada y luego repartirse el trabajo para la semana siguiente. Poco a poco, una de las actividades más características de los legionarios fueron las visitas domiciliares, que siempre se hacían por parejas.

La Legión sostenía además hogares, clubs y grupos de estudio, distribuía hojas volantes y libros cuaresmales e impartía instrucción catequética. Todas estas actividades debían dirigirse a personas concretas, pero quedaba prohibida la ayuda material. En los 40 años siguientes a la fundación, se formaron más de 60 000 grupos activos, que trabajaban en más de 1500 diócesis, prefecturas y vicariatos distribuidos por los cinco continentes. El año 1964 el número de miembros activos superaba el millón, y el de miembros auxiliares alcanzaba la cifra de más de 9 millones. En 1931 la Legión llevó a cabo su primera fundación en los Estados Unidos.

América del norte

Los Estados Unidos

Población

En 1914, la población católica de los Estados Unidos se cifraba en 16 067 885 personas, asistidas por 18 568 sacerdotes, dentro de una población total de 99 117 567 habitantes. En 1964, los católicos eran ya 44 874 371, mientras que la población total había ascendido a 183 783 493. Aunque este número ha seguido aumentando, las tasas de crecimiento se han reducido. En la fecha citada de 1964 esta tasa era del 1,7 por 100, mientras que el año anterior alcanzaba el 2,4 por 100. La tendencia recesiva de bautizos se había iniciado ya en 1962 y era indudablemente un signo de la amplia difusión de los anticonceptivos que, a su vez, se reflejaba en la tasa de nacimientos a nivel nacional. En esta misma década se alcanzaron también y se dejaron atrás otras cotas máximas: 59 892 sacerdotes en el año 1967, 181 421 religiosas en 1966 y 12 539 hermanos legos en 1967. No se ha podido fijar con precisión el alcance del fenómeno de «pérdida» o alejamiento de la Iglesia en el seno de la población católica, pero sin duda alguna reviste dimensiones considerables.

La migración europea, que hasta 1914 supuso un rápido crecimiento de la población católica, quedó paralizada durante la

primera guerra mundial y luego se vio reducida en virtud de leyes restrictivas. Estas leyes fueron motivadas en parte por el temor de los protestantes a que su nación se viera inundada por católicos y judíos. La ley de cuotas de urgencia (Emergency Quota Law) de 1921 limitaba el número de emigrantes al año de cada país al 3 por 100 del número de individuos de dicho país asentados en Estados Unidos en 1910. La ley de emigración de 1924 lo reducían al 2 por 100 y establecía además que se mediría por el censo de 1890, y no por el de 1910, hasta que entrara en vigor, en 1929, un nuevo sistema en proyecto. A partir de esta última fecha, se concedía a cada país europeo una cuota de emigración cuyo cálculo se establecía a partir del porcentaje de personas originarias de cada nacionalidad asentadas en Estados Unidos en 1920, respecto del total de la población. La cifra clave era 150 000. Estas medidas disminuyeron drásticamente las corrientes migratorias de católicos procedentes de los países del este, del centro y del sur de Europa. En 1931, ante el paro imperante en el país, el presidente Hoover redujo hasta tal extremo las cuotas que casi se paralizó la emigración de católicos europeos durante el resto de aquella década. Con todo, cientos de miles de mexicanos y franco-canadienses, excluidos de las leyes de emigración, se desbordaron sobre las fonteras meridionales y septentrionales. Llegaron también católicos de las posesiones americanas, sobre todo puertorriqueños, que se establecieron en Nueva York y otras ciudades, y filipinos, que se dirigieron a California. Después de la segunda guerra mundial, los católicos hispanoparlantes avanzaron hacia el norte. Llegaron también al país muchos católicos europeos, acogidos a la ley de refugiados (Displaced Persons Act) de 1948. La ley McCarran-Walter de 1952 impuso de nuevo, a pesar de las protestas de los católicos y de otros grupos, el principio del origen nacional, que beneficiaba a las razas nórdicas.

La Iglesia perdió poco a poco su *status* de religión de emigrados y su actitud defensiva. Su prestigio entre los no católicos fue en constante aumento. Por otro lado, después de la segunda guerra mundial fueron más numerosos que en épocas anteriores los norteamericanos que declaraban pertenecer a una confesión religiosa. Muchos de ellos se sintieron atraídos por la Iglesia católica, que constituía la mayor corporación unitaria religiosa de

todo el país y dirigía instituciones prestigiosas a nivel local y nacional. Como, además, era cada vez más clara y abierta la presencia de la Iglesia ante la opinión pública, la oposición fanática se vio reducida al silencio y se prestó mayor atención a los postulados de los católicos. El apostolado de los convertidos gozó de alta consideración, gracias a la institución de las horas de conversación en las parroquias, la distribución gratuita de literatura —para la que se ganaban lectores a través de anuncios en periódicos de amplia difusión— y los coloquios individuales con instrucciones a nivel enteramente personal. En 1960 el número de conversos fue de 146 212; se trata de la cifra más elevada conseguida en un solo año. En el período siguiente, el número de conversiones anuales comenzó a retroceder.

Un porcentaje creciente de católicos habita en las ciudades. Todavía en 1967, de las 3080 demarcaciones territoriales de los Estados Unidos, 671 carecían de un sacerdote residente en el lugar. El hecho de que haya cerca de 40 millones de ciudadanos que no tienen un sacerdote católico en su inmediata cercanía es un indicio significativo del carácter urbano del catolicismo de los Estados Unidos.

De los cerca de 20,3 millones de negros norteamericanos en 1964 eran católicos solamente 747 598.

Organización

En 1914 existían en los Estados Unidos 14 archidiócesis o provincias eclesiásticas y 84 diócesis. Había además un vicariato apostólico y una diócesis greco-rutena. Por la misma fecha eran 9740 las iglesias atendidas por un sacerdote residente en el lugar y 4911 las misiones con iglesia propia. Medio siglo más tarde, las archidiócesis eran 27 y las diócesis 114. A ello debe añadirse una archieparquía ucraniana católica, 2 eparquías del mismo rito y otras 2 de rito bizantino. Estas jurisdicciones eclesiásticas estaban distribuidas en 17 455 parroquias, 515 misiones y 4594 estaciones. La archidiócesis con mayor número de católicos era la de Chicago.

Aunque los arzobispos solían celebrar asambleas anuales, la

jerarquía, no se organizó, como conjunto, hasta septiembre de 1919; en esta fecha se celebró en la Catholic University of America, de Washington (D.C.), la primera asamblea general, y en ella tomaron parte 92 de los 101 ordinarios entonces existentes. Por abrumadora mayoría, decidieron fundar el National Catholic Welfare Council (éste fue el nombre originario de la organización). Se trataba, en realidad, de la continuación lógica del National Catholic War Council, creado en agosto de 1917 por los delegados de 68 diócesis y de 27 asociaciones católicas nacionales, para coordinar, a través de 6 comisiones compuestas de sacerdotes y seglares, los esfuerzos de los grupos de la población católica encaminados a remediar la angustiosa situación creada por la guerra. Estas comisiones trabajaban a su vez siguiendo las instrucciones de un comité de dirección de los obispos. La eficacia del War Council en sus diversas actividades hizo comprender la conveniencia de contar con una organización permanente a nivel nacional para la coordinación y el estímulo de sus trabajos también en tiempo de paz. El papa Benedicto XV aprobó en principio la iniciativa de crear comisiones para el análisis y solución de los problemas escolares y sociales y para la celebración de asambleas generales anuales. Pero como algunos obispos temían que esta organización acabaría por injerirse en la jurisdicción de sus diócesis, presentaron sus objeciones ante la Santa Sede. El cardenal Gaetano De Lai, secretario de la congregación consistorial, y algunos otros funcionarios de la curia romana, temían, por su parte, que el NCWC se convirtiera en el germen de una especie de Iglesia nacional en los Estados Unidos. Por tanto, convencieron a Benedicto XV para que retirara la aprobación de principio que había concedido anteriormente a título experimental. El papa tenía ya incluso preparado el borrador de un decreto para disolver la organización, pero la muerte le impidió darle curso. Lo firmó, pues, y lo hizo publicar, su sucesor, Pío XI. La Comisión administrativa del NCWC protestó contra esta decisión y delegó al obispo de Cleveland, Joseph Schrembs, para exponer en Roma los argumentos del NCWC. Tras largas y difíciles discusiones, logró convencer a De Lai y a otros cardenales. El 2 de julio de 1922 se promulgaba un nuevo decreto, que aprobaba la organización en su plan original;

tan sólo se imponía una ligera modificación del nombre, al sustituir la palabra *Council* por la de *Conference;* se pretendía con ello impedir que se diera a la organización la errónea interpretación de ser una corporación legislativa, ya que en realidad su base era voluntaria y sólo tenía funciones consultivas. Aun así, se convirtió en la autoridad suprema para fijar la posición de la Iglesia católica frente a los asuntos públicos y para implantar las líneas de acción concertadas de común acuerdo. Además del consejo de administración, se crearon, desde el principio, otras cinco secciones: para la enseñanza, para la actividad de los seglares, para la prensa, para las acciones sociales y para las misiones. Más tarde se añadieron las de emigración, problemas jurídicos y juventud. El primer secretario general fue John Burke, C.S.P., antiguo director del «Catholic World», presidente de la asamblea que decidió la creación del War Council, y también presidente de la comisión de acciones especiales durante la guerra. Burke conservó el cargo de secretario general hasta su muerte, acaecida en 1936. El NCWC prosiguió sus actividades hasta su reorganización, en el año 1967. A partir de esta fecha, pasó a constituir una corporación de derecho civil, con el nombre de United States Catholic Conference. Al mismo tiempo, nació también la National Conference of Catholic Bishops, como corporación de derecho canónico.

Durante estos años, siguió adelante el proceso de fundación de parroquias a nivel territorial y nacional. Al irrumpir la crisis económica mundial, los polacos tenían solos cerca de 1000 parroquias en los Estados Unidos. Cuando, una vez acabada la segunda guerra mundial, fueron numerosos los católicos que abandonaron las zonas céntricas de las grandes ciudades, para vivir en los barrios residenciales de extrarradio, descendió el número de parroquias nacionales.

La enseñanza

En 1914 existían 230 *Colleges* o *High Schools* católicos para muchachos y 680 *Academies* o *High Schools* para muchachas. Había además 5403 escuelas parroquiales, a las que asistían

1 429 859 niños. En 1964 las *High Schools* de las diócesis y parroquias eran ya 1557, con 677 169 estudiantes; había además 901 *High Schools* en régimen privado (casi todas dirigidas por religiosos o religiosas) con 391 155 alumnos. Por las mismas fechas, se habían matriculado 447 415 estudiantes en las 10 452 *Elementary Schools* de las parroquias e instituciones y otros 85 201 en las *Elementary Schools* privadas. A partir de 1964 se inició una curva descendente en el número de alumnos matriculados, no sólo en centros católicos, sino incluso en los oficiales.

Durante este período, los centros escolares católicos se vieron afectados por las leyes de varios estados, sobre las que fue adoptando sucesivas decisiones el tribunal supremo de los Estados Unidos. En 1922, los electores de Oregón cursaron una petición en el sentido de que, con unas pocas y expresas excepciones, todos los niños comprendidos entre los 8 y los 16 años, deberían asistir obligatoriamente, a partir del mes de septiembre de 1926, a las escuelas públicas. Los padres o tutores que se opusieran a esta medida deberían ser castigados con multa pecuniaria o con prisión o — según la gravedad del caso — con ambas penas a la vez. Dos asociaciones masonas reclamaron para sí el privilegio de la autoría de esta propuesta, que fue apoyada por el Ku Klux Klan y otras sociedades secretas, con el argumento de que los niños sólo debían asistir a escuelas públicas, como único medio para salvaguardar y conservar las instituciones libres del país. En realidad, los motivos fundamentales que movían a los propugnadores de tales medidas eran los prejuicios religiosos, el celo patriotero y la desconfianza nacionalista. Pero las organizaciones católicas, tanto las ya existentes como las de nueva creación, y algunos grupos protestantes, se opusieron a esta iniciativa e hicieron declaraciones de pública condena de la misma. Las Sister of the Holy Names of Jesus and Mary, que dirigían varios centros de estudios en Oregón, así como la Mill Hill Academy, presentaron solicitudes para que se promulgara una disposición provisional prohibiendo al Estado la ejecución de dicha ley. El tribunal de distrito de los Estados Unidos dictaminó a favor de la disposición provisional solicitada. En contra de la sentencia recurrió ante el tribunal supremo, el fiscal general de Oregón. Mientras tanto, la corporación legis-

lativa de Michigán aprobó la iniciativa de proponer a los electores adiciones a la constitución para proceder a un plebiscito, tendente a eliminar en aquel Estado las escuelas parroquiales. Pero la propuesta fue rechazada en 1924 por una notable mayoría, al igual que había acontecido cuatro años antes con otras propuestas similares. En 1925, el tribunal supremo de los Estados Unidos decretó que la ley de Oregón era contraria a la constitución, confirmó los derechos de los padres en materia educativa y puso límites al poder del Estado. Esta sentencia puso punto final a todos los ulteriores intentos de eliminar las escuelas católicas por medios legales.

En la época siguiente, hubo algunos Estados federales que intentaron, con diversas fórmulas, prestar ayuda a los niños que no acudían a las escuelas públicas. Algunas de estas medidas fueron impugnadas ante los tribunales. Con todo, en 1930, el tribunal federal supremo declaró conforme a la constitución una ley de Luisiana, que permitía al Estado proporcionar libros de textos a los niños de todas las escuelas, sin distinción. La sentencia partía de la teoría de que los usufructuarios de tales donativos estatales no eran ni las escuelas, ni sus titulares — las iglesias — sino simplemente los niños. Esta filosofía del niño como beneficiario *(child-benefit)* sirvió también de base para la promoción de subvenciones estatales a los niños de las escuelas privadas. En el célebre caso de «Everson vs. Board of Education», el tribunal supremo declaró en 1947 conforme con la constitución una ley de Nueva Jersey, que permitía la utilización de fondos públicos para sufragar los gastos de transporte de los niños a todas las escuelas, fueran públicas o privadas. No obstante, fueron menos de la mitad los Estados que pusieron autobuses a disposición de los niños de las escuelas privadas. En 1968, el tribunal supremo de los Estados Unidos estableció que no violaba la constitución de cada Estado ni la de la Federación en su conjunto una ley del Estado de Nueva York que solicitaba de las escuelas públicas que prestaran textos de enseñanza no religiosa a los alumnos de las escuelas privadas — incluidas las parroquiales — comprendidos entre los 7 y los 12 años. Aquel mismo año, el Estado de Pensilvania permitía la asignación directa de fondos públicos a las escuelas privadas en concepto de pago de prestaciones en centros especializados no religiosos. Pero más tarde, el tribunal supremo declaró la invalidez de esta ley, porque el concepto de compra de servicios era inconciliable con la primera adición de la constitución. Las constituciones de 33 estados prohíben toda utilización de fondos públicos para ayuda de escuelas confesionales.

Hubo algunos obispos, así como grupos de católicos, que no deseaban de ningún modo ayudas estatales para sus escuelas, porque temían que por este camino se produciría una injerencia del Estado en el ámbito del control ejercido sobre las escuelas por la Iglesia. No obstante, en 1961 la Comisión de administración del NCWC estableció que, dado que el gobierno federal apoyaba el sistema general en su conjunto, también los niños católicos tenían derecho a esta protección, pues lo contrario los convertiría en víctima de una legislación discriminatoria. El Congreso excluyó, sin embargo, a las escuelas no públicas, de las ayudas que había concedido a los centros de algunos distritos en los que había impuesto a los contribuyentes una carga especial por el establecimiento en el lugar de una institución federal. La ley de 1965 sobre enseñanza primaria y secundaria *(Elementary and Secondary Education Act,* conocido también por el nombre de *Johnson Education Act)* incluía también a los alumnos de los centros privados, en cuanto que les permitía participar en determinados programas especiales iniciados por alguna autoridad educativa local y ejecutados por una escuela oficial. Entraban aquí, por ejemplo, cursos para niños físicamente disminuidos o socialmente inadaptados, clases auxiliares para aprender a leer y calcular, servicios de biblioteca, servicios de higiene y alimentación, libros e incluso ropa, aunque esto último sólo para los niños de familias con menores ingresos. Algunos grupos, entre ellos los Protestants and Other Americans United for the Separation of Church and State, el American Jewish Congress y la American Civil Liberties Union, pusieron en duda la constitucionalidad de esta ley. Todos ellos se habían opuesto pertinazmente a la concesión de cualquier tipo de ayuda — incluso indirecta — a favor de las escuelas católicas.

La normativa para impartir instrucción religiosa a los niños católicos que asistían a las escuelas públicas variaba según la le-

gislación de cada Estado. Surgieron controversias sobre otras disposiciones en virtud de las cuales se les concedía a los alumnos de las escuelas públicas determinado período de tiempo libre para permitirles asistir a una clase de instrucción religiosa. Cuando, en 1948 se presentó ante el tribunal supremo de los Estados Unidos una reclamación en contra de un proyecto ya aprobado por la legislación del Estado de Illinois, el tribunal prohibió que se impartiera instrucción religiosa en el recinto de las escuelas públicas durante el horario escolar y declaró que esta práctica era contraria a la adición primera de la constitución. Pero cuatro años más tarde, el mismo tribunal supremo sentenció que eran conformes a la constitución los programas que incluían permisos por un tiempo determinado, siempre que los alumnos abandonaran el recinto de la escuela pública durante el horario escolar normal, para recibir instrucción religiosa confesional. En 1964 eran 1 119 800 los alumnos de la *High School* pública que gozaban de este permiso y 3 067 794 los de las escuelas primarias que tenían también tiempo libre para recibir instrucción religiosa católica.

La responsabilidad de velar por la seguridad de la instrucción religiosa de estos niños de las escuelas públicas fue confiada a la Confraternity of Christian Doctrine. Aunque la Confraternity se había introducido en los Estados Unidos ya en el año 1902, su desarrollo fue lento hasta el motu proprio de Pío XI *Orbem Catholicum* del año 1923. El más conocido promotor de la Confraternity en los Estados Unidos fue Edwin V. O'Hara, primero obispo de Great Falls (Montana; 1930-1939) y luego de Kansas City (Missouri; 1939-1956). Fue también presidente de la comisión episcopal desde la fundación de este organismo en 1924, hasta su muerte, en 1956. Bajo su dirección se creó, en 1933, en Washington (D.C.) un centro católico para dar a las organizaciones diocesanas información y consejo. Aparte la instrucción religiosa a los niños de las escuelas públicas, la Confraternity organizó en numerosos lugares programas para cursos religiosos de verano, clubs de discusión para padres, educadores y personas adultas, cursos especiales de religión para niños minusválidos, cursos por correspondencia sobre religión, centros de formación para profesores seglares, ejercicios para alumnos de las escuelas superiores, pro-

gramas religiosos radiofónicos y un apostolado de la buena voluntad dirigido a personas no pertenecientes a la Iglesia. En 1935 se celebró en Rochester (Nueva York) el primer congreso catequético nacional, al que siguieron otros congresos anuales, hasta que en 1941 se implantó un turno quinquenal. La sección de publicaciones del centro nacional editó un servicio de información, especialmente destinado a los dirigentes diocesanos, y publicó además libros de texto y literatura práctica. En los primeros años cuarenta, la Confraternity apoyó la elaboración de las varias ediciones del llamado Catecismo de Baltimore y una nueva traducción de la Biblia. Para su labor utilizó los nuevos métodos y las técnicas catequéticas desarrolladas en Europa, acomodándolas a las necesidades norteamericanas.

En el ámbito de la enseñanza superior, en 1964 existían 295 universidades y colegios *(Colleges)* católicos, en los que se matricularon 366 172 alumnos. Durante este período aumentó notablemente el número de colegios; entre 1914 y 1956 se abrieron 30 de estos centros, para muchachos, si bien en este último año hubo que cerrar nueve. Entre 1915 y 1925 se fundaron 37 colegios para muchachas y 19 más entre 1925 y 1930; en 1950, el número total de colegios femeninos era de 116 y de 137 en 1970. Algunos de ellos eran demasiado pequeños para poder mantener un elevado nivel de estudios; en algunos casos existía excesiva proximidad geográfica entre varios centros, de modo que surgió la competencia por atraerse al alumnado, y por otra parte, ninguno contaba con el equipamiento suficiente. Al contrario de lo que ocurría con los centros del nivel primario y secundario, las instituciones católicas de enseñanza superior recibieron ayudas estatales directas. Así, por ejemplo, los veteranos de la segunda guerra mundial y de la guerra de Corea disponían de subvenciones federales para la enseñanza y el sustento, fuera cual fuere el centro de estudios a que asistían. Asimismo, el National Defense Education Act de 1958, que intentaba elevar el nivel de la enseñanza en los campos de las matemáticas, las ciencias naturales, la ingeniería y las lenguas modernas, ampliando esta preocupación, en 1964, al inglés, la geografía y otras especialidades, no establecía ningún tipo de diferencia respecto de las universidades y colegios católicos; más aún, concedía también préstamos a los

centros del nivel medio, pertenecientes a la Iglesia. Las autoridades federales establecieron acuerdos con estas escuelas para proyectos de investigación o bien les garantizaban subvenciones. También se pusieron a su disposición fondos federales para la construcción de los edificios.

En los últimos años cincuenta, nueve universidades católicas poseían escuelas de graduados, facultades para conceder el título de doctor (Ph.-D.-Grad), aunque aproximadamente la mitad de ellos limitaron sus programas a los doctorados de algunas especialidades concretas. Las universidades y colegios católicos abrieron también numerosos centros de formación profesional. En 1955, 23 de estos centros tenían colegios mayores especializados de dirección empresarial, comercio y finanzas, 6 colegios mayores de medicina, 21 para estudios jurídicos, 12 para ingeniería y arquitectura, 14 para enfermeras, 10 para pedagogía, 8 para dentistas, 5 para farmacia, 4 para música, 6 para servicios sociales, 2 para relaciones industriales, 1 para diplomacia, 1 para educación física, 1 para periodismo y 1 para retórica. Eran también numerosas las universidades y los colegios católicos que incluían programas de algunos de estos ámbitos especializados, aunque no como facultades superiores específicas. En 1936 había además 42 seminarios católicos para profesores. Pero cuando los colegios mayores y las universidades comenzaron a impartir programas de pedagogía, disminuyó el número de estos seminarios. En 1955 existían tres colegios diocesanos para profesores y 21 seminarios normales de este tipo dirigidos por católicos. De estos últimos, algunos estaban reservados para los miembros de órdenes y congregaciones religiosas, mientras que otros admitían también los seglares en el alumnado.

El movimiento Newman surgió como un intento de garantizar la instrucción religiosa y los cuidados pastorales del número cada vez mayor de estudiantes católicos que asistían a las universidades y colegios civiles. Hacia 1925, algunos obispos y sacerdotes (sobre todo los jesuitas) se pronunciaron en contra de la idea de algunas fundaciones católicas que, como la iniciada en 1920 en la Universidad de Illinois, ofrecían cursos de religión reconocidos por la universidad; los adversarios de esta iniciativa temían que un programa positivo de instrucción religiosa traería a las universidades civiles a un número de estudiantes que, en caso contrario, se habrían matriculado en los colegios católicos. En 1962 se reconoció a nivel oficial el valor educativo del apostolado Newman, cuando la sección de colegios y universidades de la National Catholic Educational Association admitió en su seno a estos centros de educación, aunque no como miembros de pleno derecho.

En 1915 se fundó en la ciudad de Nueva York la Federation of Catholic College Clubs. Aunque oficialmente sólo estaba integrada por clubs de estudiantes, en realidad fue dirigida por las facultades, los alumnos y los capellanes. En 1938 se convirtió en la Newman Club Federation. Gracias a los esfuerzos de su capellán general, John W. Keough, que guió su expansión desde 1917 hasta 1935, pudo resistir con éxito una prolongada oposición. La verdad es que durante muchos años fue simplemente tolerada por las autoridades eclesiásticas. Pero en 1941 fue ya reconocida, como miembro de pleno derecho, por la sección de colegios y universidades del National Council of Catholic Youth, creado por la jerarquía norteamericana. En aquella fecha consiguió también tener su cuartel general permanente, con su propio secretario gerente, en la sección de la juventud del NCWC. Después de la segunda guerra mundial aumentó rápidamente el número de capellanes que dedicaron a la organización su actividad principal, de tal modo que en 1950 pudo ya constituirse la National Newman Chaplains Association como entidad específica. Aparte las reuniones y los actos que la nueva agrupación ofrecía, abrió en 1962 un centro de formación para nuevos capellanes. Para ganarse profesores y administrativos católicos procedentes de las instituciones civiles, la organización creó en 1959 la National Newman Association of Faculty and Staffs. En 1962 se agruparon varias organizaciones nacionales, que fueron formalmente aprobadas como partes constitutivas del National Newman Apostolate. Éste, a su vez, formó una sección de pleno derecho dentro de la sección juvenil del NCWC. Mientras tanto, se había colocado en las universidades civiles un número cada vez mayor de religiosos, religiosas y seglares cultivados para apoyar la labor educativa y pastoral de los capellanes. En 1965 trabajaban en los 203 centros Newman y en más de 900 instituciones civiles, en barrios más bien elegidos al azar, 250 capellanes con dedicación total y

1022 con dedicación parcial. A su cargo corría la asistencia espiritual de más de 800 000 estudiantes católicos.

Los católicos norteamericanos volcaron también sus esfuerzos en ofrecer especiales posibilidades de formación para las gentes de color. Las Sister of the Blessed Sacrament for Indians and Colored People, fundadas por la madre Katharine Drexel, crearon en las regiones del sur numerosas escuelas elementales y *High Schools* para los negros. Con el apoyo financiero de su fundadora, las hermanas abrieron la Xavier University of Louisiana, para la que en 1918 se concluyeron los acuerdos pertinentes. También se abrieron, desde los primeros años del siglo XX, colegios *(Colleges)* para las ciencias de la naturaleza y del espíritu, para maestros y farmacéuticos y, en 1937, una escuela de graduados, que podía conceder el título de *Mägister.* Fue la primera y también la única universidad católica para negros de los Estados Unidos. Después de la segunda guerra mundial, la población de color, incluidos los católicos, fueron fluyendo en creciente número desde las regiones agrícolas del sur a las grandes ciudades del norte y del lejano oeste, donde se hallaban más próximos a los servicios de la Iglesia. La mayoría de la población negra que utilizó los servicios de formación católicos no pertenecían a esta religión. Lo mismo debe decirse de las prestaciones sociales aportadas por los católicos, por ejemplo, las casas de la amistad de Catherine De Hueck, la primera de las cuales fue fundada en Harlem (en el barrio negro de Nueva York) en 1938, o la Fides House, creada en 1940 en Washington (D.C.).

El movimiento social

Desde fines de la primera guerra mundial, la Iglesia católica de los Estados Unidos tomó parte activa en la lucha por la justicia social. En 1919, la comisión administrativa del National Catholic War Council hizo una declaración pública que fue conocida más tarde como programa episcopal para la reconstrucción social. Su autor fue el padre John A. Ryan, profesor de teología moral de la Catholic University of America, el más conocido y más prolífero de los representantes norteamericanos de la doc-

trina social de León XIII, sobre todo a través de sus escritos sobre los aspectos éticos y económicos del sistema salarial. El programa episcopal respondía en parte a la idea de salir al paso del influjo socialista ejercido por el programa de reconstrucción social del Labour Party británico y en parte también a la tentativa de mejorar la situación de los trabajadores, bien mediante la cooperación voluntaria en la industria bien mediante la adecuada legislación en cada uno de los Estados. Se trataba de un documento claramente progresista, llamado a suscitar oposición. En él se proponían reformas concretas, por ejemplo respecto de las cuotas de los salarios mínimos, seguros contra el desempleo, la enfermedad y la jubilación. Algunos —no sólo entre los católicos— juzgaron estas medidas como radicales y hasta los años treinta no contaron con el apoyo de los legisladores. En noviembre de 1919, la asamblea plenaria del episcopado publicó una extensa carta pastoral que incluía una sección relativa a las relaciones industriales. Apoyándose en León XIII, insistían en el aspecto moral y religioso de la cuestión social y de su solución; lamentaban las huelgas innecesarias, en las que sólo se tenían en cuenta las exigencias de cada una de las partes enfrentadas, mientras que se ignoraban los derechos de la colectividad, y recomendaban que cuando no resultaba posible evitar una huelga, mediante negociaciones entre los sectores directamente afectados, se sometiera la cuestión a un procedimiento de arbitraje. Afirmaban la necesidad de los sindicatos de obreros y de profesionales, pero señalaban que debían ser complementados «mediante asociaciones o asambleas en las que estuvieran representados tanto los empleados como los empleadores», porque en ellas estaban mejor definidos los intereses comunes que en las tendencias divergentes de cada una de las partes en litigio.

Desde 1920, la sección del NCWC para la acción social se convirtió en el órgano principal de propagación de la doctrina social de la Iglesia. Publicó algunos libros y numerosos folletos a bajo precio, financió conferencias en las universidades y los colegios católicos. En 1922 fundó la Catholic Conference on Industrial Problems, que hasta 1940 celebró casi cien asambleas nacionales y regionales en diversos lugares; la experiencia había enseñado, en efecto, que éste era el método más eficaz para dar a

conocer, tanto a los católicos como a los no católicos, la posición de la Iglesia. El director de la sección, el padre Ryan, secundado por su asistente, el padre Raymond A. McGowan, desarrolló un programa general para la democracia industrial, a través del cual se intentaba hacer de los trabajadores una parte constitutiva del sistema. La encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI, para la reconstrucción del orden social, confirmó muchas de las propuestas de Ryan, sobre todo en lo referente a la ampliación del principio del salario percibido, que debía ser suficiente para asegurar el sustento de la familia del trabajador.

Los católicos norteamericanos intentaron aplicar —aunque con diferencia entre los diferentes grupos— la doctrina social de los pontífices a los sufrimientos de su país durante la gran crisis económica. Dado que el padre Ryan basaba su análisis económico fundamentalmente en la teoría del subconsumo de John A. Hobson, mantuvo una postura muy crítica frente a las reservas del presidente Hoover y saludó con gran cordialidad la nueva política de su sucesor. El presidente Franklin D. Roosevelt invitó al padre Ryan a colaborar, como consejero, en la política del New Deal y en 1934 le nombró miembro del Comité profesional industrial de la National Recovery Administration. Ryan consideró como la obra cumbre de su vida el Fair Labor Standarts Act de 1938, la primera ley federal que prescribía un salario mínimo y una jornada laboral semanal máxima para los empleados de firmas que trabajaban en el comercio interestatal. Pero el hecho de que Ryan entendiera que el Estado era la única institución capacitada para imponer la justicia social le hizo entrar en conflicto con otros católicos, que recelaban que la centralización del poder en el gobierno federal entrañara un peligro para las minorías religiosas y se sentían más inquietos que Ryan ante las amenazas del secularismo, el comunismo, la guerra y el Estado del bienestar.

Finalmente, Ryan entró en conflicto con Charles E. Coughlin, llamado el «padre de la radio», párroco de «Shrine of the Little Flower» en Royal Oak (Michigán). Coughlin había alcanzado fama en toda la nación porque, al comienzo de la crisis económica, había denunciado con gran valentía los defectos del sistema económico norteamericano y había ofrecido remedios que se inspi-

raban en la *Rerum novarum* y, más tarde, en la *Quadragesimo anno*. Su ordinario, el obispo Michael James Gallagher, de Detroit, le animó a difundir las doctrinas sociales de las encíclicas pontificias y fue su confidente, consejero, protector y defensor hasta su muerte, acaecida en 1937 Aunque Coughlin acentuaba siempre el derecho a la propiedad privada, fustigó al viejo capitalismo industrial o plutocracia; condenó a los «banqueros internacionales», puso en duda la posibilidad de la democracia en razón del carácter corrupto y ávido de los políticos, pidió enérgicas medidas gubernamentales en el campo de la economía, defendió los derechos de los pequeños empresarios y campesinos y exigió una justa remuneración de los trabajadors.

En 1936 fundó la revista semanal «Social Justice», que, al cabo de un año, había alcanzado una tirada de un millón de ejemplares. El arzobispo de Boston, cardenal William O'Connell, criticó en público, aunque sin mencionarle por su nombre, al padre Coughlin, calificándole de demagogo histérico. Finalmente, Coughlin también concitó contra sí la censura de otros obispos y sacerdotes católicos, de periódicos y revistas (incluido «L'Osservatore Romano») por su intolerancia frente a opiniones divergentes y por su injerencia en el campo de la política. Sus adversarios le acusaban de pretender implantar una dictadura fascista y se mofaban de sus propuestas monetarias. En sus alocuciones radiofónicas de las tardes de los domingos, que gozaban de una extraordinaria popularidad, mostró su creciente desilusión sobre las instituciones políticas norteamericanas de finales de los años treinta y se pronunció a favor del establecimiento de un Estado estamental para implantar la justicia social. En 1938 su revista anunció y promovió la organización de un frente cristiano, una especie de alianza general de católicos y protestantes contra el comunismo. Expresó también abiertamente su antipatía a los judíos, a los que consideraba como comunistas juramentados para aniquilar la cultura cristiana. Pero rechazó enérgicamente las inevitables acusaciones que se le lanzaron de antisemitismo. Eran muchos los católicos, y también los protestantes, dispuestos a declarar a los «banqueros judíos» culpables de la miseria económica de la nación y del mundo. El cardenal Georg Mundelein, arzobispo de Chicago, y otros destacados católicos, tanto sacerdotes

como seglares, intentaron mantener a la Iglesia alejada de toda posible sospecha de prejuicios raciales y de odios racistas. Se consideraba a la revista de Coughlin como portavoz y defensa de los regímenes fascistas de Alemania y de Italia, porque luchaban contra el comunismo, pero el propio Coughlin declaró ser antinazi. Predicó el nacionalismo, el aislacionismo y el odio a los ingleses, cuando las tensiones internacionales desencadenaron la lucha armada. En 1940 se vio obligado a interrumpir sus actividades radiofónicas, porque tanto las emisoras nacionales como las locales se negaron a renovarle los contratos. En 1942 el gobierno consiguió que se suspendiera la publicación de «Social Justice» bajo la amenaza de un proceso judicial por presunto delito de traición a la patria, debido a su pertinaz oposición a la guerra. El nuevo arzobispo de Detroit, Edward Monney, ordenó a Coughlin que se abstuviera de toda declaración en público. Los observadores imparciales admitieron que este sacerdote estaba sincera y honradamente preocupado por la miserable situación de los pobres y por el peligro comunista y negaron que fuera un fascista. Pero también opinaban que no tenía suficientes conocimientos como economista y que las soluciones eclécticas que proponía carecían de toda eficacia, ya que su análisis de la situación era demasiado simplista, asistemático y confuso.

Un grupo de católicos de alta formación y de acomodada posición económica, que no aprobaban las propuestas de Coughlin, fundaron en 1932, a nivel nacional, la League of Social Justice, para el estudio y la aplicación de las doctrinas económicas de Pío XI. El director de este movimiento era Michael O'Shaughnessy, magnate del petróleo y publicista de temas industriales, que editó además el «Social Justice Bulletin», revista mensual consagrada a temas socioeconómicos de actualidad. Aunque la Liga nunca tuvo más de 10 000 afiliados, parece haber ejercido una amplia influencia a través de la prensa y de diversas organizaciones católicas. Promovió la reforma del orden social capitalista mediante la reducción del afán de beneficio y la obligación de la industria de tener también en cuenta los intereses de los trabajadores y de la colectividad en su conjunto.

Otro intento de solución de los problemas contemporáneos acometió un nuevo grupo, que pretendía suavizar las necesidades

de las personas concretas a través de contactos directos. La agrupación se mostraba dispuesta a confiar la dirección del movimiento en manos clericales y a seguir las instrucciones de la jerarquía. Fue muy conocida, dentro de este grupo, Dorothy Day, periodista recientemente convertida al catolicismo, tras haber sido activista radical y comunista. En 1932, Day puso en marcha el Catholic Worker Movement. Partía de la concepción de una síntesis cristiana, tal como la expuso el sociólogo de origen francés Peter Maurin quien, amparándose en un catolicismo integral, anhelaba restablecer la unidad de la sociedad moderna, destruida por el secularismo. El programa de Maurin se movía sobre tres puntos: 1.° discusión entre trabajadores e intelectuales en torno a una mesa redonda; 2.° casas de la amistad, en las que los católicos dieran pruebas concretas de su responsabilidad personal frente a los pobres a través de las obras de misericordia; 3.° comunas o cooperativas de granjeros, en las que los trabajadores y estudiantes católicos pudieran aprender a valerse por sí mismos y que fueran las células de un futuro orden social cristiano. Miss Day abrió en Manhattan una casa de la hospitalidad, que acumulaba en sí las funciones de asilo, club de discusión y centro de reforma. Hasta 1940 se crearon otras 30 casas similares en diversas ciudades. El 1.° de mayo de 1933 se inició la publicación de la revista mensual «Catholic Worker», que exponía la doctrina social en afirmaciones concretas y que en poco tiempo alcanzó una tirada de 100 000 ejemplares. Para dar un ejemplo de auténtica comunidad católica y un modelo de solución al problema del paro, los Catholic Workers fundaron en 1936, cerca de Easton, Pensilvania, una comuna de granjeros. Gozó de gran publicidad, pero también mereció duras críticas, como ejemplo de un agrarismo romántico y utópico. Además de su ayuda a los pobres a través de su propia y voluntaria pobreza, de su trabajo manual e intelectual y de la dedicación de su afecto y de sus atenciones personales, los Catholic Workers participaron en huelgas y promovieron la formación de sindicatos, aunque, en virtud de su propia teoría, no tenían gran confianza en los movimientos sindicalistas ni en otras instituciones centralistas. Intentaban, pues, con estos métodos prácticos, oponer resistencia a las influencias comunistas, demostrar el amor cristiano, insistir en los valo-

res espirituales como contrapolo del materialismo y fomentar la salvación personal. Combatieron también el antisemitismo y la discriminación de los negros. Durante la guerra civil española se pronunciaron por la neutralidad y, cuando aumentó el peligro de que Norteamérica se viera envuelta en la segunda guerra mundial, muchos de sus afiliados se declararon pacifistas y contrarios al servicio militar por razones de conciencia. Estas controvertidas actitudes provocaron la decadencia interior y la repulsa exterior del movimiento. La fuerte insistencia en el personalismo impidió a los Catholic Workers llegar a una concepción inteligente de las relaciones de cada individuo con el Estado, sobre todo porque no tenían confianza en la capacidad de los gobiernos para solucionar los problemas de la sociedad.

Un subgrupo de los Catholic Workers fundó, en 1937, bajo la dirección de John Cort, la Association of Catholic Trade Unionists de Nueva York, con la finalidad de dar a conocer a sus afiliados la doctrina social católica, para que luego pudieran aplicar estos principios en el seno de sus sindicatos. Así, pues, la Asociación promovía la difusión del sindicalismo y apoyaba las huelgas justas. Abrió una escuela nocturna para trabajadores, promovió encuentros de aprendizaje práctico y editó el «Labor Leader». Hubo además otras escuelas para trabajadores, dirigidas por las autoridades diocesanas, los jesuitas, las hermandades y los colegios *(Colleges)*, en las que se instruía a los alumnos en la adquisición de capacidad prácticas, como la facultad de hablar en público, los procedimientos parlamentarios o las tácticas comunistas. Por este medio, se consiguió formar una media anual de 7000 personas dotadas de capacidad para promover reformas y democratizar el sindicalismo. Los católicos, que contaban con una nutrida representación en los sindicatos y que en algunos de ellos gozaban de amplia mayoría, contribuyeron a eliminar la influencia comunista, que suponía una amenaza para la independencia del movimiento obrero en su conjunto. Una vez conseguido este objetivo en los años siguientes a la segunda guerra mundial, las escuelas de trabajadores y la ACTU dirigieron sus esfuerzos a eliminar otros males del sindicalismo, por ejemplo los métodos de los gangsters y la explotación de los afiliados por dirigentes sin conciencia.

Durante la época de entreguerras la Iglesia prestó especial atención no sólo a los trabajadores industriales y los artesanos de las grandes ciudades, sino también al mundo de los campesinos. Edwin V. O'Hara comenzó a estudiar los problemas de las poblaciones campesinas cuando todavía era sacerdote de la archidiócesis de Portland (Oregón); en 1920 se le invitó a instalar, en la sección de Acción Social del NCWC, una oficina para la agricultura. A través de una serie de experiencias coronadas por el éxito, O'Hara pudo demostrar el valor de las escuelas de vacaciones para niños, de los cursos de religión por correspondencia —tanto para niños como para adultos— y del movimiento cooperativista. En 1923 convocó una asamblea de dirigentes rurales católicos, a partir de la cual se creó la National Catholic Rural Life Conference, de la que fue nombrado secretario gerente. Esta asociación contó más adelante con miles de seglares en sus filas, organizados en varias sociedades católicas, bajo la dirección de autoridades diocesanas y presidentes procedentes del medio rural. En colaboración con las autoridades religiosas locales y con organizaciones laicas, promovieron la formación de comités para el desarrollo de los municipios y comunidades locales, agrupaciones cooperativistas de vendedores, asociaciones crediticias y centros de formación.

Hubo otro aspecto de la justicia social del que los católicos norteamericanos adquirieron más clara conciencia en estos años, a saber, el del trato justo a la población de raza negra. El doctor Thomas W. Turner, profesor católico negro del Hampton Institute de Virginia, organizó en 1917 la comisión contra la difusión de los prejuicios raciales en la Iglesia. Esta comisión dirigió llamamientos personales a los obispos, en los que se les exponía la desfavorable situación de las gentes de color en las iglesias, asociaciones, escuelas y seminarios. Para ampliar el radio de acción de sus tareas, se creó en 1925 una organización militante, con el nombre de Federal Colored Catholics of the United States. Durante los 5 primeros años, sus dirigentes fueron exclusivamente de raza negra. Si bien la organización afirmaba contar con más de 100 000 afiliados, es posible que en esta cifra se incluyan simples simpatizantes de las parroquias católicas y organizaciones parroquiales. Entre el clero y los seglares blancos creció el in-

terés por el tema; este cambio se reflejó en 1932 en el nuevo nombre de la organización, que pasó a denominarse National Catholic Federation for the Promotion of Better Race Relations.

No obstante, sólo con lentitud fueron adquiriendo los católicos blancos plena conciencia de la miserable situación de los negros y, durante mucho tiempo, las preocupaciones no pasaban del ámbito local. El padre jesuita John La Farge creó en 1927 la Catholic Laymen's Union formada por negros procedentes del campo profesional y del mundo de los negocios. Siete años más tarde, la Unión convocó en Nueva York una asamblea de masas, de la que, con aprobación del arzobispo, cardenal Patrick Hayes, surgió el primer Catholic Interracial Council de Estados Unidos. En los treinta años siguientes se crearon más de 60 asociaciones de este tipo en varios lugares del país. El padre La Farge fue hasta 1962 capellán de la asociación de Nueva York, cuyo cuartel general actuó hasta 1960 como centro de gravedad del movimiento en pro de la justicia en las relaciones interraciales. La asociación editó la publicación mensual «Interracial Review», fue centro de intercambio de informaciones, distribuyó material para la instrucción en estos problemas y asesoró a otras asociaciones. Con todo, cada una de éstas era autónoma, respondía sólo ante el ordinario del lugar y determinaba por sí misma la manera de difundir y poner en práctica la doctrina católica en cada situación concreta. La actividad principal de las asociaciones era de carácter educativo. Su segundo objetivo consistía en eliminar la discriminación racial en las iglesias, escuelas y hospitales regidos por católicos y en las restantes instituciones y asociaciones. Finalmente, pretendía conjugar sus esfuerzos con los de otras organizaciones para conseguir la igualdad racial y emprender acciones en colaboración con ellas para el bienestar de la comunidad en su conjunto. En 1960, los Catholic Interracial Councils y otras organizaciones similares fundaron la National Catholic Conference for Interracial Justice, con el objetivo de prestar ayuda a las asociaciones locales y otras instituciones católicas en su tarea de formar cuadros profesionales de dedicación plena y estructurar los adecuados programas. Se le confiaba además la misión de representar a las asociaciones a nivel nacional. Su oficina central de Chicago se convirtió en lugar de intercambio de informaciones y en

fuente para publicaciones y capacitaciones técnicas. Organizó asambleas nacionales, a las que acudía un gran número de afiliados.

Después de la segunda guerra mundial, algunos obispos llamaron la atención de todo el país por sus enérgicas decisiones respecto del problema racial en sus respectivas diócesis. En 1947, el arzobispo Joseph E. Ritter cursó instrucciones a sus párrocos para que, con el inicio del nuevo año escolar, se pusiera fin a todo tipo de discriminación en las escuelas de la archidiócesis de St. Louis. Y cuando algunos padres encolerizados amenazaron con obtener una disposición judicial en contra de aquellas instrucciones, el arzobispo les hizo saber que, a tenor del derecho canónico, incurrirían en excomunión automática por impedir a un obispo el cumplimiento de sus deberes pastorales. En 1948, el arzobispo de Washington, Patrick A. O'Boyle, inició la tarea de la integración de los alumnos blancos y negros en las escuelas católicas de la archidiócesis. En junio de 1953, el obispo Vincent J. Waters, de Raleigh, abrió todas las iglesias, las escuelas, los hospitales y todas las restantes instituciones católicas del Estado de Carolina del norte a todo tipo de personas, sin distinción de raza y color. No retrocedió ante la dura resistencia de grupos católicos y no católicos. Todos estos valerosos pasos fueron dados ya antes de que el tribunal supremo de los Estados Unidos, en su célebre sentencia de 17 de mayo de 1954, suprimiera la separación de razas en las escuelas públicas. También en 1953, el arzobispo Josehp F. Rummel proscribió la separación racial en las iglesias de la archidiócesis de Nueva Orleáns, tras haberlo ya decretado con anterioridad respecto de las sociedades y asociaciones católicas. Con todo, hasta el año 1962, no se atrevió a dictar una disposición similar respecto de las escuelas católicas de su archidiócesis y aún entonces tuvo que hacer frente a la encolerizada resistencia de algunos seglares.

INSTITUTO DE TEOLOGÍA PASTORAL BIBLIOTECA BILBAO

El movimiento litúrgico

El movimiento litúrgico de los Estados Unidos fue impulsado básicamente por personas que también se sentían interesadas por las cuestiones sociales. Los reformistas de la liturgia se esforza-

ron por superar el individualismo que separaba a los hombres entre sí, tanto en la Iglesia como en la sociedad civil. Querían, por ello, despertar en los católicos una conciencia más clara de su pertenencia al cuerpo místico de Cristo y de la solidaridad derivada de este hecho. El principal representante de este movimiento, el monje benedictino Virgil Michel, de la abadía de St. John, en Collegeville (Minnesota), fue también un destacado intérprete de las encíclicas sociales. Había emprendido amplios viajes de estudio por toda Europa y consultado a los dirigentes y científicos de este continente, sobre todo a Lambert Beauduin. Michel acogió y luego trasladó a los Estados Unidos las ideas de la renovación litúrgica y las difundió desde las páginas de la revista mensual «Orate Fratres», que apareció por primera vez en el adviento de 1926. En 1951 se le cambió el título por el de «Worship». Fundó además la «Liturgical Press», que editó textos, libros y folletos. El primer «día litúrgico» tuvo lugar en 1929, en la St. John's Abbey y, a partir de 1940, se celebró todos los años una semana litúrgica nacional, patrocinada por los abades benedictinos de Estados Unidos. La Conferencia litúrgica benedictina, que fue el órgano de la ejecución de las «semanas» anuales, decidió reorganizarse sobre una base más amplia y así, a partir de 1944, se transformó en una asociación, con el nombre de Liturgical Conference. En los años cincuenta aumentó el número de sus miembros, porque las reformas litúrgicas dictadas por Roma despertaron el interés del público por las actividades de la conferencia. De hecho, hubo que ampliar el campo de estas actividades para atender a la demanda de las diócesis y las parroquias. Junto a Michel, que murió en 1938, es preciso citar también el nombre de Gerald Ellard, S.I., profesor del St. Mary's College de Kansas, igualmente un pionero, que promovió el movimiento litúrgico en los Estados Unidos a través de sus libros y sus artículos en revistas, aparte su actividad como profesor y conferenciante. Durante algún tiempo, el movimiento chocó con la resistencia de algunos dirigentes eclesiásticos conservadores, pero logró imponerse poco a poco. Era cada vez mayor el número de seglares que seguía la misa con manuales en inglés; también la misa dialogada fue cosechando creciente aceptación. Se logró asimismo transmitir un mejor conocimiento del canto gregoriano,

previamente promovido por la Pius X *School of Liturgical Music* (fundada en 1916, en el Manhattanville College). En consecuencia, fueron perdiendo parte de su antigua popularidad ciertas formas de expresión piadosa no litúrgicas, como las novenas. No obstante, los católicos norteamericanos no estaban adecuadamente preparados para las reformas litúrgicas fundamentales promulgadas por el concilio Vaticano II.

La situación de la sociedad norteamericana

Al menos hasta muy entrados los años sesenta, eran muchos los ciudadanos norteamericanos que miraban a los católicos con desconfianza aldeana y abierta hostilidad. Difundían el anticatolicismo, sobre todo en el sur, revistas como el «Tom Watson's Magazine», editado por el fanático senador de los Estados Unidos en representación de Georgia, y «The Menace», cuya tirada alcanzó su punto culminante el año 1915, con 1 500 000 ejemplares. A pesar de que en el curso de la primera guerra mundial los católicos dieron muestras de una indiscutible lealtad —maliciosamente puesta en duda por sus enemigos—, en los primeros años veinte tuvieron que soportar una nueva oleada de ataques desencadenada por el renacido Ku Klux Klan, que también denunciaba y amenazaba, junto con los católicos, a los judíos y los negros. El Klan se difundió desde el sur hacia los estados del centro y del lejano oeste y, en su punto culminante, llegó a contar con 5 millones de afiliados. Pero, a partir de 1925, perdió su prestigio, una vez descubiertos los crímenes y escándalos de sus dirigentes. Cuando, en 1928, el Partido Demócrata propuso, por vez primera en la historia norteamericana, a un católico, Alfred E. Smith, gobernador de Nueva York, como candidato a la presidencia, las fuerzas anticatólicas volvieron a desplegar el odio religioso, atacando a la Iglesia del candidato y contribuyendo a su derrota en las urnas. De hecho, los católicos no sólo estaban excluidos de la más alta magistratura del país, sino que entre 1789 y 1933 sólo consiguieron colocar a cuatro correligionarios en los gabinetes presidenciales.

Para los católicos, la elección del presidente Franklin D. Roose-

velt señaló el principio de una nueva era de la sociedad americana. Al Smith había sabido despertar el entusiasmo de la población católica, sobre todo en las grandes ciudades, a favor del Partido Demócrata; ahora Roosevelt obtuvo el apoyo de ellos a través del reconocimiento que supo mostrarles y mediante su hábil modo de tratarlos. Muchos de los obispos norteamericanos, entre ellos y en primer lugar el cardenal Mundelein, aplaudieron públicamente la política de Roosevelt, sobre todo en los primeros tramos del mandato presidencial. También la prensa católica lo juzgó de forma favorable, en términos generales, el New Deal. Hubo, con todo, no pocos dirigentes y periodistas católicos que lamentaron la decisión del presidente de reconocer a la Unión Soviética y de entablar relaciones diplomáticas con ella, aunque valoraron positivamente los esfuerzos de Roosevelt por conseguir, en el curso de las negociaciones, garantías a favor de la libertad religiosa. Los Knights of Columbus (Caballeros de Colón) y otros criticaron también ásperamente el silencio del presidente y su inactividad ante la persecución desencadenada contra los católicos por el gobierno mexicano. Cuando el padre Coughlin, que había apoyado al principio al presidente, le atacó más tarde tanto por su política económica (sobre todo en los campos del sistema monetario, los créditos y la banca) como por su supuesta simpatía hacia el comunismo, monseñor John A. Ryan le defendió, en 1936, en una alocución radiada de alcance nacional. Coughlin había fundado el año anterior la National Union for Social Justice, inicialmente como una camarilla de cabildeos del pueblo o fuerza ciudadana, no adscrita a ningún partido, pero capacitada para dar vigor a las demandas de principios de reforma legales que estuvieran de acuerdo con la doctrina de las encíclicas de los papas.

En un segundo momento, la Union quería trabajar a favor de la nominación y elección de candidatos de cualquier partido que aceptara estos principios. La influencia de esta organización llegaba a un gran número de personas, que algunos estiman en 5 millones, sobre todo entre la clase trabajadora de origen irlandés o alemán de los Estados del este y del centro-oeste. De hecho, Coughlin consiguió algunas de sus metas. Más tarde, este llamado «sacerdote de la radio» fundó el Union Party y propuso

como candidato a la presidencia a William Lemke, a favor del cual desplegó, en 1936, una campaña electoral tan enérgica como infructuosa.

Dada la bien conocida hostilidad de la Iglesia católica frente al comunismo, la propaganda anticatólica retrocedió durante el período de la guerra fría. No obstante, siguieron gozando de audiencia algunos acérrimos adversarios del catolicismo. El más famoso de todos ellos fue Paul Blanshard, que dirigió sus mofas y diatribas principalmente contra los rasgos autoritarios y antiliberales de la Iglesia y acusaba a su jerarquía de ser enterradora de los valores americanos y de los ideales de libertad y democracia. Blanshard era el principal portavoz de una organización fundada en 1947, que se dio el nombre de Protestans and Other Americans United for the Separation of Church and State, abreviado más tarde en el de Americans United for the Separation of Church and State. La organización se esforzó, con gran alarde de difusión ante la opinión pública, por impedir todo tipo de ayuda pública a las escuelas parroquiales, a las que más tarde acusó de disgregadoras y antiamericanas. Negó, además, que un católico tuviera capacidad suficiente para desempeñar cargos públicos.

La nominación de otro católico, John F. Kennedy, por el Partido Demócrata, en 1960, para la presidencia de la nación, provocó una renovada irrupción de sentimientos anticatólicos, hasta el punto de que el candidato juzgó necesario desmentir de antemano que la Iglesia pudiera ejercer influencia alguna en sus decisiones como presidente. Los politólogos han confirmado que mucha gente que normalmente votaba al Partido Demócrata se pronunció en contra de la candidatura de Kennedy simplemente porque era católico. Tras haber sido elegido por una exigua mayoría, se opuso, lógicamente, a todas las propuestas de ayudar al menos a aquellos padres que tenían que afrontar gastos adicionales por enviar a sus hijos a escuelas católicas. Su victoria electoral, su modo apartidista de ejercer el cargo y la inusual simpatía que despertó en todas las capas de la población, disminuyeron el anticatolicismo como un poder en la sociedad americana. Dos años después de su trágica muerte, la declaración del concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa acentuó aún más este

efecto, ya que fueron los obispos norteamericanos quienes más apoyaron aquel documento.

Cuando el presidente Roosevelt envió a Roma, el 23 de diciembre de 1939, al episcopaliano Myron C. Taylor como su representante personal ante Pío XII, con el rango de embajador, se reavivó el griterío anticatólico. La misión de Taylor consistía en establecer una conexión entre ambas personalidades dirigentes para promover la paz y coordinar las acciones de ayuda del Vaticano en los Estados Unidos durante y después de la guerra. Ante los encarnizados ataques de los protestantes, que consideraban el envío de un embajador como violación del principio de separación de la Iglesia y el Estado y exigían, por tanto, la anulación de aquella medida, Roosevelt se mantuvo firme, aduciendo que se trataba de una misión temporal y no suponía el establecimiento de relaciones diplomáticas. Aunque los adversarios llevaron adelante su oposición una vez terminada la guerra, Taylor se mantuvo en su puesto hasta que abandonó la vida política, el año 1950. En octubre de 1951, el presidente Harry Truman nombró al general Mark Clark embajador ante el Vaticano, pero los protestantes desencadenaron tal tempestad que Truman, a petición del propio general, suspendió el nombramiento, hasta que el Senado decidiera sobre la cuestión.

La posición de la Iglesia norteamericana en los temas internacionales

La poco amistosa actitud de muchos de sus conciudadanos, no impidieron a los católicos estadounidenses expresar su opinión en los temas internacionales. Al estallar la primera guerra mundial, la mayoría de los autores se pronunciaron, en los periódicos y revistas católicos, a favor de la neutralidad. Hubo incluso quienes, sobre todo en los estados del centro-oeste, tomaron partido por las potencias centrales. Los católicos de origen o de nacimiento irlandés estaba naturalmente en contra de los británicos; la German Catholic Centralverein expresó a Alemania, en 1914, el testimonio de su simpatía. Aunque algunos obispos, como el cardenal James Gibbsons de Baltimore, alabaron al presidente Woodrow Wilson, porque se negaba a intervenir en el conflicto europeo, la mayoría de los católicos americanos se oponían indudablemente a la política exterior del gobierno —que otorgaba su preferencia a los aliados— y, al parecer, la mayoría de ellos optaron, en las elecciones presidenciales de 1916, por el candidato republicano. Hubo, sin embargo, algunos destacados dirigentes católicos que exhortaron a sus correligionarios a no distanciarse de los sentimientos de sus compatriotas participando en los esfuerzos de unión germano-americanos o tomando posición en la lucha de los partidos políticos. Pero apenas los Estados Unidos entraron en guerra, todas las inclinaciones progermanas quedaron anegadas bajo una oleada de patrioterismo.

Acabada la guerra, los católicos norteamericanos eran, en general, contrarios a la política de paz de Wilson, en parte porque éste se negaba a abogar por la independencia de Irlanda. Los católicos adujeron también numerosas razones contra la proyectada entrada de los Estados Unidos en la Liga de Naciones y, con la mayoría de sus conciudadanos, buscaron refugio en el aislacionismo. No obstante, algunos hombres destacados, como el padre John A. Ryan, el juez Martin T. Marton y el profesor Carlton J.H. Hayes, fundaron en 1927 la Catholic Association for Internacional Peace, para ilustrar «a todos los hombres de buena voluntad sobre su deber» de trabajar en pro de la paz mundial promoviendo la justicia y el amor. La asociación propugnó numerosas medidas que más tarde se implantaron de hecho, por ejemplo la asistencia técnica y la ayuda a los países extranjeros. Desde el primer gobierno de Wilson al segundo de Roosevelt, los católicos norteamericanos instaron incansable e inútilmente para que Estados Unidos interviniera en México en favor de la Iglesia perseguida.

Ya antes de que estallara la segunda guerra mundial, los obispos norteamericanos ayudaron, a instancia de la jerarquía alemana, a cuantos se veían obligados a huir de Alemania ante la persecución nacionalsocialista. Para mejor desarrollar esta ayuda, fundaron el Catholic Committee for Refugees and Refugee Children. En 1940 fundaron además el Bishops' War Emergency and Relief Committee y llevaron a cabo una colecta especial en todas las iglesias para apoyar al organismo. Al año siguiente pu-

sieron en marcha las colectas anuales en el domingo *Laetare* para recabar fondos en pro de las víctimas de la guerra de 15 países y de todos cuantos, procedentes de diversos lugares, habían buscado refugio en Europa y en el Oriente medio. En 1942, los obispos crearon también los War Relief Services, que al año siguiente obtuvieron autorización para ingresar en el National War Fund, del que recibieron ayudas financieras hasta 1947. Al mismo tiempo, el episcopado mantuvo en vigor la colecta del domingo *Laetare*, con la intención de financiar tareas puramente religiosas, entre las que se hallaban las especiales peticiones de ayuda de la Santa Sede, así como de numerosos obispos e instituciones católicas extranjeras. En 1947 ampliaron aún más su petición anual de limosnas, para apoyar los amplios programas de ayuda en ultramar, y los proyectos de rehabilitación y de nuevo asentamiento que estaban llevando a cabo los War Relief Services. Ya antes de la suspensión de las hostilidades habían iniciado los War Relief Services sus actividades en los países de Europa, África y Asia liberados de las potencias del Eje. Poco después de la guerra, sus programas de asistencia abarcaron también a las naciones hasta entonces enemigas: Alemania, Austria, Hungría y Japón. Con todo, las acciones de auxilio que habían empezado a desarrollarse en Polonia, Hungría, Checoslovaquia, Rumania y Yugoslavia fueron prohibidas por los regímenes comunistas de estos países. Aunque inicialmente los War Relief Services habían sido pensados como una institución para un tiempo limitado, más tarde pudo comprobarse que su necesidad era permanente. Por consiguiente, en 1955 se cambió su nombre por el de Catholic Relief Services of the NCWC. Dadas sus buenas relaciones con las autoridades locales intermedias y su cada vez más amplia red de programas de ayuda, estos Servicios Católicos estaban excelentemente preparados para obtener el máximo beneficio posible de los excedentes alimentarios que el gobierno norteamericano puso a su disposición, en los años cincuenta, con destino a países del tercer mundo. Estos servicios se encargaban también de distribuir las ropas que los católicos entregaban para este fin en la colecta anual del día de acción de gracias. A finales de 1963, los Catholic Relief Services habían enviado por barco a otros países alimentos, vestidos, medicinas y otros bienes por un peso total de

5 600 000 toneladas y un valor conjunto estimado en 125 millones de dólares. Las entregas se hacían tanto a personas concretas necesitadas como a las instituciones. Las acciones de ayuda alcanzaron a más de 400 000 fugitivos establecidos en los Estados Unidos o en otros países receptores. Para entonces, la organización había ampliado sus actividades a más de 70 países, sobre todo a los nuevos estados independientes de África y a los países subdesarrollados de Iberoamérica. En la nueva etapa pusieron mayor énfasis en la asistencia técnica y promovieron proyectos de autoayuda, encaminados a eliminar las injusticias sociales, las defectuosas situaciones económicas, la enfermedad y la ignorancia. De este modo, los Catholic Relief Services se convirtieron en la mayor organización voluntaria y privada de ayuda norteamericana a países extranjeros.

Los católicos estadounidenses testificaron su sentido de la responsabilidad frente a otros países también de la promoción de las misiones extranjeras, mediante el envío tanto de personal como de ayudas financieras. Antes de la primera guerra mundial era escaso el número de misioneros de este país en el extranjero. La primera congregación religiosa fundada en Estados Unidos con la finalidad de evangelización fue la Catholic Foreign Mission Society of America, más conocida bajo el nombre de Misioneros de Maryknoll. Creada por James A. Walsh y Thomas F. Price, y favorecida por los obispos norteamericanos, fue aprobada *ad experimentum* por Pío x ya en el año 1911. Con todo, hasta el año 1918 no se pudo llevar a cabo la primera expedición de un grupo de estos misioneros, bajo la dirección de Price, con destino al sur de China. En los años de postguerra, numerosas órdenes y congregaciones religiosas, y más en particular la Compañía de Jesús, enviaron hombres y mujeres a las misiones extranjeras. En 1958, el cardenal Richard Cushing, arzobispo de Boston, fundó la Missionary Society of St. James the Apostle, para el restablecimiento y la conservación de la fe en Iberoamérica; su reclutamiento procedía de sacerdotes del clero diocesano que se ofrecían voluntariamente por un período de cinco años y deberían desarrollar un género de vida de comunidad parroquial entre los pobres. Al cabo de cinco años, había ya 93 sacerdotes de 19 diócesis diferentes trabajando en los países anglófonos. Ya antes, en

1950, el Gral, movimiento internacional de mujeres católicas, había iniciado cursos regulares de formación para el apostolado de los misioneros seglares. En 1960 se aprobó una organización de hombres y mujeres seglares, bajo el nombre de Papal Volunteers for Latin America. En el plazo de tres años el número de estos voluntarios ascendía a 245; no percibían remuneración por su trabajo, concertado en general por períodos trianuales. Su actividad se extendía a 12 países De ordinario eran los obispos locales quienes solicitaban su colaboración, centrada especialmente en el campo de la educación, la medicina y el trabajo social.

El año 1966 el número de sacerdotes, hermanos, hermanas y seglares de ambos sexos que desempeñaban actividades misioneras en numerosos países de África, Asia e Iberoamérica se elevaba a 9303. Los católicos norteamericanos socorrieron también, con abundantes limosnas, tanto a las órdenes misioneras como a la Obra pontificia para la difusión de la fe. En 1919 la suma total de esta ayuda alcanzó un millón de dólares. En 1966, sólo la cifra destinada a la Obra pontificia se acercó a los 16 millones de dólares.

Los movimientos seglares

En los decenios siguientes a la primera guerra mundial, los seglares comenzaron a desplegar un mayor nivel de actividad en la Iglesia. En 1920 se fundaron —a la sombra de la National Catholic Welfare Conference— el National Council of Catholic Men y el National Council of Catholic Women, como agrupaciones de las organizaciones parroquiales, supraparroquiales, diocesanas, estatales y nacionales. En 1965 pertenecían al National Council of Catholic Men cerca de 10 000 asociaciones, con un número total de miembros que superaba los 9 millones. El National Council of Women agrupaba 14 000 organizaciones, con cerca de 10 millones de afiliadas. Estas organizaciones cupulares crearon un programa de vasto alcance para la espiritualidad, la información, las actividades cívicas y sociales, la vida familiar, la juventud y los temas internacionales. Prestaron también ayuda a las organizaciones asociadas para la planificación y realización

de programas locales. En la mayoría de los lugares funcionaron a través de las asociaciones diocesanas, tanto masculinas como femeninas. Las asociaciones nacionales representaban a los seglares católicos ante otras organizaciones nacionales e internacionales, en las asambleas religiosas y profanas y, finalmente, también en los comités de los congresos. Al Consejo de hombres se le confió la responsabilidad de todos los programas católicos de radio y televisión, que figuraban en la red de emisoras de alcance nacional. El programa más conocido fue el llamado «Hora católica», difundido desde 1930 por la National Broadcasting Company. En 1971 se unieron las dos asociaciones, para formar el National Council of Catholic Laity.

Hubos dos movimientos especializados de seglares que alcanzaron importancia nacional. La Cana Conference comenzó como una serie de ejercicios dirigida por el padre John P. Delaney, S.I. en St. Louis en 1944. Estos encuentros, que eran menos formales y más distendidos que los ejercicios espirituales estrictamente dichos, tenían la intención de aplicar los principios religiosos a los aspectos profanos de la vida matrimonial, de tal modo que los norteamericanos del siglo XX pudieron asimilarlos con facilidad. Estos encuentros hacían fluir también el sentido comunitario y desembocaron en la formación de los clubs Cana para el estudio y la oración regular en las casas de los interesados, contando con la presencia de un capellán. Otro de sus resultados fue la participación en el apostolado social de amplio alcance. En la mayoría de las diócesis se nombraron dirigentes para la vida familiar, y los sacerdotes y laicos ganados para la causa de la implantación y difusión de este movimiento alcanzaron varios millares. Se difundieron también numerosas Pre-Cana Conferences para novios. Para las personas viudas se crearon las Naim-Conferences (llamadas también Post-Cana Clubs). Otra forma de organización fue la constituida por la Bethany Conference para personas solteras.

Una tarea similar desempeñaba el Christian Family Movement, iniciado en Chicago por un grupo de Acción católica masculina y transformado en 1947, bajo la dirección de los esposos Patrick Crowley, en una organización para parejas matrimoniales.

Las unidades de base estaban formadas por cinco o seis ma-

trimonios, generalmente de la misma parroquia, que se reunían en la casa de algunos de ellos y estructuraban programas de análisis y acción en el ámbito del apostolado seglar. Estas unidades conocieron rápida difusión. En 1963 había más de 40 000 parejas trabajando activamente en Estados Unidos y Canadá. Los grupos se reunían una vez cada dos semanas. Es probable que exista un número parecido en otros países. En 1949 se constituyó un comité nacional de coordinación, con sede en Chicago, para intercambiar ideas y experiencias mediante algunas publicaciones y para estructurar programas anuales. A los miembros de cada grupo se les encargaba observar un aspecto concreto de la vida familiar, cultural, política, económica o internacional, formarse una opinión sobre la calidad humana y cristiana del tema y establecer la línea de acción que podrían desarrollar las parejas, a nivel individual o colectivo. La mayoría de los participantes se interesaban sobre todo por los problemas estrictamente familiares, por ejemplo la rápida curva ascendente de la tasa de divorcios a nivel nacional.

Entre las restantes organizaciones de la Acción católica que iniciaron sus trabajos después de la segunda guerra mundial en los Estados Unidos, merecen citarse los Young Christian Workers y los Young Christian Students, creados a tenor de los respectivos modelos europeos. En este mismo espacio de tiempo el movimiento de los ejercicios espirituales permitió una profundización de la vida espiritual de los seglares en el seno de sus actividades profesionales civiles. Florecieron también asociaciones profesionales católicas de los más variados tipos.

El periodismo

La prensa católica conoció una notable expansión después de la primera guerra mundial. La propiedad de la mayoría de los periódicos pasó de los seglares a las diócesis. Pero incluso cuando un semanario diocesano se presentaba como «órgano oficial» o como «la voz» de las autoridades religiosas locales, se establecía una clara diferencia entre lo que era postura en nombre de la autoridad de la Iglesia o simple opinión de los editores.

Surgieron también cadenas de diarios católicos. El periódico «Catholic Register», que inició en 1924 la tirada de una edición de alcance nacional, publicó en 1929, en Denver, bajo la dirección de monseñor Matthev J.W. Smith, su primera edición para otra diócesis. En el espacio de 9 años este sistema se difundió hasta alcanzar 19 ediciones con una tirada de 400 000 ejemplares. En 1964, las ediciones eran ya 33, con un total de 778 196 ejemplares. La hoja «Our Sunday Visitor», fundada en 1912 por el padre (y más tarde obispo) John Francis Noll, de Fort Wayne (Indiana), con una finalidad básicamente apologética, como reacción contra los periódicos anticatólicos y prosocialistas, inició en 1937 la publicación de una edición para otra diócesis; en 1964 lanzaba ya 11 ediciones diocesanas, además de una edición nacional canadiense y otra de noticias nacionales, con una tirada total de 892 148 ejemplares. También aparecieron otras cadenas, aunque de menor alcance, en Ohío y Wisconsin. En 1969 las publicaciones diocesanas de carácter local eran 89, con una tirada total de 4 229 065 ejemplares.

El diario católico de mayor tirada en inglés fue, en los Estados Unidos, «Tribune», fundado en Dubuque (Iowa), en 1920, por Nicholas E. Gonner y trasladado dos años más tarde a Milwaukee. Su orientación era marcadamente apologética. A la muerte de Gonner, el periódico fue adquirido por un grupo en el que figuraba el editor William George Bruce, quien lo dirigió hasta 1942. Otro periódico católico fue el «Sun Herald», publicado a partir de 1950 en Kansas City (Missouri) por un grupo de seglares, bajo la dirección de Robert Hoyt. Con todo, el insuficiente número de suscriptores obligó a suspender la publicación ya al año siguiente. Algunos hombres del mismo grupo iniciaron en 1964 el «National Catholic Reporter». Este semanario adquirió muy pronto prestigio entre los círculos liberales católicos, porque daba con gran imparcialidad y con interpretación crítica las noticias religiosas. Esta actitud le mereció incluso una severa advertencia — aunque sin resultado — por parte del obispo de Kansas City.

Para poder suministrar a las publicaciones católicas noticias sobre temas nacionales e internacionales, se fundó en 1920 el NCWC News Service. Para ello se hizo con los servicios de una

pequeña agencia, que hasta entonces había sido dirigida por la Catholic Press Association of the United States and Canada. Creó además un servicio de ultramar, contrató corresponsales en casi todas las partes del mundo, consiguió suscriptores en 65 países y suministró servicios para artículos editoriales, fotografías, radio y, al fin, también para la televisión y algunas otras secciones. La Catholic Press Association, fundada en 1911, que celebraba una asamblea anual, publicó una revista mensual y un «Libro del año», de tipo histórico, y promovió el aumento de las tiradas y las secciones de anuncios. Apoyó, además, algunos sectores muy concretos de la prensa de Iberoamérica, y de forma muy generalizada, la prensa misionera.

Durante este período aparecieron y desaparecieron varios periódicos en lengua no inglesa. De entre las publicaciones alemanas, algunas se prolongaron incluso después de la primera guerra mundial, por ejemplo el importante diario «America», de St. Louis, que se mantuvo en el mercado hasta el año 1924. En 1936 había todavía 23 periódicos católicos en alemán, pero durante la segunda guerra mundial desaparecieron o bien se publicaron en inglés, como en el caso del «Wanderer» de St. Paul. De los diez periódicos en lengua polaca existentes en 1940, todos ellos suspendieron su salida en la época siguiente, a excepción del «Dziennik Chicagoski» («Polist Daily News»), fundado en 1890 por los padres resurreccionistas, que ofrecía noticias locales, nacionales e internacionales. También suspendieron su publicación después de la segunda guerra mundial dos semanarios italianos: «La Voce del Popolo», fundado en 1910 por los barnabitas de Detroit, y «Il Crociato», creado en 1933 en la diócesis de Brooklyn. Hubo también publicaciones en castellano, apoyadas por la Iglesia católica, y en algunas lenguas eslavas, además del polaco. En 1963 las publicaciones católicas en lenguas no inglesas eran 13, con una tirada total de 195 434 ejemplares.

Aparte las revistas católicas, florecieron también las dedicadas a las misiones, tanto nacionales como extranjeras. «Extension», el órgano de la Catholic Church Extension Society (fundada en 1906) llevaba mensualmente, en 1963, a 400 000 lectores no sólo noticias sobre la obra misionera puesta en marcha por la sociedad en Estados Unidos, sino también artículos de interés general.

La primera revista íntegramente dedicada a temas misionales fue fundada por los misioneros de Maryknoll, con el título de «Field Afar», que más tarde se cambió por el de «Maryknoll». En los años sesenta alcanzó una tirada de 300 000 ejemplares.

En esta época coexistían entre sí revistas fundadas antes de la primera guerra mundial con otras de nueva creación. El órgano de la tercera orden de san Francisco, el «St. Antony Messenger», inició su publicación en 1893 y se convirtió en la revista predilecta de las familias. En 1960 alcanzaban los 330 000 ejemplares. Los más antiguos periódicos católicos todavía existentes en esta época fueron el «Catholic World» de los paulistas, que intentaba establecer contactos entre la fe y la sociedad norteamericana, y «Ave Maria», de la Congregación de la Santa Cruz, guiada por la intención de dar una configuración cristiana a la vida familiar. De entre los restantes órganos de órdenes y congregación religiosas de amplia difusión, merecen citarse: el «Messenger of the Sacred Heart» (1866, jesuitas), el «Liguorian» (1913, redentoristas), «Sign» (1921, pasionistas) y la «Voice of St. Jude» (1934), llamado más tarde «U.S. Catholic» (claretianos). Los dos semanarios de formación de opinión más importantes fueron «America» (iniciado en 1909 y editado por los jesuitas) y «Commoweal» (iniciado en 1924 y dirigido por un grupo de seglares). Los dos intentaban analizar los problemas contemporáneos y los culturales desde la perspectiva católica. El «Catholic Digest» tenía en 1964 una tirada de 650 000 ejemplares. En aquel mismo año se publicaban, bajo patrocinio católico, 59 revistas para consumidores, con una tirada total de 7 042 996 ejemplares, 50 para profesionales y hombres de negocios (tirada de 455 931 ejemplares), 241 que no admitían anuncios (tirada de 12 934 017 ejemplares) y, en fin, 24 revistas en lenguas no inglesas, con una tirada total de 228 988 ejemplares. En el quinquenio siguiente, estas cifras sufrieron un rápido deterioro. Con todo, la tirada conjunta de las publicaciones católicas de los Estados Unidos alcanzaba el año 1969 la cifra de 25 599 756 ejemplares.

El año 1964, casi la mitad de las universidades y los colegios católicos ofrecían, en una u otra forma, cursos de periodismo como especialidad académica. El único colegio íntegramente dedicado al periodismo fue el fundado en 1915 en la universidad

Marquette de Milwaukee. Más tarde, hubo otras instituciones católicas que ofrecieron estudios universitarios sobre los medios de comunicación colectiva. Con el paso del tiempo, son cada vez más numerosos los cursos de radio y televisión. En los programas universitarios figuraban cursos técnicos, tanto teóricos como prácticos, sobre los diversos medios de comunicación, junto a cursos teóricos sobre su función y significación en la sociedad moderna y sobre su ética profesional.

Las estadísticas demuestran que el movimiento de distanciamiento de los católicos respecto de su Iglesia comenzó a ganar importancia ya antes del año 1968, fecha de la publicación de la encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI. Un conocido sociólogo religioso ha atribuido el retroceso de las formas tradicionales de las prácticas religiosas, por ejemplo la asistencia a la misa dominical, a la enérgica repulsa con que muchos católicos recibieron la doctrina contenida en este documento pontificio sobre el control de la natalidad. Otros analistas opinan que este retroceso se debe a un conglomerado de factores de muy diverso origen y alcance: el creciente secularismo, el exagerado personalismo, la permisividad que invade amplias esferas de la vida, el libertinismo y antinomismo, la actitud opuesta al *establishment* y el indiferentismo religioso que caracteriza, desde los primeros años sesenta, la mentalidad de los Estados Unidos y de otros países del mundo libre. La pérdida de respeto a la autoridad del papa y de los obispos debe atribuirse al hecho de que algunos teólogos se han distanciado, a veces de forma clamorosa, de las declaraciones del magisterio. Las más importantes comunidades protestantes norteamericanas han experimentado un retroceso parecido. Sólo las pequeñas agrupaciones fundamentalistas y las sectas pentecostalianas, que se apoyan en revelaciones especiales o imponen altas exigencias a sus seguidores, han aumentado de forma singular. Aunque, en términos generales, los católicos norteamericanos recibieron con aplauso las doctrinas y reformas del concilio Vaticano II, no se han cumplido las esperanzas de un nuevo renacimiento de la Iglesia norteamericana en la época postconciliar.

Canadá

Población

Entre 1911 y 1961, la población total de Canadá pasó de 7 206 643 a 18 238 247 habitantes (23 millones en 1976). En este espacio de tiempo la población católica aumentó de 2 841 881 (39,4 por 100 de la población total) a 8 342 826 (45,7 por 100). De todas formas, la distribución de esta población no es homogénea. El 56 por 100 de los católicos viven en una sola provincia: la de Quebec. En 1951, cuando los católicos constituían el 44,7 por 100 de la población canadiense total, su distribución alcanzaba los siguientes porcentajes sobre la población en las distintas provincias: 88,0 en Quebec, 50,6 en Nueva Brunswick, 45,5 en la isla del Príncipe Eduardo, 40,6 en el Territorio del Noroeste, 34,0 en Nueva Escocia, 33,6 en Terranova, 28,5 en Saskatchewan, 28,3 en Manitoba, 25,7 en Ontario, 23,8 en Alberta, 20,9 en Yucón y 15,0 en Columbia británica. Este mismo año, la distribución por nacionalidades daba las siguientes cifras: 66,7 franceses, 7,9 irlandeses, 5,9 ingleses, 3,5 ucranianos, 2,9 escoceses, 2,6 polacos, 2,5 alemanes, 2,2 italianos, 1,4 indios aborígenes y 4,4 de otras nacionalidades. Dentro de cada nacionalidad, el porcentaje de católicos era el siguiente: el 96,7 de los franceses, el 34,5 de los irlandeses, el 10,2 de los ingleses, el 56,0 de los ucranianos, el 11,8 de los escoceses, el 74,8 de los polacos, el 24,7 de los alemanes, el 89,6 de los italianos y el 53,5 de la población india aborigen.

Organización

En 1914 había 10 archidiócesis, 25 diócesis, 5 vicariatos apostólicos, un obispo ruteno y una prefectura apostólica. Medio siglo después, se contaban 15 archidiócesis de rito latino (14 provincias eclesiásticas además de Winnipeg), una provincia de rito ucraniano-bizantino, 40 diócesis, 3 eparquías y 8 vicariatos apostólicos.

La enseñanza

Los centros escolares católicos primarios y secundarios mantienen con las autoridades estatales relaciones que varían de una a otra provincia. En la provincia de Quebec los centros católicos se consideran instituciones públicas y son financiados con los fondos generales, pero están sujetos al control de los comités católicos y protestantes del Council of Public Instruction. En consecuencia, los dos sistemas se han desarrollado con una cierta independencia mutua: el sistema católico ha seguido la tradición educativa francesa, mientras que el protestante se aproxima más a la tradición inglesa. Las escuelas privadas o independientes tenían en Quebec mayor importancia que en las restantes provincias. Los centros de mayor significación fueron los colegios clásicos, que impartían una enseñanza de 8 años de duración. Se ingresaba en ellos una vez concluidos los estudios primarios y estaban divididos en dos niveles, de cuatro años cada uno. Al final, se concedía el grado de bachiller. En 1965 existían 32 colegios de estudios clásicos para muchachos y 9 para muchachas, todos ellos vinculados a la Universidad Laval. Había otros 27 colegios para hombres y 6 para mujeres coordinados con la Universidad de Montreal.

También Terranova contaba con un sistema de escuelas confesionales estatales. Aquí, cada una de las cinco grandes confesiones dirigía sus propios centros, bajo la inspección de un superintendente, responsable ante el ministro de educación de la provincia. Todos los centros seguían el mismo plan de estudios.

En Ontario, Saskatchewan y Alberta, la primera escuela abierta en un municipio y sostenida con fondos públicos debía ser siempre estatal, accesible a todos los niños. La ley escolar permitía, con todo, a las minorías católicas o protestantes apartarse del sistema escolar estatal y fundar sus propias escuelas, con profesores propios. A estos centros se les daba el nombre de escuelas *separate*. Los residentes en el lugar podían determinar el sistema escolar que deseaban apoyar con sus impuestos. De ordinario, sus preferencias se inclinaban por el sistema escolar de su propia confesión. Tanto los centros estatales como los privados estaban sujetos a la jurisdicción de las autoridades educativas provinciales, que prestaban apoyo financiero a los dos sistemas. En Saskatchewan y Alberta las escuelas católicas separadas únicamente podían erigirse en las grandes ciudades, donde los católicos alcanzaban cifras de suficiente importancia. En Ontario, las escuelas separadas sólo podían ofrecer los ocho cursos elementales y los dos primeros del nivel secundario. Por consiguiente, los católicos se vieron en la precisión de abrir centros privados para los tres últimos cursos del nivel secundario.

En las provincias costeras (Nueva Brunswick, Nueva Escocia, Isla del Príncipe Eduardo), así como en Manitoba, la ley sólo permitía escuelas estatales, pero en virtud de «pactos entre caballeros» *(gentlement's agreements)* existían también, dentro del sistema educativo estatal, escuelas católicas en inglés y francés en aquellas regiones en que existían numerosos católicos anglófonos y francófonos. Fuera de las regiones francófonas de Manitoba (por ejemplo en St. Boniface), los católicos, además de los impuestos generales para el mantenimiento del sistema escolar del Estado, tenían que afrontar otros gastos para sus escuelas privadas o parroquiales.

También en la Columbia Británica existía un sistema estatal único. Estos centros no podían bajo ninguna circunstancia ser confesionales; los católicos estaban, por tanto, obligados a mantener sus propias escuelas, además de las del Estado, a través de los impuestos generales. En los territorios de Yucón y del noroeste se habían creado — gracias a la colaboración de las autoridades estatales y locales con los gremios confesionales — sistemas en los que los centros católicos primarios que atendían a la escasa población de indios, esquimales y blancos recibían pleno apoyo financiero del gobierno y de las autoridades locales.

En 1962, había 13 universidades y colegios católicos facultados para conceder grados académicos. Asistían a estos centros cerca de 25 000 alumnos, a los que deben añadirse otros 10 000 de los colegios vinculados a ellos, sobre todo en Quebec. Este número total de 35 000 significaba casi el 30 por 100 del número total de alumnos matriculados en los colegios y las universidades canadienses.

Todas estas instituciones estaban radicadas en el este, pero

existían entre ellas grandes diferencias en cuanto a la importancia y la capacidad. En las provincias costeras, estos centros eran nueve; el mayor de todos ellos era la St. Francis Xavier University de Antigonish (Nueva Escocia), puesta bajo el amparo de la diócesis, que había conquistado prestigio internacional por sus investigaciones sobre cooperativas y sobre la formación de adultos. En la provincia de Quebec, la Université de Montréal, vinculada durante 40 años a la Université Laval de la ciudad de Quebec, fue elevada en 1920 a la categoría de institución independiente, en virtud de un documento del gobierno de la provincia. En 1945 se extendió un documento similar en favor de la Université de Sherbrooke. En Ontario, los oblatos del inmaculado corazón de María crearon la University of Ottawa, que fue la primera universidad bilingüe del Canadá. El Colegio de St. Michael, dirigido por los padres basilianos, quedó vinculado a la University of Toronto; fue el primer colegio católico de las ciencias del espíritu que adoptó esta normativa, en virtud de la cual conservaba cierto grado de independencia, pero sólo podía extender sus títulos y diplomas a través de la universidad. La Assumption University de Windsor, también dirigida por los padres basilianos, obtuvo en 1953 su independencia, pero diez años más tarde decidió renunciar a la facultad de conceder grados académicos (a excepción de los de teología), para poder entrar en colaboración con la recién fundada y aconfesional universidad de Windsor. La Laurentian University de Sudbury, fundada como tal en 1960, había sido anteriormente, desde 1913, un colegio dirigido por los jesuitas y se unió formalmente con la Huntington University, institución de la United Church of Christ.

En el Canadá occidental no había colegios ni universidades católicas independientes, porque los legisladores se negaron a permitir la existencia de más de un centro en cada provincia facultado para impartir grados académicos. Con todo, los basilianos y los jesuitas crearon colegios, unidos, bajo diversas fórmulas, a las universidades provinciales, a veces en calidad de centros filiales. En el ámbito de los estudios superiores, estas dos órdenes religiosas buscaron nuevas fórmulas de colaboración con las universidades no católicas, debido a las ventajas tanto educativas como económicas que se derivaban de este tipo de vinculación.

El movimiento social

El impulso teórico del movimiento social católico canadiense procedió de diversas fuentes. Además de las encíclicas papales, abordaron también el tema de las cuestiones sociales las cartas pastorales de los obispos. En los primeros años del siglo XX estas cartas se centraban sobre todo en los problemas relacionados con la agricultura y la vida campesina, pero en los decenios siguientes se abordaron ya también los relativos a la industrialización y el mundo del trabajo obrero. En 1950, los arzobispos y obispos de la provincia estatal de Quebec publicaron una pastoral conjunta, con el título de *El problema laboral a la luz de la doctrina social de la Iglesia.* En ella tomaban posiciones muy progresistas en algunos puntos concretos, por ejemplo respecto de la cogestión de los trabajadores en la dirección de una empresa. Hubo, además, dos instituciones privadas que proporcionaron un fuerte estímulo teórico: la École Sociale Populaire, fundada en 1911, promovió los estudios sociales, editó publicaciones y apoyó, desde 1920, las Semaines Sociales du Canada, de periodicidad anual, que reunía a las personalidades más destacadas en el ámbito de la doctrina y de la acción social, para deliberar en común sobre las tareas más importantes. También aportó importantes contribuciones las Écoles des Sciences Sociales, fundadas en 1932, como sección de la universidad de Laval.

Los sindicatos de obreros (de carácter local) organizados en algunas regiones de la provincia de Quebec por sacerdotes y seglares, sobre bases formalmente católicas, se agruparon en 1921 para constituir la Confédération des Travailleurs Catholiques du Canada. En sus inicios, se permitía la afiliación de no católicos, pero les estaba vedado la asunción de cargos. Esta limitación fue suprimida poco a poco. Cada sindicato tenía un capellán (un sacerdote católico), que al principio estaba facultado para poner en conocimiento de los obispos aquellas resoluciones que, en su opinión, fueran contrarias a la doctrina social de la Iglesia. En la práctica, los capellanes usaron muy raras veces esta facultad y, al final, quedaron reducidos a la categoría de simples asesores morales, que asistían a todas las asambleas y podían emitir en

ellas su propio punto de vista, pero sin derecho a voto. En su constitución original, la Confédération hacía confesión explícita de su fidelidad a la doctrina social de la Iglesia católica, pero en 1960 se suprimieron las vinculaciones de tipo confesional, sustituyendo la mención de la Iglesia católica por la de «principios cristianos». También se modificó el nombre de la institución, que pasó a llamarse Confédération des Syndicats Nationaux. Desde los últimos años treinta, las filas de los sindicatos católicos acogen a cerca de la tercera parte de todos los sindicatos de la provincia de Quebec; el resto se reparte principalmente entre los sindicatos (internacionales) norteamericanos. De todos modos, la Confédération ejerció sobre el movimiento obrero en general, y sobre la legislación laboral en particular, una influencia superior a su fortaleza numérica, debido probablemente a su proyección social e ideológica.

Hubo también un movimiento católico ilustrado dirigido expresamente a los trabajadores del campo. En 1924, cerca de 2400 granjeros, reunidos en la ciudad de Quebec, fundaron la Union Catholique des Cultivateurs. Esta organización defendía y promovía los intereses generales de la población campesina, sobre todo en el ámbito de la enseñanza. En los años cincuenta se crearon también sindicatos campesinos, para poder organizar a nivel colectivo las ventas de los productos de las granjas. En 1965 el número de los sindicatos locales era de casi 700, con más de 50 000 afiliados, sobre un posible número total de 65 000 a 70 000 trabajadores del sector. Al igual que en los sindicatos de obreros, también aquí la función del capellán evolucionó desde la de participante dotado de autoridad propia a la de consejero moral o abogado. En ningún caso, estas organizaciones campesinas suprimieron la palabra «católico».

Los industriales y empresarios católicos no contaron con una organización permanente hasta la fundación, en 1943, de la Association Professionnelle des Industries. Su objetivo consistía en la defensa de los intereses de los directivos y en la promoción de un orden social cristiano. En 1965 contaba con unos 500 afiliados, la mayoría de ellos pertenecientes a pequeñas y medianas empresas. A pesar de su limitación numérica, ha desempeñado un papel destacado, gracias sobre todo a la colaboración

con otros grupos. Esta colaboración dirigía la atención de los cuadros directivos a las necesidades de la clase trabajadora y a los problemas humanos de la vida empresarial. La Association se convirtió también en miembro activo de la Union Internationale Chrétienne des Dirigeants d'Entreprise.

XXIII. LAS IGLESIAS DE ASIA, ÁFRICA Y OCEANÍA

Por Joseph Metzler

Profesor en Roma

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA: *Acta Apostolicae Sedis* (abreviado: AAS), 1940-1978; A. REUTER, O.M.I., *Summa Pontificia,* Ratisbona 1978; J. GLAZIK, M.S.C., *Päpstliche Rundschreiben über die Missionen von Leo XIII. bis Johannes XXIII,* Münsterschwarzach 1961; E. MARMY - I. AUF DER MAUR, *Geht hin alle Welt. Missionsenzykliken der Päpste Benedikt XV., Pius XI., Pius XII. und Johannes XXIII,* Friburgo de Suiza 1961; STREIT-DINDINGER, *Bibliotheca Missionum* (abreviado: BM), continuada por P.J. ROMMERSKIRCHEN, O.M.I., y P. METZLER, O.M.I., XXII y XXIII (parte fundamental y parte general); XXVII (bibliografía sobre las misiones de la India, 1910-1946); XXVIII (bibliografía sobre las misiones del Asia meridional: India, Pakistán, Birmania, Ceilán, 1947-1968); XXIX (bibliografía sobre las misiones del sudeste asiático, 1910-1970); XXX (bibliografía sobre las misiones de Japón y Corea, 1910-1970); J. ROMMERSKIRCHEN, O.M.I., *Bibliografia Missionaria XIII-XLI; Bibliografia Missionaria (suplemento):* Quaderno n.º 1-20, *Documenti e problemi missionari;* J. BECKMANN, S.M.B., *Weltkirche und Weltreligionen. Die religiöse Lage der Menschheit,* Herder-Bücher, vol. 81, Friburgo de Brisgovia 1960; T. SCALZOTTO, *I Papi e la Sacra Congregazione per l'Evangelizzazioni dei Popoli o «de Propaganda Fide» da Benedetto XV a Paolo VI: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 Jahre im Dienste der Weltmission 1622-1972,* III/2, Friburgo 1976, 253-302; J. METZLER, O.M.I., *Präfekten und Sekretäre der Kongregation in der neuen Missionsära (1918-1972):* l.c., 303-353; A. REUTER, O.M.I., *De nova et novissima S. Congregationis de Propaganda Fide ordinatione a Summis Pontificibus S. Pio X et Paulo VI instaurata,* l.c. 354-381; B. JACQUELINE, *L'organisation interne du dicastère missionnaire après 350 ans,* l.c. 382-412; G. ZAMPETTI, S.D.B., *Le Pontifice Opere Missionarie,* l.c. 413-449; A. SEUMOIS, O.M.I., *La S.C. «de Propaganda Fide» et les études missionnaires,* l.c. 450-463; J. METZLER, O.M.I., *Tätigkeit der Kongregation im Dienste der Glaubensverbreitung 1922-1972. Ein Überblick,* l.c. 464-577; W. BÜHLMANN, O.F.M. Cap., *Epilogo. Passato e futuro della evangelizzazione,* l.c. 578-614; J. METZLER, O.M.I., *L'organizzazione dell'attività missionaria,* «Via, Verità e Vita. Rivista Catechistica» XVI, Roma 1968, 79-88; G.-B. REGHEZZA, *La Cooperazione Missionaria,* Roma 1977; Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o «de Propaganda Fide», «Annuario» 1976, Roma 1977; id., «Annuario» 1977, Roma 1978; T. SCALZOTTO (dir.), *La Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli nel Decennio del Decreto «Ad Gentes»,* Roma 1975.

Una exposición, aunque no fuera más que aproximadamente completa, de la evolución de las jóvenes Iglesias desde mediados del siglo XX [1] hasta nuestros días exigiría varios volúmenes. La documentación existente en el archivo misional de la Congregación para la evangelización de los pueblos — o *de Propaganda Fide,* como rezaba su antiguo título — de Roma, así como en los archivos de las diferentes órdenes, congregaciones y sociedades misioneras y, no en último término, en los de las mismas iglesias aquí reseñadas, es prácticamente inagotable. Resulta, pues, de todo punto inevitable limitarnos a la exposición de los acontecimientos más destacados, procurando seleccionar aquellos que parecen reflejar mejor las características de la nueva era misional: final de la época colonial, creciente presencia de elementos nativos en las iglesias misioneras, entrega de la dirección eclesial en manos del clero indígena, establecimiento de la jerarquía eclesiástica ordinaria, nueva actitud de Roma frente a los problemas de los ritos de cada región, creación de delegaciones apostólicas y de nunciaturas, nueva valoración de las culturas y de las grandes religiones mundiales, nueva espiritualidad misionera y nueva formación de la conciencia misional en los llamados países cristianos. Aparte estos temas, figuran también en primer plano otras importantes cuestiones misionales que requieren una exposición más detallada, tanto en razón de su actual significación como debido al hecho de que constituyen elementos esenciales de una historia completa de las misiones. Entran en este apartado las ayudas al desarrollo, las actividades en los campos educativos y

1. En el tomo VIII de este *Manual de historia de la Iglesia* ha abordado ya el profesor Jakob Baumgartner el tema de *La expansión de las misiones católicas desde León XIII hasta la segunda guerra mundial,* p. 727-788

sociales, la traducción de la Sagrada Escritura a las lenguas indígenas, las investigaciones lingüísticas, el apostolado de la prensa, la promoción del arte y de la música indígenas, la vida intraeclesial de las comunidades, etc. Pedimos, pues, comprensión, por la concisión con que se rozan algunos temas y por las lagunas derivadas del escaso espacio de que disponemos. Invitamos, en fin, a tener en cuenta que la falta de perspectiva histórica inherente a la proximidad de unos hechos que se sitúan en el pasado inmediato pide la máxima prudencia a la hora de emitir un juicio de valor sobre los acontecimientos [2].

Las líneas maestras para el desarrollo de las jóvenes Iglesias han sido trazadas por los pontífices en sus encíclicas misionales [3], por la Congregación para la evangelización de los pueblos en sus más recientes instrucciones [4] y por las conferencias episcopales de los respectivos países. Está fuera de toda duda que ha sido precisamente el dicasterio misionero de la Curia, a veces minusvalorado y entendido como simple autoridad administrativa, el que ha tomado, en los últimos cincuenta años, iniciativas de amplio alcance y ha marcado el camino por las jóvenes Iglesias en su futura evolución. Justamente por ello, el concilio Vaticano II, durante el cual se dejaron oír en un primer momento las voces de algunos padres que pedían la supresión de esta Congregación, porque la consideraban, erróneamente, como un instrumento de colonización —la verdad es exactamente lo contra-

2. En el vol. III/2 de la *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, Friburgo de Brisgovia 1976, 464-577, hemos expuesto con mayor detalle la evolución de las jóvenes Iglesias en el período comprendido entre 1922 y 1972. Pueden verse datos complementarios sobre el tema en las restantes colaboraciones de este volumen. Para la historia de la Congregación de Propaganda Fide, Pablo VI concedió permiso a los colaboradores para utilizar y valorar las fuentes del archivo de dicha Congregación, incluso aquellas que aún no eran accesibles a los investigadores (cf. *Memoria Rerum* III/1, XX-XXI). De este permiso expreso del papa se ha beneficiado también la presente exposición.

3. Cf. la bibliografía citada al principio del capítulo, en especial T. SCALZOTTO, *I Papi e la Sacra Congregazione*. Para los pasajes correspondientes de las encíclicas misioneras, hasta Pablo VI, cf. también A. REUTER, *Summa Pontificia*, vol. II. Otros importantes documentos misionales, tanto papales como conciliares, en el apéndice III del vol. III/2 de la *Memoria Rerum*.

4. Publicadas en el *Suplemento* de la *Bibliografía Missionaria*. Se encuentran aquí, además, y a partir de 1961, los más importantes documentos de índole general del dicasterio romano para las misiones y los decretos publicados en el curso de cada año. Además, el apéndice III de la citada *Memoria Rerum* trae todas las instrucciones y los documentos pertinentes.

rio, ya que actuó desde sus orígenes, como una institución anticolonial [5]— no sólo ha confirmado, expresamente, sino que ha incluso ampliado las competencias de este dicasterio, si bien recomendando al mismo tiempo el oportuno y adecuado *aggiornamento* [6].

Las iglesias de Asia

El lejano Oriente

Tras la creación de una delegación apostólica (1922), la superación de las tensiones entre el clero extranjero y el chino, la entrega de la dirección de los asuntos eclesiásticos en manos del clero nativo, la eliminación del protectorado francés y la feliz solución de la apasionada controversia de los ritos [7], la iglesia misionera de *China* justificaba las más bellas esperanzas. El sínodo nacional chino de Shanghai (1924) parecía ser el primer paso hacia una nueva evolución. Fue, también, el fundamento de la joven iglesia de China. Pero este brillante futuro fue en principio dificultado y luego totalmente aniquilado por los acontecimientos políticos.

5. Cf. nuestro artículo en el «Rheinischer Merkur» de 26 de noviembre de 1976.

6. Una de las decisiones más importantes del concilio estipulaba que, en el futuro, «tengan parte activa y voto deliberativo en la dirección de este dicasterio representantes elegidos de todos los que colaboran en la obra misional: obispos de todo el orbe, una vez oídas las conferencias episcopales, y superiores de los institutos y directores de las obras pontificias» (decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, n.º 29). En los siguientes documentos pontificios: *Ecclesiae Sanctae*, de 6 de agosto de 1966 (AAS 58, 1966, 757-787), *Pro comperto sane*, de 6 de agosto de 1967 (AAS 59, 1967, 881-884) y *Reginini Ecclesiae Universae*, de 15 de agosto de 1967 (ibid. 885-928), se fijaba en 24 el número de estos *membra adiuncta* (16 obispos, de los que 12 deberían ser misioneros, 4 superiores generales de instituciones misioneras, 4 directores nacionales de obras pontificias). A ellos se añadía el secretario de la Congregación de Propaganda Fide. En cuanto miembros, tenían voz y voto en los *coetibus plenariis* de la Congregación, *in quibus res maioris momenti et naturam principii generalis habentes sint pertractandae (Pro comperto sane)*. Algunos autores, que se habían imaginado este consejo de los veinticuatro —que nunca ha existido como tal y, por lo demás se compone de 25 miembros— como una especie de «organización cupular» del Dicasterio misional romano, calificaron estas medidas postconciliares de «vaciamiento» del contenido de la decisión del concilio (cf. «Le missioni cattoliche» 97 [Milán 1968] 65-66, «Herder-Korrespondenz» 22 [Friburgo de Brisgovia 1968] 168-169). En realidad, debería revalorizarse la posición de los *membra adiuncta* y darles, en las sesiones plenarias, en las que deben tomarse las decisiones más importantes referentes a las misiones, el mismo derecho y el mismo voto que a los cardenales y los restantes miembros de la Congregación. Esta aclaración tiene importancia para la exacta comprensión del contenido de este capítulo.

7. Cf sobre este tema *Memoria Rerum* 472-476.

Ya la guerra chino-japonesa (1937-1941) había causado enormes daños a las misiones. Hasta diciembre de 1941, habían perdido la vida, víctimas de los comunistas, de las bandas de guerrilleros y de la soldadesca indisciplinada, un obispo, un prefecto apostólico, 66 sacerdotes y 9 religiosas. Aun así, durante estos años aumentó el número de fieles, hasta llegar en 1941, a los 3 128 157. El estallido de la guerra entre Japón y Estados Unidos, el 7 de diciembre de 1941, imprimió un giro radical a la situación. Casi todos los misioneros extranjeros fueron internados en campos de concentración. Las tres quintas partes de todo el personal dedicado en 1940 a la evangelización en China procedía del exterior. El 8 por 100 de este personal pertenecía a alguno de los bandos en guerra. Este conjunto de circunstancias hizo que el peso principal de la Iglesia misionera recayera sobre los hombros del clero chino.

A pesar de la caótica situación creada por la guerra y de las desventajas y daños derivados de este estado, Roma comenzó a dar los primeros pasos para el establecimiento de una jerarquía eclesiástica ordinaria en China. A principios de 1942 había en el país 88 vicariatos y 39 prefecturas apostólicas. Estas últimas fueron poco a poco elevadas a la categoría de vicariatos y encomendadas preferentemente al clero nativo. En 1946 había ya 28 prelados ordinarios chinos, de los que 21 eran obispos. El trabajo misional era desempeñado por 5005 sacerdotes (de ellos 2008 chinos), 1262 hermanos y 6138 religiosas. Había, además, 1037 seminaristas mayores, 3524 menores y 1590 en escuelas preparatorias. El personal misionero estaba auxiliado por 11 407 catequistas, de los que 6748 eran varones y 4659 mujeres, además de 7799 maestros y 5604 maestras. En el primer consistorio de la postguerra, celebrado el 18 de febrero de 1946, Pío XII elevó al cardenalato al vicario apostólico de Tsingtao, Thomas Tien Ken-sin, S.V.D. [8]. Era el primer cardenal de la historia china. A instancias del papa, el nuevo purpurado escribió un memorial sobre la situación y los problemas de la Iglesia de China. Este escrito constituyó el impulso definitivo para la creación de la jerarquía en el país. La resolución formal sobre este punto fue

8. AAS 38 (1946) 104.

adoptada por los cardenales de la Congregación de Propaganda Fide, en su sesión de 8 de abril de 1946 [9] y aprobada por el papa Pío XII en la audiencia del siguiente 11 de abril [10]. En virtud de esta decisión, se creaban 20 provincias eclesiásticas, los vicariatos y las prefecturas apostólicas pasaban a ser diócesis, 20 de ellas adquirían la categoría de archidiócesis y a los ordinarios se les nombraba obispos o respectivamente arzobispos. Un mes más tarde, se le confiaba al cardenal Tien el arzobispado de Pekín [11], cuya sede había quedado vacante en virtud de la renuncia, previa a la creación de la jerarquía, del obispo Paul-Léon-Cornélie Montaigne, C.M. Parecía, en efecto, conveniente que el primer cardenal chino ocupara también la sede de la capital de la nación. Este nombramiento significaba asimismo el traspaso de la archidiócesis de Pekín de manos de los lazaristas a las del clero chino. Roma tomó las medidas precautorias necesarias para que, por parte francesa, no se produjeran objeciones ni políticas, ni litúrgicas, ni económicas [12].

Dos nuevos acontecimientos, ambos ocurridos en 1946, revistieron especial significación para la iglesia misional china: la creación de la internunciatura, el 6 de julio, lo que implicaba el establecimiento de relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el gobierno de Pekín [13] y la canonización de 29 mártires chinos, muertos en la persecución del año 1900 [14]. El primer internuncio fue el arzobispo titular Antonio Riberi.

Las estadísticas de la Iglesia misional china referidas al año 1948 ofrecen el siguiente cuadro: 3 276 282 católicos, 3015 sacerdotes extranjeros y 2676 chinos, 632 hermanos chinos y 475 extranjeros, 1112 religiosas nativas y 2351 extranjeras, 216 hospitales, 254 orfanatos, 4446 escuelas de diversos grados.

En el período siguiente, llevó Roma adelante, y de forma cada vez más acentuada, su política de poner en manos de prelados

9. Archivo de la Congregación de Propaganda Fide (abreviadamente AP): *Acta Sacrae Congregationis*, vol. 317 (1946) 1, 131r-142r.

10. AAS 38 (1946) 301-313.

11. Sesión del 6, audiencia del 10 de mayo: AP, Acta, vol. 317 (1946) s. 174r-188r, AAS 38 (1946) 238, 360.

12. El representante diplomático de Francia en Pekín gozaba de ciertos privilegios en la iglesia de los lazaristas.

13. AAS 38 (1946) 313-314.

14. AAS 39 (1947) 307-311 (homilía del papa).

chinos las sedes de las diócesis. Pero la ocupación del país por los comunistas y los acontecimientos políticos, sobradamente conocidas, derivados de esta ocupación, hicieron ilusoria cualquier ulterior decisión de la Santa Sede a favor de la iglesia misional china. La ruptura con el exterior llegó hasta el aislamiento total. Sólo mediante rodeos tuvo noticias el resto del mundo de las terroríficas consecuencias de una despiada persecución contra la Iglesia. El decreto del gobierno de 23 de junio de 1950 sobre la represión de «las actividades contrarrevolucionarias» puso en marcha una guerra sistemática contra los cristianos. Los misioneros extranjeros fueron expulsados, a veces tras humillantes procesos espectaculares, malos tratos y encarcelamientos. También el internuncio fue expulsado del país sin el menor miramiento.

En su carta apostólica de 18 de enero de 1952 a los ordinarios de China expresaba Pío XII su dolor por la persecución cristiana e intentaba llevar consuelo a los ánimos de los fieles. Hablaba de su amor al pueblo chino, de su admiración por el pasado histórico y cultural de esta gran nación, de la misión y la voluntad de la Iglesia de promover todo cuanto de bueno, bello y verdadero existe en todos y cada uno de los países. Incitaba a los católicos chinos a mostrarse valerosos. La Iglesia puede ser combatida, pero nunca vencida, afirmaba el pontífice [15]. Más duras fueron las palabras empleadas por el pontífice en su encíclica, del 7 de octubre de 1954, *Ad sinarum gentem* [16] para condenar la persecución de los cristianos. Pero ni estos escritos, ni la noticia de la canonización de otros 56 mártires chinos el año 1955, llegaron a conocimiento de este pueblo [17]. El año 1958, se hallaban condenados a prisión a causa de su fe, unos 30 obispos fieles a Roma, además de numerosos sacerdotes y seglares.

En los últimos años, el régimen chino modificó su táctica persecutoria e intentó crear una Iglesia nacional china separada de Roma. Entre el mes de diciembre de 1957 y el mes de diciembre de 1962, el Estado instituyó y permitió consagrar sin confirmación pontificia, 45 obispos chinos. En su carta *Ad Apostolorum Principes*, de 29 de junio de 1958, el papa Pío XII condenó estas

15. AAS 44 (1952) 153-158.
16. AAS 47 (1955) 5-14.
17. AAS 47 (1955) 381-388.

consagraciones episcopales anticanónicas [18]. Refiriéndose a estos obispos, el papa Juan XXIII, en su alocución al consistorio del 15 de diciembre de 1958, llegó incluso a emplear la palabra «cisma» [19]. También en su carta al episcopado de Formosa, el 29 de junio de 1961, volvió a referirse el papa Juan a la situación de la Iglesia en la China continental [20].

Pablo VI intentó entablar diálogo con el régimen comunista de China. En su alocución del 20 de octubre de 1963 hablaba del gozo con que le agradaría abrazar a *todos* los obispos chinos con ocasión del concilio Vaticano [21]. El 31 de diciembre de 1965, tres meses después de su discurso ante las Naciones Unidas en Nueva York, en el que se había pronunciado a favor de que todas las naciones (es decir, también China) fueran miembros del Organismo mundial, envió un telegrama personal a Mao Tse-tung, en el que pedía al dirigente chino que hiciera lo posible por llegar a una paz en el Vietnam. Y concluía con estas palabras: «Os rogamos acojáis esta llamada, así como los votos que formulamos ante Dios por el pueblo chino en el umbral del año nuevo» [22]. La decisión del 24 de diciembre de 1966 de elevar la internunciatura de Formosa al nivel de nunciatura fue considerada por muchos observadores como un gesto hostil respecto de la China comunista. Pero el papa se encargó de corregir esta impresión en su memorable discurso del 6 de enero de 1967 en la basílica de San Pedro, cuando, con ocasión de la celebración del 40 aniversario del nombramiento de los primeros obispos chinos y del 20 de la institución de la jerarquía en este país, quiso celebrar un solemne acto litúrgico en favor de los católicos chinos. Afirmó entonces, con absoluta franqueza que su deseo era entablar contactos y mantener relaciones amistosas con la China comunista [23]. El 31 de enero de 1973, el pronuncio en Taiwan, Edward Cassidy, fue nombrado pronuncio de Bangladesch y, a partir de en-

18. AAS 50 (1958) 601-614.
19. Ibid. 985.
20. AAS 53 (1961) 465-469.
21. Discurso en la tarde del domingo de las misiones en el Collegio Urbano: «¡Con cuánto placer habríamos abrazado a los obispos que participan en el concilio, también a todos los obispos del vasto espacio de China!» («Herder-Korrespondenz» 18 [1963-1964] 112).
22. AAS 58 (1966) 164
23. AAS 59 (1967) 68-71

tonces, la nunciatura de Taiwan está regida por un encargado de negocios. La «revolución cultural» de los años siguientes redujo a cenizas toda ulterior esperanza de respuesta a este deseo. El clima creado por esta revolución desembocó en una nueva y virulentísima persecución contra los cristianos, que alcanzó no sólo a las últimas religiosas extranjeras que aún quedaban en la escuela diplomática del Sagrado Corazón de Pekín, sino también, y sobre todo, a los creyentes nativos. Los centros de la Iglesia fueron saqueados y algunos de ellos incendiados o secularizados.

En mayo de 1970, los obispos católicos de Estados Unidos instaron a su gobierno a intentar entablar diálogo, por todos los medios a su alcance, con la China comunista. Tal vez pueda considerarse como una respuesta de Mao Tse-tung a este gesto el hecho de que, tres meses más tarde, se concediera la libertad al obispo norteamericano James Edward Walsh, encarcelado desde 1960. También en Roma se reavivaron las esperanzas.

Desde finales de 1971 comenzaron a llegar a Europa nuevas noticias, en general muy contradictorias, sobre la situación china. Los católicos chinos que residían en los países occidentales mantenían conexión —a través de diversos canales— con su patria y, por otra parte, algunos periodistas y deportistas obtuvieron permiso para visitar China. A juzgar por las escasas noticias obtenidas, parecía deducirse que aún seguían trabajando en el país unos 1000 sacerdotes católicos y 65 obispos, de los que, por lo demás, 45, habrían sido instalados en sus sedes por el régimen chino, sin permiso del Vaticano. La impresión general era que aún seguía existiendo la Iglesia en China, si bien el número de creyentes habría sufrido un gran retroceso. Las persecuciones no pudieron erradicar el cristianismo. Al contrario: bajo una presión de extremada dureza, se habría reavivado la intensidad de la fe. Así lo afirmó, en Hong Kong, el jesuita P. Ladany, uno de los hombres mejor informados sobre la evolución y los acontecimientos de la China roja. La afirmación de que ya no había cristianos en China, escribía, es falsa [24]. Desde noviembre de 1971, se permitió la celebración de la santa misa en una iglesia (Nantang) de Pekín. De todas formas, los asistentes pertenecen en su mayoría —aunque no exclusivamente— al personal de las embajadas extranjeras [25].

24. «Die katholischen Missionen», Friburgo de Brisgovia 1971, 15.

Los acontecimientos de China continental, con la consecuencia de la retirada de numerosos sacerdotes y creyentes a la isla de Formosa (Taiwan), hicieron que desde los años cincuenta pasara a una posición de primer plano esta región misionera, durante largo tiempo abandonada y estéril. En 1949 creó Roma las prefecturas apostólicas de Taipeh (encomendada a la congregación sacerdotal china de los Discipuli Domini), y de Kaoshung (a cargo de los dominicos), en 1950 la de Taishung (donde trabajaron los misioneros de Maryknoll) y en 1952 las de Kiayi y Hwalien (al cuidado de los sacerdotes seculares chinos la primera y del Seminario misional de París la segunda). Al mismo tiempo, se elevaba a Taipeh a la categoría de archidiócesis, poniéndose bajo los cuidados de los Discipuli Domini. A partir de entonces, la evangelización hizo rápidos progresos. Pudieron también acometerse las labores misioneras en beneficio de los primitivos habitantes de la isla, estimados en cerca de 150 000, con 20 lenguas diferentes. Después de superar algunas dificultades iniciales, también entre esta población autóctona se registró un auténtico movimiento de conversiones, que fue la característica más destacada de la misión de Formosa en los años cincuenta. La misión pudo apuntarse así mismo notables éxitos entre los refugiados chinos procedentes del continente. La juventud estudiosa en particular mostró claras simpatías hacia la Iglesia católica. En las dos universidades estatales de la isla ejercían la docencia sacerdotes, seculares chinos, jesuitas y religiosas benedictinas. Menos numerosas fueron las conversiones entre los budistas taiwaneses. El número total de católicos pasó de 12 236 en 1949 a 163 814 en 1959 y, a finales de los años setenta, se acercaba a los 290 000. Con una parte del territorio de la archidiócesis de Taipeh se erigió la diócesis de Hsinchu. En ayuda de los misioneros ya existentes, vinieron jesuitas, lazaristas, sheutistas (misioneros belgas del Inmaculado Corazón de María), camilos, franciscanos y miembros de la SAM, aparte otros ayudantes misioneros y numerosas religiosas. La universidad católica de Taipeh, fundada en 1963 por el arzobispo

25. «Die katholischen Missionen», Friburgo de Brisgovia 1972, 148-152; (1973) 153-156; (1978) 39-40.

Yü Pin a instancias de Juan XXIII, era considerada sucesora de la universidad Fu-Jen de Pekín y se esperaba de ella que llevara adelante la brillante tradición docente que en el ámbito de los estudios superiores habían desempeñado los católicos en China continental antes de la persecución. Se inició con 400 estudiantes, que ya en el año 1973 ascendían a 9000, con 554 profesores. Contaba con cinco facultades reconocidas por el Estado (filosofía, ciencias naturales, ciencias económicas, derecho, lenguas extranjeras), aparte la facultad de teología, sin reconocimiento estatal. Esta última editó desde 1969 la revista teológica trimestral «Shen Hsiao Lün Chi» *(Collectanea Theologica),* que pretendía elaborar una teología china. También la jerarquía intentó encarnar orgánicamente a la Iglesia en la cultura china y liberarla de la mácula de su carácter extranjero.

En *Japón* se advirtió con creciente claridad, a partir del año 1932, la urgente necesidad de poner la dirección de la joven iglesia en manos del clero nativo. En 1927 fue nombrado el primer obispo japonés (Januarius Haysaka, de Nagasaki), personalmente consagrado por Pío XI en Roma el 30 de octubre de aquel mismo año [26]. Pero durante mucho tiempo este avance no estuvo acompañado por nuevos pasos, mientras que la misión protestante progresaba con mucha mayor rapidez por este camino, ya que prácticamente todos los puestos dirigentes protestantes estaban en manos de clérigos japoneses. Por tanto, no podía reducirse al silencio la queja de que la Iglesia católica dependía enteramente de los extranjeros. Y el hecho era tanto más grave cuanto que la nueva actitud mental de los japoneses estaba marcada por la desconfianza respecto del mundo occidental y la convicción de la superioridad de su propia cultura. Estas circunstancias repercutían negativamente en la situación misionera de la Iglesia católica. Finalmente, a partir de 1936 Roma comenzó a dar nuevos pasos encaminados a la japonización de la Iglesia. Puede incluso decirse que, a partir de estas fechas, los acontecimientos se precipitaron. La definitiva superación de la discusión sobre los ritos japoneses, es

26. AAS 19 (1927) 379-380 (homilía del papa). A comienzos de 1933, el obispo se vio obligado a presentar su renuncia, por razones de salud y otras causas. En 1937 se le designó un sucesor en la persona de Paulus Aijiro Yamaguchi.

decir, el permiso otorgado a los fieles para poder participar en los usos meramente civiles de las ceremonias Jinja y en los ritos que acompañaban a los entierros, bodas y otras costumbres privadas de la vida social, «que en la actualidad son generalmente consideradas como simples muestras de cortesía y de recíproca amabilidad, aunque tal vez en su origen tuvieran carácter supersticioso», fue el más importante paso en esta dirección [27]. Cuando Pío XI aprobó, el 25 de mayo de 1936, la correspondiente instrucción de la Congregación de Propaganda Fide, afirmó que los fieles no sólo tenían el derecho sino también incluso el deber de participar en estas ceremonias patrias y civiles.

Esta nueva actitud de Roma respecto de los usos y las costumbres japonesas no pudo, con todo, impedir que en los años siguientes la Iglesia católica y, en general el cristianismo, se vieran arrastrados por la gran corriente nacionalista, cargada de fuerte contenido xenófobo. Se repetía por doquier el tema: el cristianismo es una religión extranjera y, por tanto, no es para los japoneses. Esta actitud se acentuó aún más cuando, en julio de 1940, tomó el poder Fumimaro Konoyes. y fue revalorizado el culto imperial. La fobia contra lo extranjero provocó ataques todavía más duros contra la Iglesia católica, por estar ésta dirigida, en gran parte, por prelados extranjeros. Sólo Tokio y Nagasaki tenían obispos japoneses, y en Kagoshima había un prefecto apostólico japonés. La «ley sobre corporaciones religiosas» del 25 de marzo de 1939 no daba lugar a dudas de que el gobierno pretendía un control pleno de las comunidades eclesiásticas y que no reconocía a ningún extranjero como representante de las mismas. Roma se apresuró a confiar todas las diócesis a prelados japoneses. Los obispos extranjeros renunciaron voluntariamente. Ahora, los ordinarios japoneses podían dar los pasos legales para el reconocimiento de las comunidades católicas de acuerdo con la ley de corporaciones religiosas. Redactaron las «constituciones» de la iglesia japonesa y solicitaron el reconocimiento estatal en mayo de 1941. Poco después, las iglesias protestantes siguieron este

27. Instrucción de la Congregación de Propaganda Fide de 26 de mayo de 1936: AAS 28 (1936) 404-409; *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorun Pontificum et S. Congregationis de Propaganda Fide* , Ciudad del Vaticano 1939, 537-540, n.º 201; *Collectanea Commissionis Synodalis* 9 (Peiping 1936). 872-874; *Memoria Rerum* III/2, 483-487.

ejemplo. Así se salvaron las iglesias de misiones en el Japón de consecuencias perjudiciales imprevisibles. De todas maneras, Roma sometió a dura crítica esta constitución. Uno de los cardenales que tuvieron que ver con el asunto, la comparó con la constitución civil del clero en la revolución francesa. Se reprochó al delegado apostólico Paolo Marella (desde 1933), que había trabajado mucho en la redacción de la constitución, de haber actuado sin antes haber consultado con Roma. El cardenal Pietro Fumasoni-Biondi, prefecto de la Congregación de Propaganda Fide (1933-1960), salvó la situación, y con ello la constitución de la joven Iglesia del Japón, declarando que no se había requerido para nada de Roma que ésta aprobara la constitución. En el mismo texto, aprovechaba la ocasión para expresar su alegría de que la Iglesia misionera japonesa, en un plazo tan corto de tiempo, hubiese hecho tan grandes progresos, y daba las gracias a los misioneros extranjeros por haber renunciado voluntariamente a sus puestos en favor del clero japonés. Expresaba asimismo su esperanza de que este ejemplo fuera imitado por otros países de misión [28].

Al finalizar la segunda guerra mundial, la situación misionera adquirió en Japón un sesgo enteramente diferente. Fue abolido el culto estatal Shinto. El emperador Hirohito declaró ante el parlamento, con ocasión del día de año nuevo de 1946, que los antiguos dogmas religiosos del Estado eran simples mitos. El sinthoísmo quedó reducido a la categoría de mera religión privada. La xenofobia japonesa pareció, en los primeros años de la postguerra, ceder el puesto a la actitud contraria. Aumentaron las perspectivas misioneras. En Yokohama, por ejemplo, se triplicó en brevísimo espacio de tiempo el número de los catecúmenos. En el centro budista de Nagano, las religiosas pudieron fundar una escuela superior para muchachas. El puerto militar de Yokosuka, hasta entonces prohibido a los extranjeros, se convirtió en un floreciente centro de actividades misioneras. El comandante

28. Ya en otras cuestiones este prefecto italiano del dicasterio romano había dado buena prueba de su realismo para comprender los problemas de las misiones actuales. Así, por ejemplo, dio «luz verde» para que volviera a discutirse e intentarse una solución al problema de los ritos chinos, a pesar de que el Santo Oficio había prohibido las controversias sobre este tema. Para datos biográficos y valoración de la actividad de la prefectura de Fumasoni-Biondi, cf. *Memoria Rerum* III/2, 313-315.

de las fuerzas de ocupación, aunque protestante, ofreció a los católicos varios edificios para la creación de escuelas y de un hospital. Roma multiplicó el personal misionero. En 1958 había en Japón 1220 sacerdotes extranjeros y 359 japoneses, 166 hermanos extranjeros y 250 nativos, 1063 religiosas extranjeras y 3050 indígenas. Los seminarios sacerdotales de Tokyo y Fukuoka albergaban 260 seminaristas. En 1975 el país contaba con 12 congregaciones religiosas femeninas nativas de derecho diocesano y con un instituto secular [29].

Pero, tras los años de esperanzada actividad, fue preciso admitir que los resultados no respondieron a la intensidad de los esfuerzos desplegados. En 1958 para una población total de 92 millones, el número de católicos era sólo de 266 000; diez años más tarde no pasaban de 345 000, mientras que la población total superaba ya los 100 millones. En 1974 los católicos eran 363 000 para una población de 109,5 millones y en 1977 de 392 000, frente a 113 millones de habitantes. Más alentador es el aspecto del aumento de vocaciones nativas. De los 1966 sacerdotes, 869 son japoneses. El número de religiosas japonesas asciende a 6052, a las que hay que añadir unas 800 extranjeras. También el número de hermanos japoneses es en la actualidad más elevado que el de los extranjeros.

Con todo, a la hora de valorar la situación de la iglesia japonesa no debe considerarse únicamente este aspecto. No puede minusvalorarse ni su prestigio moral ni su influencia en la vida pública. La Iglesia «aparece como japonesa, habla japonés, participa, en la medida de sus fuerzas, en la vida japonesa. En conjunto, pues, y gracias a que sus dirigentes son nativos, presenta una imagen japonesa» [30]. Ha ganado un mayor atractivo para el pueblo japonés. A ello ha contribuido de forma nada desdeñable el concilio Vaticano II. Las instituciones religiosas cultivan el diálogo con las religiones no cristianas del Japón y se esfuerzan por conseguir una estrecha colaboración con ellas, al servicio de la humanidad.

29. *Supplementum* de «Bibliografía Missionaria», año XXXIX-1975, cuaderno 18a. Roma 1976, 27-30.

30. H. Dumoulin, S.I., *Die Bedeutung des Christentums in Japan*, en «Die katholischen Missionen» (1977) 118-122; aquí 118.

En la iglesia de *Corea,* los ordinarios comenzaron a preparar ya desde 1927 — por indicación de Roma — el terreno para transferir al clero nativo la dirección de las misiones. Con todo, la situación política hizo casi inviable este proceso. La coreanización de la Iglesia tropezó con la resistencia de la potencia ocupante, que deseaba poner al frente de las sedes diocesanas a prelados japoneses. A pesar de ello, en 1942, tras la renuncia del vicario apostólico de Seúl (en japonés Keijo), Roma nombró para sustituirle al sacerdote coreano Pablo Ro (nombre coreano, en japonés Okamoto), primero como administrador, y luego, el 10 de noviembre de aquel mismo año, como vicario apostólico con dignidad episcopal. En el caso de Taiku, en cambio, cuyo ordinario también presentó la dimisión, el dicasterio misionero romano tuvo que ceder a la presión de la potencia ocupante y nombró administrador al sacerdote japonés Irenaeus Kyubei Hayasaka. El 10 de noviembre le promovió también a la dignidad episcopal, pero sin concederle el cargo de vicario apostólico.

A medida que aumentaban las tensiones entre Japón y los Estados Unidos, se fue haciendo cada vez más crítica la situación de los misioneros norteamericanos no sólo en el suelo japonés sino también, e incluso con mayor gravedad, en las regiones ocupadas por las fuerzas nipones. Hasta 1941 pudieron desarrollar libremente sus actividades el vicario apostólico de Heijo (desde 1939 nombre de Hypeng Tang), William O'Shea, M.M., y sus misioneros de Maryknoll. Pero ya en diciembre de este año todos ellos fueron internados, a excepción del propio vicario y de su secretario personal. En junio de 1942, todos los misioneros norteamericanos regresaron a su país, en el marco de un intercambio de prisioneros. Pero ya antes, O'Shea había conferido al sacerdote coreano Francisco Hong (nombre coreano, en japonés Takeoka) los poderes espirituales necesarios. Takeoka, confirmado por Roma el 18 de febrero de 1943, acertó a dirigir de magnífica forma los destinos de la misión a través de tiempos tempestuosos. Supo mantener buenas relaciones incluso con las autoridades japonesas. Una vez finalizada la dominación japonesa en Corea, Roma tuvo las manos libres para proveer las sedes coreanas con ordinarios nativos. El 7 de junio de 1947, Pío XII nombró a James Byrne, M.M., visitador apostólico de las misiones de Corea,

con facultades de delegado apostólico [31]. Poco después, el 7 de abril de 1949, se procedía a la creación de la delegación apostólica de Corea, con Byrne como primer titular [32].

La iglesia misional coreana tuvo que enfrentarse con duras pruebas exteriores. Damos aquí por conocidos los acontecimientos políticos. La ocupación comunista de Corea del Norte supuso el aislamiento total, respecto del resto del mundo, de los 57 000 católicos del país. Bonifaz Sauer, O.S.B., obispo-abad de la «abadía libre» de Tokugen (Tokwon), creada en 1940, sucumbió víctima de los nuevos detentadores del poder, a consecuencia de los malos tratos recibidos en un campo de concentración. A Francisco Hong, obispo y vicario apostólico de Pyongyang, se le dio por desaparecido. Muchos misioneros fueron asesinados o deportados, entre ellos el mismo delegado apostólico, Byrne, que murió en prisión, el 26 de noviembre de 1960.

En Corea del Sur, en cambio, el número de creyentes llegó en muy poco tiempo a 215 000. En 1956 eran ya 241 830. Los catecúmenos ascendían a 27 332. De todas formas, estas cifras representan una pequeña minoría, frente a los 20 millones de la población total.

En los años siguientes, la principal preocupación se centraba en el proyecto de establecimiento de la jerarquía eclesiástica, implantada de hecho el 10 de marzo de 1962 [33]. Se crearon tres provincias eclesiásticas: Seúl, con los obispados sufrágenos de Pyongyang, Hamhung, Chunchon, Taejon e Inchon; Taegu, con los obispos de Chonju y Pusan; Kwangju, con la diócesis de Jeonju. Se conservaba, además, la «abadía libre» de Tokwon, directamente sometida a la Santa Sede. Por estas fechas, había en Corea del Sur más de 488 000 católicos, asistidos por 282 sacerdotes nativos (y 236 extranjeros); las hermanas coreanas eran 1039 (de un total de 1170). Trabajaban también en Corea las siguientes comunidades extranjeras: el Seminario misional de París, los benedictinos misioneros de San Otilio, los franciscanos, los conventuales, los jesuitas, los hospitalarios de San Juan de Dios, los misioneros de San Francisco de Sales de Annecy, los marianistas, los sa-

31. AAS 39 (1947) 463.
32. AAS 42 (1950) 327.
33. AAS 54 (1962) 552-555

lesianos, los misioneros de Maryknoll, los misioneros irlandeses de San Columbano; colaboraban asimismo los samistas coreanos y los hermanos de los Santos Mártires de Corea. Existían cinco comunidades de religiosas indígenas [34]. De entre las de origen extranjero, la más numerosa era de San Pablo de Chartres, que contaba entre sus filas con 295 hermanas coreanas [35].

El 11 de diciembre de 1963, creó Pablo VI la internunciatura de Corea [36], transformada en nunciatura el 5 de septiembre de 1966 [37]. Otros dos importantes acontecimientos de la iglesia misional de Corea del reciente pasado han sido la canonización de los 24 mártires coreanos del año 1866, que tuvo lugar el 6 de octubre de 1968, y el nombramiento del primer cardenal coreano, Esteban Sou Hwan Kim, en el consistorio del 28 de abril de 1969.

En los años setenta, las iglesias cristianas de Corea del sur, aunque numéricamente poco importantes en el conjunto de la población, se convirtieron en el centro de la resistencia espiritual contra la dictadura del régimen de Park. Las tensiones entre la Iglesia y el Estado desembocaron, en agosto de 1974, en el encarcelamiento del obispo Tji Hak Soun, de Wonju, condenado por un tribunal militar a 15 años de prisión como «agitador». En febrero de 1975 fue puesto en libertad, junto con otros 150 prisioneros políticos.

A finales de la década de los setenta, la iglesia de Corea contaba con cerca de 990 000 fieles, en una población total de 40,5 millones (en los cálculos no se incluyen Pyongyang ni Tokwon, para los que el «Annuario Pontificio» de 1978 no ofrecía ningún dato).

El sudeste asiático

En la iglesia misional de la *India*, el futuro venía siendo preparado por los importantes acontecimientos ocurridos durante las dos décadas anteriores a la segunda guerra mundial. El más importante fue la paulatina entrega de la dirección de la Iglesia a sacerdotes nativos, aunque al clero indio le parecía que el proceso avanzaba con excesiva lentitud. Las dificultades y los inconvenientes surgían principalmente del sistema de castas indio, que entorpecían los planes romanos. La supresión del juramento de los ritos despejó el camino hacia una mejor aclimatación patria de la joven iglesia. Tras la publicación de la instrucción de 8 de diciembre de 1938 sobre los ritos chinos, surgió el problema de si los misioneros de la India deberían prestar en adelante el llamado juramento de los ritos, impuesto por Clemente XI en 1739 para todos los misioneros de los reinos de Madura, Mysore y Carnatik. Ya desde el principio habían surgido dificultades de interpretación a propósito del alcance de este deber, sin que con el curso del tiempo se pudieran despejar [38]. A las dudas presentadas ante las autoridades romanas, se respondía siempre con la fórmula estereotípica, pero que en el fondo nada aclaraba, *nihil esse innovandum* [39]. Basándose en la decisión, tomada poco antes, sobre los ritos chinos, los cardenales del dicasterio misionero romano establecieron, en su sesión de 8 de abril de 1940, que debería suprimirse el juramento *sopra i riti malabarici*. El papa confirmó esta sentencia en la audiencia del día siguiente [40].

Otro importante acontecimiento fue la entrada en la Iglesia católica, el año 1930, de dos obispos cristianos siromalabares, Mar Ivanios (Georg Thomas) Panikarveebil y Mar Theophilos (Jakob Abraham) Kalapurakal. Se trataba del primer éxito de los esfuerzos de unión entre la Iglesia siroortodoxa y la católica. El movimiento siguió adelante. El 28 de agosto de 1977 aceptó también la unión con Roma el arzobispo Mar Felixnose, de la Iglesia siroortodoxa independiente de Malabar, junto con su secretario.

Debe mencionarse aquí, finalmente, un cuarto acontecimiento,

34. En la actualidad hay seis congregaciones religiosas femeninas de derecho diocesano en Corea: *Supplementum* de la «Bibliografia Missionaria», año XXXIX-1975, cuaderno 18, Roma 1976, 22-23.

35. Cf. J. CHANG-MUN KIM - J. JAE-SUN CHUNG, *Catholic Korea Yesterday and Today*, Seúl 1964.

36. AAS 56 (1964) 235.

37. AAS 58 (1966) 875.

38. Cf. especialmente las cartas de 13 de octubre de 1744 y 6 de febrero de 1745 del dicasterio misional romano: AP *Lettere*, vol. 161, s. 146r, 171r-174v; además: «Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide», Roma 1907, n.º 594 y 607.

39. Cf. AP *Lettere*, vol. 331, f. 532v (carta a los superiores del seminario de las misiones, de París, de 20 de julio de 1844); vol 351, s. 296v-297v (carta de 18 de mayo de 1860 al vicario apostólico de Jaffna); «Registro delle Risoluzioni del S. Offizio», vol. 2 (1853) p. 34, n.º 2; vol. 6 (1873), p. 5; «Collectanea S. Congregationis de Prop. Fide» I, Roma 1907, n.º 993; *Lettere*, vol. 362, f. 1058r-1059r (carta del 27 de octubre de 1969 referente a una pregunta del vicario apostólico de Colombo).

40. AAS 32 (1940) 379.

también de capital importancia para el futuro de la iglesia india. Portugal fue renunciando cada vez más a su patronato misional en la India, poniendo así fin a un secular forcejeo con el dicasterio misionero romano. Al proveer las sedes vacantes indias con ordinarios nativos, Roma había procedido sin consultar a las autoridades portuguesas. Por otra parte, Lisboa no puso objeciones a la división de aquellas diócesis respecto de las cuales la convención de 1928 contenía todavía algunas mínimas concesiones al derecho de patronato [41]. También en Bombay la transmisión de poderes espirituales se llevó a cabo sin roces. Según la citada convención, el arzobispo debía ser alternativamente portugués o inglés. Pero la Santa Sede hizo caso omiso de esta cláusula, entre otras causas porque de hecho no había en Bombay ningún misionero, ni inglés ni portugués. En 1937, Roma tropezó con dificultades para encontrar un candidato idóneo. Más para obviar inconvenientes que por verdadera necesidad, el arzobispo Thomas Roberts propuso, con ocasión de su visita a Roma en 1945, que se le diera un obispo auxiliar en la persona de algún sacerdote indio. La elección recayó en Valeriano Gracias, que fue más tarde el primer cardenal de la historia india. Dado que se trataba de un obispo auxiliar, y no de un coadjutor con derecho a sucesión, Portugal no podía poner reparos. Para la eventualidad de que a plazo más o menos largo se nombrase a este obispo auxiliar ordinario de la diócesis —tal como pretendían Roma y el propio arzobispo Roberts, dispuesto a renunciar a su sede y ceder, llegado el momento, el puesto, a un obispo indio—, se exploró la voluntad del gobierno portugués de renunciar a su derecho, para no poner obstáculos al proceso de indianización de la Iglesia. Pero no fue necesario. En el acuerdo misionero de 18 de julio de 1950, Portugal renunciaba a sus derechos en el nombramiento de los ordinarios de Mangalore, Quilon, Triquinópolis, Cochín, Santo Tomé de Meliapur y Bombay [42], y el 4 de diciembre del mismo año Gracias fue nombrado arzobispo. En el consistorio del 12 de enero de 1953, Pío XII le incluyó en el colegio cardenalicio.

El convenio misional de 1950 tuvo otras consecuencias. Los obispos de Cochín y Meliapur fueron trasladados a sedes titulares. Roma tenía así las manos libres para el nombramiento de ordinarios de estas diócesis, antes sujetas al derecho del patronato. Cochín fue dividida en dos nuevos obispados, Cochín y Alleppey, uno para cada uno de los dos grupos étnicos de la región, enfrentados entre sí por seculares enemistades. La parte restante de las antiguas diócesis del Patronato, de 130 km cuadrados, fue entregada, en calidad de administración, al obispo de Trivandrum. También recibieron nueva configuración eclesiástica otras dos partes del obispado patronal de Meliapur, muy heterogéneas y territorialmente muy separadas entre sí. Se crearon las nuevas diócesis de Tanjore y Vellore, y las zonas restantes fueron anexionadas a las archidiócesis de Madrás y Milapore.

La segunda guerra mundial no acarreó a la Iglesia india calamidades tan graves como las de la guerra 1914-1918. En general, las actividades misioneras siguieron su ritmo inalterado. Sólo en Assam se registraron pérdidas materiales. En 1945 fueron internados, como medida precautoria, los misioneros italianos y alemanes arribados al país después de 1931. El 15 de agosto de 1947 alcanzaban la independencia los estados de la India y Pakistán y, en consecuencia, también los territorios eclesiásticos quedaron separados, ya que Roma decidió adecuar los límites eclesiásticos a los políticos.

Durante este período, los obispos misioneros indios crearon, en 1944, la Catholic Bishops' Conference of India (CBCI) [43]. Su primer concilio plenario se celebró en Bangalore, del 6 al 18 de enero de 1950. Estaban presentes todos los ordinarios de las entonces 52 circunscripciones eclesiásticas de la India, incluido el arzobispo de Goa y los obispos del rito oriental de Malabar, que representaban a un total de tres cuartos de millón de católicos. Fue una demostración de la unidad y de la homogeneidad de la Iglesia india, que dio una prueba pública de su lealtad al

41. AAS 20 (1928) 133.
42. AAS 42 (1950) 811-815.

43. La primera conferencia episcopal conjunta de la India se había celebrado ya en 1921, en Madrás, bajo la presidencia del delegado apostólico Pisani, con ocasión del congreso mariano. Ya entonces se estudió la idea de celebrar un concilio plenario indio. Con todo, diversas circunstancias, entre otras el frecuente cambio de la persona del delegado, impidieron la realización de este proyecto. Cuando, finalmente, en 1937 todo parecía estar a punto para la convocatoria del concilio, surgieron inesperadas dificultades por parte del patronato portugués, de modo que hubo que posponer su celebración. Más tarde, Pío XII eliminó las últimas dificultades, al nombrar como legado para el concilio al cardenal de Sydney.

nuevo Estado independiente. En carta al cardenal Norman Gilroy, arzobispo de Sydney, nombrado por Pío XII legado para el concilio plenario, se fijaban las esperanzas que Roma ponía en aquella asamblea: colaboración unitaria y más estrecha del clero entre sí y con los seglares en todos los problemas eclesiásticos y misioneros; aumento del clero indígena y perfeccionamiento de su formación; organización de la Acción católica; fundación de una universidad católica; impulso a los cuidados proporcionados por las instituciones de caridad y de enseñanza; promoción del apostolado de la prensa.

Los decretos del concilio en respuesta a estos deseos fueron aprobados el 29 de enero de 1951 y entraron en vigor el 28 de enero del año siguiente. Se analizaban en ellos no sólo las cuestiones relativas a la pastoral ordinaria, sino también los de la irradiación misionera. En este último capítulo, se recomendaban, junto a los métodos tradicionales, otros nuevos: nombramiento de algunos sacerdotes que, apoyados en un profundo conocimiento de la lengua, las costumbres, la filosofía y las religiones de la India, llevaron a cabo una labor catequética y apologética entre las capas cultas; publicación de escritos católicos que expusieran de manera clara y accesible, también para los antiguos católicos, la doctrina católica y que destacaran asimismo «por su calidad literaria y técnica»; proclamación de la doctrina católica a través de emisiones radiofónicas encomendadas a sacerdotes y creyentes bien instruidos; difusión de la doctrina social de la Iglesia, que era prácticamente desconocida en la India; fundación de una revista de temas sociales, vinculada a la conferencia episcopal; ejercicio del apostolado también entre los cristianos separados de la Iglesia [44]. En el concilio plenario se aprobaron además los estatutos de la conferencia episcopal. El signo más destacado y la mayor importancia de este concilio radicó en el hecho de que, por medio de él, la joven iglesia de la India iniciaba el camino hacia la más amplia adaptación a los usos y costumbres del país.

Entre otros importantes acontecimientos de la Iglesia misionera de la India destacan los siguientes: en 1948 erigió Pío XII

44. Según M. BIERBAUM, *Das erste Plenarkonzil von Indien*, en ZMR 36 (Munich 1952) 161-172.

la internunciatura de la India [45]. El 26 de enero de 1951 declaró el papa a la Madre de Dios patrona de la India [46]. Al final del año mariano, se celebró en Bombay, del 4 al 8 de diciembre de 1954, bajo la presidencia del cardenal Gracias, el congreso mariano nacional, que sirvió de renovada expresión de la vitalidad de la iglesia católica de la India y despertó de hecho un amplio eco también en la opinión pública no católica. En noviembre de 1964 se celebró, también en Bombay, el 38 congreso eucarístico mundial, al que el papa Pablo VI honró con su presencia personal del 2 al 5 de noviembre [47]. El viaje del pontífice a la India constituyó un acontecimiento de extraordinaria magnitud, tanto en el terreno eclesiástico como en el profano. No menos de 980 periodistas extranjeros y un equipo de televisión compuesto por 77 personas llevaron a todos los rincones del mundo los menores detalles de la extraordinaria acogida y de la estancia del papa en la India. Otras piedras miliarias de la nueva orientación de la joven iglesia fueron la asamblea plenaria de la jerarquía india en 1966, en Nueva Delhi, la conferencia teológica internacional de Nagpur en 1971, la conmemoración del 19 centenario de la muerte del apóstol Tomás, celebrada en Madrás en 1972 y, en fin, la consulta panindia sobre la evangelización, llevada a cabo en Patna, en 1973. Bangalore albergó, del 14 al 25 de mayo de 1969, el All India Seminar para la renovación de la iglesia india, que revistió las características de un concilio pastoral. Se alcanzaba aquí la cota más alta de un vasto proceso de aprendizaje y formación de la opinión. Los grandes temas fueron: indianización de la Iglesia, autarquía de las iglesias locales indias y diálogo con las religiones no cristianas [48]. De la nueva facultad de estudios religiosos, abierta el 3 de julio de 1976 en el Dharmaram-College

45. AAS 42 (1950) 235. En agosto de 1967 fue elevada a nunciatura, con un pronuncio como titular.

46. AAS 46 (1954) 398-399.

47. AAS 57 (1965) 113-140, con todos los detalles sobre el viaje del papa.

48. Cf. «Die katholischen Missionen» (Friburgo de Brisgovia 1970) 8-11. Respecto del tema del diálogo es interesante notar que hasta no hace aún mucho tiempo en los seminarios sacerdotales indios estaba prohibido aprender sánscrito y leer libros sobre el hinduismo. Se consideraba, pues, que el contacto con la religión hinduista encerraba un peligro para la fe cristiana. Esta mentalidad ha experimentado en los últimos años un giro radical gracias al influjo del concilio Vaticano II. La Iglesia católica intenta comprender mejor al hinduismo y entablar diálogo con sus seguidores.

de Bangalore, se esperaba una importante contribución para el desarrollo de una teología netamente india.

Estas y otras manifestaciones similares convirtieron a la iglesia católica de la India en tema de numerosos comentarios. Sus asambleas, conferencias y seminarios y las principales afirmaciones vertidas en ellos despertaron resonancia internacional y «dieron a conocer claramente la voluntad de renovación y nueva orientación de la labor eclesiástica» [49]. Aunque pequeña minoría, la iglesia católica india es hoy un poder espiritual, cuyos resultados e importancia no pueden medirse en simples cifras. El año 1970 editaba seis diarios, 20 hojas semanales y dos revistas, también semanales, de amplia difusión, «Sanjivan» y «Orbit». Periodistas católicos colaboran en la gran prensa del país. El clero nativo es numeroso y, gracias a su excelente formación, goza de alta estima. Uno de sus más conspicuos representantes, el arzobispo Simon Lourdusamy de Bangalore, fue llamado a Roma por Pablo VI para formar parte de la dirección del dicasterio misional. También cabe destacar un notable desarrollo de las congregaciones femeninas indias, lo que reviste singular importancia no sólo para la Iglesia sino también para el Estado, en un país en el que tradicionalmente la mujer no goza de un *status* social honorífico. En la actualidad, existen en la India 23 congregaciones femeninas de derecho diocesano y un instituto secular, también femenino [50]. Con la fundación del primer *ashram* en 1957, en Kurisumala, se iniciaba la adaptación de la vida contemplativa a la mentalidad y a las formas indias.

A pesar de todos estos logros, aún no se ha conseguido salvar el foso entre el cristianismo y el hinduismo. Para los círculos tradicionales hinduistas, el cristianismo sigue siendo un fenómeno ajeno a la cultura india. Esta concepción llevó recientemente a lamentables incidentes y a trabas de la actividad de los misioneros extranjeros en algunos estados de la federación, como Assam. La jerarquía eclesiástica y las organizaciones seglares han intentado, por todos los medios a su alcance, erradicar los prejuicios aún existentes y privarles de toda base. Se han realizado grandes

49. «Herder-Korrespondenz» 28 (Friburgo 1974) 7.
50. *Supplementum* de la «Bibliografia Missionaria», año XXXIX-1975, cuaderno 18 (Roma 1976) 32-37.

esfuerzos en particular en el tema de la adaptación litúrgica, siguiendo las indicaciones del concilio Vaticano II.

La iglesia de la India está organizada actualmente en 83 diócesis y 2 prefecturas apostólicas de rito latino, 17 diócesis de rito siromalabar y 2 diócesis de rito siromalankar. El número de obispos (ordinarios, coadjutores y auxiliares) se eleva a 125. Tres de ellos son cardenales. Menos siete, todos han nacido en la India. El número de fieles de los tres ritos alcanza los 10 millones.

Grandes zonas territoriales de lo que más tarde sería Pakistán Occidental pertenecían administrativamente, hasta el año 1948, a la archidiócesis de Bombay. Tras la creación de la república islámica independiente del Pakistán, se erigió en el nuevo Estado, el 20 de mayo de 1948, la diócesis de Karachi. En el Pakistán Oriental (hoy Bangladesh) existía ya desde 1886 la diócesis de Dacca. El 15 de julio de 1950 completó Roma la organización de la Iglesia mediante la creación de dos provincias eclesiásticas: la de Karachi, con los obispados sufragáneos de Multan, Lahore y Rawalpindi (a los que se añadieron, en 1958, Haiderabad en Pakistán y, en 1960, Lyallpur, llamada desde 1977 Faisalabad) y la de Dacca, con las diócesis de Dinajpur y Chittagong (a las que se añadió, en 1952, Jessore, llamada, a partir de 1956, Khulna) [51]. Respecto de Cachemira y Jammu, cuya posesión se disputan la India y Pakistán, no existen fronteras fijas y estables. Roma creó aquí, el 17 de enero de 1952, la prefectura apostólica de Cachemira y Jammu (desde 1968 Jammu y Cachemira), confiándosela a los misioneros de Mill-Hill [52]. Tras el establecimiento de relaciones diplomáticas con Pakistán, se procedió a elevar a internunciatura, el 9 de octubre de 1951, la delegación creada un año antes en Karachi (con la categoría de nunciatura a partir del 27 de diciembre de 1965) [53]

La república islámica de Pakistán garantizaba en su constitución la libertad religiosa y aseguraba a las minorías el libre ejercicio del culto. Pero, también aquí, como en las restantes regiones del mundo islámico, la proclamación de la fe cristiana trope-

51. AAS 43 (1951) 66-69.
52. AAS 44 (1952) 513-514.
53. AAS 42 (1950) 878-879; 44 (1952) 712-713; 58 (1966) 134.

zó con insuperables dificultades. El episcopado intentó siempre solucionar los problemas que se iban presentando, por ejemplo respecto de la enseñanza, mediante negociaciones directas con el gobierno. Con una oportuna pakistanización del episcopado y del clero, se intentó adelantarse a las presumibles limitaciones con que habrían de enfrentarse los misioneros extranjeros. La elevación a la dignidad cardenalicia del arzobispo de Karachi, Joseph Cordeiro, el 5 de marzo de 1973, fue recibido con muestras de agrado también por la población no católica y por el gobierno. Con todo, apenas puede hablarse de influencia en la vida pública por parte de la pequeña minoría católica. En septiembre de 1972, todos los colegios privados (y, por tanto, también los católicos) fueron nacionalizados. En octubre del mismo año seguían esta suerte las escuelas urdu de Punjab y algunas escuelas inglesas. De un total de cerca de 65 millones de habitantes (en 1972), son católicos 381 000.

En Bangladesh, Estado independiente desde 1971, la minoría católica da muestras de un gran dinamismo. Su máxima influencia se ejerce en el sector de la enseñanza. Los 274 centros de educación que mantenían en 1972 los católicos significaban una notable contribución para una comunidad que no pasaba de 130 000 fieles (a finales de los años sesenta ascendían a 142 000, en una población de 71,5 millones). De estos centros, 16 tenían la categoría de High Schools. El 2 de marzo de 1973, Pablo VI creó la nunciatura de Bangladesh [54].

La evangelización de *Ceilán* (hoy llamado Sri Lanka), país considerado como baluarte del budismo originario, puro y sin falsificaciones, estuvo encomendada básicamente, durante mucho tiempo, a los oblatos del Inmaculado Corazón de María, a los silvestrinos y a los jesuitas. A pesar de algunas dificultades, estos misioneros consiguieron estructurar una Iglesia relativamente sólida y formar un numeroso clero indígena. Aun así, el proceso de transferencia de la dirección de la Iglesia a manos del clero nativo se produjo con retraso [55]. Hasta la división de la archidiócesis de Colombo y la creación de la nueva diócesis de Chilaw, el 5 de enero de 1939, no se procedió al nombramiento de un obispo nativo — un oblato — para ocupar una sede episcopal, pero murió antes de recibir la consagración. También su sucesor, nombrado en 1940, era un oblato originario de Ceilán.

54. AAS 65 (1973) 236

55. Beda Beekmeyer, O.S.B.Silv., nombrado obispo de Kandy en 1912, había nacido ciertamente en Ceilán, pero procedía de una familia holandesa, residente en la isla desde hacía ya más de un siglo.

Una vez finalizada la segunda guerra mundial, Roma se apresuró a nombrar para la sede de Colombo un obispo coadjutor ceilandés con derecho a sucesión. La elección recayó en Thomas Benjamin Cooray, O.M.I., de 44 años de edad, que fue más tarde el primer cardenal ceilandés [56]. Su nombramiento para arzobispo se produjo el 26 de julio de 1947.

Apenas lograda la independencia política (4 de febrero de 1948), los círculos budistas desencadenaron una enconada campaña contra la Iglesia católica, a la que se pretendía hacer responsable del prolongado pasado colonial de la isla. Los católicos se sintieron acometidos en un primer momento por un complejo de inferioridad, del que, sin embargo, la Iglesia se recuperó con prontitud. Roma llevó adelante su propósito de poner la dirección de la Iglesia en manos de sacerdotes nativos. Aun así, la joven iglesia tropezó con graves dificultades para ampliar su labor misionera. En la práctica, se vio reducida al crecimiento vegetativo. En 1958, en una población de 9,3 millones, eran católicos el 7,69 por 100. Una gran parte del clero indígena se dedicaba a tareas docentes y, por tanto, quedaban excluidos de las actividades directamente evangelizadoras. Es satisfactorio el hecho de que el clero ceilandés, siguiendo las indicaciones de Roma, haya aceptado, desde los años sesenta, la responsabilidad de trabajar en países misionales extranjeros, primero en Malasia, y luego en la India, Pakistán y Bangladesh.

La Iglesia recibió un nuevo impulso cuando el obispo Cooray fue nombrado cardenal, el 22 de febrero de 1965. Bajo su presidencia, el sínodo nacional de 1968 intentó poner en práctica en la iglesia ceilandesa las directrices del concilio Vaticano II. Esta asamblea se enfrentó valerosamente con todos los problemas acuciantes: colaboración entre el clero y los prelados, movimientos seglares, instrucción religiosa, liturgia, adaptación, etc., y decidió

56. Sesión cardenalicia de la Congregación de Propaganda Fide de 10, audiencia del 13 (no del 14) de diciembre de 1945.

poner fin a la actitud de *ghetto* de la Iglesia católica en el cuerpo social, colaborando positivamente en el ámbito nacional y cultural y trabajando codo a codo con los no cristianos para buscar soluciones a los problemas del país [57].

A pesar de ello, la Iglesia se vio sometida a duras pruebas. En 1960, todas las escuelas privadas de Ceilán fueron nacionalizadas. En 1964, fueron despedidas todas las religiosas que trabajaban en hospitales del Estado. En enero de 1966, el gobierno suprimió el domingo cristiano como día de descanso festivo, sustituyéndole por el día budista *poya*, cuyo cálculo se hace a partir de las fases de la Luna. Con todo, esta disposición fue abolida el 9 de julio de 1971, por razones económicas. Desde la elevación de Cooray al cardenalato, mejoraron un tanto las relaciones entre el gobierno y la Iglesia. El 11 de diciembre de 1967 creó Roma la delegación apostólica y el 6 de septiembre de 1975 la nunciatura apostólica de Ceilán o Sri Lanka [58]. El 4 de diciembre de 1970, el papa Pablo VI, de regreso de su viaje a Australia-Oceanía, permaneció tres horas en el aeropuerto de Colombo. 600 000 personas le dieron la bienvenida. El gobierno, los budistas, los hinduistas y los musulmanes enviaron delegaciones para saludar al ilustre viajero. Esta visita pontificia contribuyó en buena medida a mejorar el clima de las relaciones entre las diversas comunidades religiosas. A finales de los años setenta, la Iglesia católica contaba en Sri Lanka con 965 000 fieles, en una población total de 13 millones, lo que supone una minoría relativamente fuerte en el contexto del continente asiático.

El concilio plenario de Hanoi (18 de noviembre-6 de diciembre de 1934) marcó la senda que deberían seguir en el futuro las iglesias de los países de *Indochina* (Tonking, Annam, Cochinchina, Camboya, Laos y Siam). Los temas más importantes tratados por la asamblea fueron: implatación del nuevo *Codex iuris canonici* y de las encíclicas misioneras pontificias, adaptación a los

57. Cf. «Die katholischen Missionen» (Friburgo de Brisgovia 1970) 23-25. Prestó un importante servicio a la causa de la mejora del clima de las relaciones entre católicos y budistas el obispo Edmund Peiris, O.M.I., de Chilaw, gracias a sus investigaciones y publicaciones científicas sobre cuestiones históricas. Se le consideraba el mejor conocedor de la cultura y de la historia de Ceilán y sostuvo un activo intercambio de ideas científicas con sabios budistas.

58. AAS 67 (1975) 649

nuevos tiempos, líneas maestras para las misiones paganas, métodos misioneros unitarios, relación entre los sacerdotes extranjeros y los nacidos en el país, aprendizaje de las lenguas indígenas, estudio de las religiones y culturas nativas, fundación de comunidades religiosas autóctonas, empleo de las lenguas populares (por los fieles) en los servicios religiosos, preparación de los sacerdotes indígenas para asumir la dirección de la Iglesia, vestimenta sacerdotal acomodada a los usos anmanitas, apostolado seglar.

El nombramiento del sacerdote indígena Juan Bautista Tong para obispo coadjutor de Phat-Diem y su consagración en Roma por Pío XI, el 11 de junio de 1933, fue el primer paso en el camino hacia una Iglesia nativa, pronto seguido por otros nuevos. La potencia colonial francesa hizo fracasar algunos proyectos de Roma, pero no pudo detener la ya incontenible marcha de la evolución [59].

Los acontecimientos políticos de la segunda guerra mundial y de las siguientes guerras de independencia y, sobre todo, la división de Vietnam (20 de julio de 1954) infligieron inmensos daños a la iglesia misional. La división política modificó de golpe la imagen religioso-eclesiástica vietnamita. En las regiones septentrionales existían 10 vicariatos y 6 en las meridionales. De las casi 875 000 personas que pasaron del Norte al Sur, el 80 por 100, es decir, 650 000, eran católicas. Así, en Vietnam del Sur se triplicó en muy poco tiempo el número de creyentes. La Iglesia hizo todo lo posible por aliviar los acuciantes problemas sociales y religiosos de los fugitivos. Fue preciso reorganizar sobre nuevas bases la pastoral para cerca de 1,4 millones de fieles. En los años siguientes este número fue, además, en constante aumento, como consecuencia de un fuerte movimiento de conversiones.

La Iglesia desarrolló un esfuerzo especial en el ámbito de la enseñanza y de las obras sociales y caritativas. En 1966 asistían 264 801 alumnos a las 1158 escuelas primarias y 83 103 a las 178 secundarias. En 1959 el episcopado fundó en Vietnam del sur la universidad de Dalat, que ya aquel mismo año fue reconocida por el Estado. Se esperaba de ella una nueva contribución a la

59. Cf. «Memoria Rerum» III/2, 507-508.

organización espiritual del país, sobre todo en el ámbito educativo y cultural. En este centro universitario existían las facultades de química, agricultura, tecnología, filosofía, literatura y pedagogía. En 1965 se procedió a la creación de una facultad teológica en el seminario pontificio Pío X, también en Dalat.

En Vietnam del norte, por el contrario, la Iglesia se vio cada vez más oprimida por la dominación comunista. Para el año 1960 habían sido ya expulsados del país todos los misioneros extranjeros. También se vieron extraordinariamente limitadas las posibilidades de acción de los obispos y sacerdotes nativos (cerca de 200) que quedaban en el país. El delegado apostólico John Dooley (desde 1951) tuvo que abandonar Hanoi por razones de salud y fue internado en el hospital de Phnom-Penh. Su representante, Terenz O'Driscoll, fue expulsado el 17 de agosto de 1959.

En Vietnam del sur se celebró, del 16 al 18 de febrero de 1959, en Saigón y contando con la presencia del legado pontificio cardenal Gregorio Pietro Agagianian, el Congreso nacional mariano, con el que se pensaba conmemorar al mismo tiempo el tercer centenario del nombramiento de los primeros vicarios apostólicos. Otro importante acontecimiento del año jubilar fue la institución de la jerarquía eclesiástica, el 24 de noviembre de 1960. Se formaron tres provincias eclesiásticas: en Vietnam del norte, Hanoi, con las diócesis sufragáneas de Langson, Haiphong, Bacninh, Hung-Hoa, Thai-Binh, Buichu, Phat-Diem, Than-Hoa y Vinh; en Vietnam del sur Hué, con Quinhon, Nhatrang y Kontum, y Saigón con Vinh-Long, Cantho, Dalat, My-Tho y Long-Xuen. Hanoi y las restantes diócesis de Vietnam septentrional tenían ordinarios nativos, al igual que Saigón y todas sus diócesis sufragáneas. También eran nativos los obispos de Hué y Quinhon [60]. Sólo Nhatrang y Kontum conservaron al principio un prelado extranjero. Con ocasión de la creación de la jerarquía, Juan XXIII dirigió, el 14 de enero de 1961, un mensaje de saludo a la Iglesia del Vietnam [61].

El papa Pablo VI no desaprovechó ninguna oportunidad para poner su prestigio y su habilidad diplomática al servicio del restablecimiento de la paz en Vietnam. En 1966 envió al antiguo delegado apostólico en Canadá y arzobispo titular, Sergio Pignedoli, con un mensaje especial, a los obispos reunidos en Saigón [62]. En 27 de noviembre de 1970, en vuelo de Dacca a Manila, dirigió un saludo personal a los gobernantes de Vietnam del Norte y del Sur.

60. AAS 53 (1961) 346-350.
61. Ibid. 84-88.

Acabada la guerra civil de 30 años de duración, se iniciaron tiempos extremadamente difíciles también para la parte de la joven iglesia situada hasta entonces en Vietnam del Sur. En septiembre de 1975 fueron expulsados de Dalat 20 misioneros. A partir de este momento, se llevó adelante de forma sistemática la expulsión de misioneros extranjeros [63]. La Iglesia se vio cada vez más reducida al estado de «Iglesia del silencio». El 18 de marzo de 1976 fue encarcelado el obispo Nguyên van Thuân, nombrado obispo coadjutor de Saigón antes de la conquista del poder por los comunistas [64]. Se le consideraba como uno de los prelados más capacitado de todo Vietnam En julio de 1978 se le restituyó de nuevo la libertad. El arzobispo de Hanoi, José María Thrin-nhu-Khuê, fue elevado al cardenalato por Pablo VI en el consistorio de 24 de mayo de 1976 [65]. El gobierno le concedió permiso para viajar a Roma. A finales de los años setenta, la iglesia del Vietnam contaba con 2,8 millones de fieles, en el seno de una población total de 47 millones.

Las actividades misionales en *Laos* corrían a cargo del seminario misional de París y de los oblatos franceses e italianos del Inmaculado Corazón de María. También en este país, y a pesar de las esperanzas iniciales, en los años cincuenta no fue posible ir más allá del primer estadio. Se confiaba, con todo, en que acabaría por producirse una oleada de conversiones entre los meo y los lao theung en la alta meseta al norte de Vientiane, pero los acontecimientos políticos dificultaron la evangelización de estos

62. AAS 58 (1966) 911-914.
63. En 1976 habían sido expulsados del país todos los misioneros extranjeros, a excepción de dos miembros de la comunidad de los Hermanitos de Charles de Foucauld y una hermanita. La Iglesia perdió todas sus obras apostólicas, como escuelas, hogares para estudiantes, hospitales y orfanatos. Una excepción es el caso de la clínica de San Pablo en Ho-Chi-Minh (antigua Saigón).
64. En 1967 fue nombrado obispo de Nhatrang y el 24 de abril de 1975 coadjutor de Saigón.
65. AAS 68 (1976) 379.

pueblos. A pesar de todo, surgió un número notable de comunidades cristianas en rápida expansión. Pero justamente las zonas habitadas por estas tribus montañosas se convirtieron en el centro de las operaciones del Pathet Lao comunista. Todo espacio conquistado por estos hombres quedaba radicalmente cerrado a la acción de los misioneros.

Tras la caída de Vietnam del Sur, en abril de 1975, y la de Camboya 14 días más tarde, también Laos pasó, casi sin disparar un tiro, a manos de los comunistas. Aquel mismo mes tuvieron que refugirse en Thailandia 30 misioneros franceses. En septiembre, otros 29 misioneros oblatos italianos fueron conminados a abandonar el país en el plazo de tres días [66]. En todo el territorio sólo quedaron tres obispos y una docena de sacerdotes indígenas para dispensar asistencia espiritual, en medio de enormes dificultades, a los aproximadamente 15 000 laosianos.

Mucho más trágico aún ha sido el destino de la pequeña Iglesia misionera de *Camboya.* Aquella «pequeña grey», compuesta en su mayoría por inmigrados vietnamitas, fue cada vez más diezmada. Los católicos fueron perseguidos a sangre y fuego como representantes de una religión extranjera. Todo el que aceptaba el bautismo cristiano quedaba proscrito como un traidor. Esta situación explica bien el hecho de que los católicos de origen camboyano apenas llegaron a 5000. La mayoría de ellos eran descendientes de esclavos de las épocas anteriores, que habían alcanzado la libertad. En la actualidad, y en una Camboya radicalmente comunista, el cristianismo no tiene posibilidad alguna de existencia. Su erradicación ha sido total.

La iglesia de la *Thailandia* budista tuvo que sufrir en los años treinta y cuarenta algunas persecuciones. El cristianismo fue rechazado como religión de la potencia colonizadora. La situación mejoró ligeramente después de la segunda guerra mundial. Los repetidos golpes de Estado prescindieron de las cuestiones de política eclesiástica. En 1953, en una población de 18 millones, el número máximo de católicos era de 85 000, en su mayoría vietnamitas y chinos y muy pocos siameses. Con todo, se toleraban las actividades misioneras. A finales de los años setenta, la joven iglesia contaba con cerca de 174 000 fieles, en una masa de población de 41 millones. El 18 de diciembre de 1965 se creó, también aquí, la jerarquía eclesiástica [67].

66. En la actualidad desempeñan sus actividades en otras regiones, especialmente en Indonesia y Senegal.

La segunda guerra mundial causó grandes daños a la iglesia misionera de Birmania. En el curso de la conquista del país por los japoneses y de la posterior reconquista, casi todas las obras de la misión (iglesias, escuelas, estaciones misioneras) fueron destruidas. También se registraron persecuciones locales contra los cristianos. La constitución del Estado —que accedió a la independencia el 4 de enero de 1948— garantizaba la libertad religiosa. Pero esto no impedía ciertas restricciones, por ejemplo la prohibición de entrar en el país misioneros extranjeros. El Estado reclamó para sí el derecho exclusivo a la educación de la infancia y la juventud. Para estar a la altura del acusado sentimiento nacionalista de la población y eliminar los prejuicios contra la Iglesia católica, Roma aceleró, desde 1954, el proceso de transmisión de la dirección de la Iglesia a manos de obispos nativos. El 1.° de enero de 1965 se creó la jerarquía eclesiástica [68]. Por aquellas fechas, para una masa de población total de 16 millones, los católicos no pasaban de 150 000, y, además, ninguno de ellos era birmano, ya que éstos seguían en su totalidad el budismo. Tan sólo las tribus montañesas animistas y los indios y chinos inmigrados eran accesibles a la evangelización. Entre 1966 y 1970 fueron expulsados del país no menos de 262 misioneros católicos, como consecuencia de la tendencia generalizada del gobierno a eliminar hasta donde le fuera posible las influencias extranjeras. La inmensa mayoría de las escuelas y las instituciones de caridad fueron expropiadas y estatalizadas. A todos los misioneros que entraron en el país con posterioridad al año 1948 se les negó el permiso de residencia. Aun así, la joven iglesia fue creciendo. A finales de

67. AAS 58 (1966) 554-556. Se crearon dos provincias eclesiásticas: Bangkok y Tharé-Nonseng, cada una de ellas con tres obispados sufragáneos. Desde aquella fecha, se han erigido dos nuevas diócesis.

68. AAS 47 (1955) 263-266. Se erigieron dos provincias eclesiásticas: Rangún, con dos diócesis y una prefectura apostólica, y Mandalay, con una diócesis y una prefectura. En la actualidad hay en Birmania dos archidiócesis y una prefectura.

los años 70 contaba con 331 000 fieles, en una población total de 28 millones.

Los cambios políticos sufridos por la península de *Malaya* desde mediados del siglo XX impusieron frecuentes remodelaciones de la organización de la Iglesia [69]. Por otra parte, Roma tomó una serie de iniciativas con el objetivo de dar nuevo impulso a la misión católica, atender las condiciones étnicas, preparar la transmisión de la dirección de la Iglesia a manos indígenas, privar de su fundamento a la queja, ya muy difundida, de que la Iglesia católica no era un poder no supranacional, sino más bien vinculado a las potencias coloniales occidentales, y, en fin, demostrar a la población que la Santa Sede comprendía y fomentaba los deseos de independencia de los pueblos colonizados. A comienzos de los años 80 había en la península 2 provincias eclesiásticas y dos archidiócesis, cada una de ellas con dos sedes sufragáneas, además de la archidiócesis de Singapur, directamente sujeta a la Santa Sede. El número de creyentes de este espacio geográfico alcanza los 436 000.

Describir con detalle el proceso de evangelización y la organización eclesiástica de las cerca de 3000 islas que componen el actual Estado de *Indonesia* exige mucho mayor espacio del que consiente este volumen. Es preciso, pues, reducirse a trazar las pinceladas fundamentales. Después de la segunda guerra mundial —en el curso de la cual perdieron la vida en Indonesia 120 misioneros— se reanudó, sin pérdida de tiempo, la actividad evangelizadora. El nuevo régimen no puso obstáculos de ningún tipo y, a pesar de que la mayoría de los misioneros era de origen holandés, tuvo en alto aprecio su colaboración, sobre todo en el ámbito de la enseñanza.

El 7 de julio de 1947 creó Roma la delegación apostólica de Indonesia. El 15 de marzo de 1950 fue elevada a la categoría de internunciatura y el 7 de diciembre de 1965 a la de nunciatura [70].

En 1960, Roma consideró que había llegado ya el momento de establecer la jerarquía eclesiástica en Indonesia. Las razones para ello eran las siguientes: reconocimiento de los éxitos misioneros de los últimos años, contribución a la pacificación de los fuertes movimientos nacionalistas de Indonesia, mayor prestigio de la Iglesia católica ante el gobierno y ante la población. Se esperaba de esta medida un nuevo impulso para la evangelización de las islas. En consecuencia, el 3 de enero de 1961 Juan XXIII creó seis provincias eclesiásticas, con un total de 25 archidiócesis y diócesis [71]. Las sedes metropolitanas de Yakarta y Semarang fueron puestas bajo la guía de arzobispos indonesios.

Una vez que, el 1.º de mayo de 1963, la ONU decidió entregar en administración a Indonesia la antigua Nueva Guinea holandesa, ahora llamada Irian Occidental, Roma tomó la decisión, el 10 de noviembre de 1966, de establecer también en este territorio su propia jerarquía. En consecuencia, se creó la provincia eclesiástica de Merauke, con dos obispados sufragáneos [72]. Al elevar Pablo VI a Justinus Darmojuwono, arzobispo de Semarang desde 1963, a la dignidad cardenalicia, el 26 de junio de 1967, quiso rendir un público tributo de honor a la iglesia misionera indonesia y a toda la población de las islas [73].

Todas estas iglesias de Asia tienen sus propias conferencias episcopales, que analizan e intentan resolver con ánimo valeroso las tareas actuales y los problemas de la formación propios de las dinámicas Iglesias particulares, siguiendo la consigna de una amplia adaptación a las circunstancias, los usos y las costumbres de sus respectivos países. Todas esta conferencias se han agrupado, además, para constituir la Federation of Asian Bishops Conferences (FABC), cuyos estatutos fueron aprobados, *ad experimentum*, por Roma el 6 de diciembre de 1972. La federación celebró su primera asamblea plenaria en Taipeh, del 21 al 27 de abril de 1974, y en ella se pusieron nuevos acentos sobre los grandes temas: iglesia local, diálogo con otras religiones mundiales, ayuda al desarrollo por parte de la Iglesia, renovación eclesial, adaptación litúrgica [74]. De la vitalidad de las iglesias de Asia y de su voluntad de adaptación cultural dan excelente testimonio también las numerosas comunidades religiosas nativas de derecho dio-

69. Cf. AAS 47 (1955) 433-435, y 65 (1973) 126-128.
70. AAS 39 (1947) 468, 618-619; 42 (1950) 434; 58 (1966) 132-133.
71. AAS 53 (1961) 244-248; cf. ibid. 296-298 (mensaje de saludo del pontífice).
72. AAS 59 (1967) 483-484. Fecha: 15 de noviembre.
73. AAS 59 (1967) 714.
74. Cf. «Die katholischen Missionen» (1974) 167-168.

cesano fundadas, un poco por doquier, en el curso de los últimos años y decenios [75].

Las iglesias de África

En la segunda mitad del siglo XX, la evangelización del continente africano, definitivamente liberada de las trabas del colonialismo, pudo ganar mayor credibilidad y cosechar mayores éxitos; la actividad misional se extendió a todos los pueblos y a todas las tribus de África, respetando sus culturas y desembocando en la creación de iglesias indígenas que ofrecieron a los nuevos estados africanos, que accedían por estas fechas a su independencia política, su ayuda para la conquista del progreso material y espiritual y para la promoción de la justicia y de la paz. Los años 50 fueron, desde la perspectiva misional, el decenio de África. Mientras que en 1950 todo el continente se hallaba prácticamente bajo dominación colonial, a finales de 1960 dos tercios de la población africana se encuadraban en naciones soberanas. Frente a sólo dos obispos de origen africano en 1950, a comienzos de 1960 había ya 22. En el consistorio de 28 de marzo de 1960, Juan XXIII creó al primer cardenal de África.

El desarrollo misionero no sólo evolucionó al mismo ritmo que el sociopolítico sino que, a su modo, contribuyó a su preparación y promoción. Esta idea reaparece una y otra vez en los documentos de la Congregación de Propaganda Fide. Con sus importantes medidas, tales como la creación de la jerarquía eclesiástica, el nombramiento de obispos africanos, la africanización de la Iglesia, la nueva articulación de las delegaciones apostólicas y otras similares, Roma quería, clara y conscientemente, aprobar y estimular los movimientos de independencia de los pueblos africanos. A nivel social, estas motivaciones tienen su expresión más diáfana en la contribución de las misiones a la emancipación de la mujer africana. En este sentido, sentó un buen precedente la admisión de muchachas de raza negra en los noviciados de las órdenes religiosas y la fundación de congregaciones de religiosas

75. *Supplementum* de la «Bibliografia Missionaria», año XXXIX-1975, cuaderno 18 (Roma 1976) 20-52.

indígenas. Por otra parte, se trataba de un presupuesto indispensable para la implantación del cristianismo, porque la ínfima situación social y cultural de la mujer africana era «el obstáculo fundamental para una cristianización consistente del pueblo» [76].

Los aspectos externos del desarrollo misionero africano pueden sintetizarse en las siguientes cifras: en 1922, la iglesia misionera africana, es decir, la dependiente, desde el punto de vista jurídico, del dicasterio misionero romano, se articulaba en 50 vicariatos apostólicos, 28 prefecturas apostólicas y 4 misiones. El 31 de diciembre de 1972 existían, en estas mismas regiones, 43 archidiócesis, 236 diócesis, 15 vicariatos apostólicos, 21 prefecturas apostólicas, 1 prelatura, 1 administración apostólica, es decir, un total de 317 sedes eclesiásticas. En 1978, había ya, en la totalidad del continente africano y sus islas adyacentes, 49 sedes metropolitanas (archidiócesis), 269 diócesis, 13 vicariatos apostólicos, 14 prefecturas apostólicas, 2 administraciones apostólicas, 1 prelatura y otras 17 diócesis directamente dependientes de la Santa Sede, esto es, no adscritas a una provincia eclesiástica. Deben añadirse dos patriarcados y 6 diócesis de Iglesias de ritos orientales. En total, África contaba, en la mencionada fecha, con 373 sedes. De los 335 obispos latinos, 237 eran africanos. De ellos, 12 pertenecen al colegio cardenalicio y uno, Bernandin Gantin, era cardenal de curia, en Roma (y presidente de la Pontificia Comisión Justitia et Pax). Dentro de las limitaciones de espacio de esta exposición, es de todo punto imposible trazar un cuadro detallado de este proceso evolutivo. Aquí, más aún que en el ámbito misional asiático, debemos contentarnos con presentar los acontecimientos más destacados y las medidas más significativas y prometedoras [77].

Para la progresiva africanización de la Iglesia, Roma buscó fundamentalmente la colaboración de las órdenes, congregaciones y sociedades misioneras. Sólo allí donde éstas incluyeron entre sus tareas la formación de un clero indígena fue posible nombrar ordinarios del propio país, a quienes confiar la dirección de las iglesias locales. Ya en 1925 Roma creyó que había llegado el mo-

76. L. Kilger, O S.B., *Watawa - schwarze Schwestern*, en NZM 1 (Schoneck 1945) 113-117.

77. Para más detalles, cf «Memoria Rerum» III/2, 519-543

mento de dar este paso. Pero hasta 1938 no pudo convertir en realidad sus proyectos. El impulso decisivo provino de Pío XI. En una audiencia, de 24 de mayo, declaró al secretario de la Congregación de Propaganda Fide, Celso Costantini: «Tal vez la divina Providencia me ha reservado la alegría de consagrar un obispo africano en la basílica de San Pedro. Las misiones de África ofrecen ya una ubérrima cosecha de conversiones» [78]. En junio del mismo año, manifestaba también a Costantini su «ardiente deseo» de consagrar un obispo africano; quería, de este modo, recompensar y coronar por un lado la actividad de los misioneros extranjeros en África y, por otro, proporcionar nuevos alientos a las misiones africanas. Se iniciaron inmediatamente los preparativos, pero estaba reservado a Pío XII consagrar, en Roma, el 29 de octubre de 1939, a los dos primeros obispos africanos de la edad contemporánea [79], junto con otros 10 obispos de misiones, entre ellos un chino y un indio [80].

Por este mismo tiempo, se produjo otra decisión romana que indicaba la clara voluntad de africanizar la iglesia. Había surgido en el Congo una cuestión de ritos. Se trataba del intento de sustituir las ceremonias funerarias paganas por las cristianas. Los misioneros habían intentado desterrar todo el ritual pagano, llamado *matanga*. Pero tropezaron con la resistencia de la población. Los fieles se consideraban obligados, por razones sociales, a asistir al entierro de los miembros de su tribu y, por tanto, a participar en sus ritos. Nadie respetaba la prohibición de los misioneros. Ahora bien, el *matanga* constaba de costumbres en parte supersticiosas y en parte totalmente indiferentes. Se pidieron instrucciones al dicasterio misionero de Roma. Apoyándose en la instrucción del año 1959 [81], Roma aprobó el plan del *matanga* cristiano, tal como lo habían propuesto el delegado apostólico y los obispos del Congo. No obstante, se recomendaba al mismo

78. «Agenzia Fides» (1939), n. 704 — NI 211/39.

79. Ya en 1518 hubo un obispo africano nativo: Henrique, hijo del rey del Congo (cf. BM XV, 283). Habla de otro obispo africano N. KOWALSKY, O.M.I., *Tobia Ghebragzer. Ein «schwarzer» Bischop im 18. Jahrhundert*, en NZM 15 (Schöneck 1959) 198-204.

80. AAS 31 (1939) 595-598 (homilía del papa).

81. Hay una edición reciente de esta importante instrucción, promulgada en los inicios de la fundación del dicasterio misionero romano y de gran trascendencia para valorar la actitud de las autoridades romanas en la materia frente al problema del comportamiento ante las culturas nativas en «Memoria Rerum» III/2, 696-704.

tiempo a los ordinarios que, al presentar las ceremonias funerarias cristianas, tuvieran en cuenta y respetaran las diferentes costumbres de cada una de las tribus. A este primer paso siguieron, después del concilio Vaticano II, otros muchos en la misma dirección, en el ámbito de la adaptación litúrgica.

En los años cincuenta, la africanización de la Iglesia se manifestó especialmente en la entrega de la dirección de los asuntos eclesiásticos a prelados indígenas. Se nombraron por doquier, y cada vez con mayor frecuencia, obispos originarios del propio país: Tanganika (1950) [82], Ruanda (1952), Basutolandia (hoy Lesotho; 1952), República de Sudáfrica (1954), Sudán (1955), Camerún (1955), Alto Volta (1956), Congo belga (hoy Zaire; 1956), Kenia (1956), Nigeria (1957), Ghana (1957), Togo (1962).

Así, a finales de la década africana, 12 naciones del continente, además de Madagascar, contaban con obispos nativos y el proceso de transmisión de la dirección de la Iglesia avanzaba a gran velocidad. Por otra parte, se había introducido, en estos y en otros países, la jerarquía eclesiástica ordinaria. Los años sesenta contemplaron el ascenso al cardenalato de los primeros obispos africanos: en 1960, Laurean Rugambwa, obispo de Rutabo; en 1965, Paul Zoungrana, arzobispo de Ouagadougou y Owen McCann, arzobispo de Ciudad de El Cabo (sudafricano de raza blanca), además de León-Étienne Duval, arzobispo de Argel, y Stephanos I Sidarouss, patriarca copto de Alejandría; en 1969, Joseph Malula, arzobispo de Kinshasa, y Jérome Rakatomalala, arzobispo de Tananarive. En la década de los setenta les siguieron: en 1973, Émile Biayenda, arzobispo de Brazzaville, y Maurice Otunga, arzobispo de Nairobi; en 1976, Hyacinthe Thiandoum, arzobispo de Dakar, Victor Razafimahatratra, S.I., arzobispo de Tananarive, Emmanuel Nsubuga, arzobispo de Kampala, Dominic Ignatius Ekandem, obispo de Ikot Ekpene; en 1977, Bernardin Gantin.

La segunda característica que acuñó el decenio de África, y que permitió avanzar un considerable trecho en el proceso de la africanización de la Iglesia, fue la creación de la jerarquía eclesiástica ordinaria en las Iglesias misioneras del continente. Había

82. El número entre paréntesis indica el año del nombramiento de cada uno de los obispos indígenas mencionados.

excelentes razones para proceder a la implantación de la nueva organización. Se quería, en primer lugar, volver a la antigua práctica de la Iglesia. La estructura basada en prefecturas y vicariatos respondía a condicionamientos históricos y su carácter era meramente transitorio. De hecho, habían desaparecido hacía ya largo tiempo los fundamentos en que se apoyaba [83]. En segundo lugar, era preciso tener en cuenta el rápido avance de la iglesia misionera africana de los últimos tiempos, otorgar a los misioneros la recompensa de sus esfuerzos y conceder una mayor autoridad a los ordinarios. Dado que, por otra parte, también la iglesia anglicana y las confesiones protestantes habían procedido a nombrar obispos y arzobispos, que gozaban de muy alta estima entre la población africana, era evidente que la Iglesia católica no podía ir a la zaga en este aspecto.

Otra importante razón, repetidas veces citada en los documentos, era la voluntad de dar una respuesta favorable a los deseos de independencia de los pueblos africanos. Se pretendía, pues, estimular conscientemente este deseo y demostrar a los pueblos de África y del mundo entero que Roma los consideraba dotados de la madurez suficiente para gobernarse por sí mismos. Por otra parte, Roma no ignoraba que — aunque sin razón, al menos en lo referente a las misiones del dicasterio romano — los africanos acusaban a las misiones de tener carácter colonial o, cuando menos, un cierto barniz de pseudocolonialismo. De hecho, las misiones provocaban en muchos espíritus la impresión de una «colonización religiosa», sobre todo porque en muy buena parte estaban a cargo de personal extranjero. Era, pues, necesario sustituir las «viejas misiones» por «misiones nuevas», puestas en manos de misioneros del propio país.

El primer paso en esta nueva dirección se dio en 1950, en el África occidental británica, concretamente en Sierra Leona, Costa de Oro (Ghana), Nigeria, Togo británico y Camerún británico. Sólo quedaba excluida Gambia, porque en esta región sólo existía una misión *sui generis*, con escaso número de católicos. El 28 de abril de 1950 se crearon en aquel espacio geográfico 3 pro-

83. Cf. N. Kowalsky, O.M.I, *Zur Entwicklungsgeschichte der Apostolischen Vikare*, en NZM 13 (Schöneck 1957) 271-286; además «Memoria Rerum» I/1, 353-438; II, 220-234.

vincias eclesiásticas, con un total de 12 obispados [84]. Aparte las razones generales antes mencionadas, en este caso fueron también determinantes las siguientes, en orden a la implantación de la jerarquía: la favorable situación misionera, las buenas perspectivas que ofrecía el futuro, el número rápidamente creciente de sacerdotes indígenas [85], la proyectada peregrinación de varios obispos de África occidental a Roma en 1950 (año santo), que se quería revalorizar de cara al público y a los medios de difusión presentándola en el contexto de la creación de la jerarquía, el inminente nombramiento de un arzobispo anglicano y, en fin, el deseo del gobierno colonial británico de contar con algunos arzobispos nativos al frente de la Iglesia católica, en torno a la mesa de las negociaciones.

El siguiente paso fue la creación, el 11 de enero de 1951, de la jerarquía eclesiástica ordinaria en Sudáfrica, Basutolandia (Lesotho) y Swazilandia (Ngwane). Se formaron 4 provincias eclesiásticas, con 21 diócesis [86]. Los arzobispos de Ciudad de El Cabo, Durban y Pretoria y los obispos de Johannesburg y Keimoes eran sudafricanos de raza blanca. El peculiar carácter de la población de este país hacía, por el momento, imposible el nombramiento de obispos de raza negra. Con todo, apenas dos años más tarde, Roma comenzó a considerar la idea de poner la dirección de la Iglesia de Basutolandia en manos de obispos nativos. Por otra parte, tampoco era posible seguir confiando enteramente al clero blanco los asuntos de la iglesia de la Unión Sudafricana (hoy República de Sudáfrica). Al igual que en el resto del continente, también aquí se estaba consolidando y ganando intensidad la conciencia y el sentimiento nacional de los pueblos bantúes, que contemplaban con desánimo el hecho de que fueran tan escasos los sacerdotes negros, coincidían en culpar de ellos a los misioneros blancos y sospechaban que éstos no consideraban a los negros capacitados para llegar a ser sacerdotes y obispos. Con la división

84. AAS 42 (1950) 615-619.

85. En Nigeria oriental había por aquellas fechas 479 840 católicos, 260 277 catecúmenos, 230 sacerdotes extranjeros y 15 nativos; en Nigeria occidental los católicos eran 176 807, los catecúmenos 42 198, los sacerdotes extranjeros 203 y los nativos 16; en la tercera provincia eclesiástica había 293 646 católicos, 50 603 catecúmenos, 173 sacerdotes extranjeros y 12 nativos.

86. AAS 43 (1951) 257-263

de la diócesis de Mariannhill, la creación de la diócesis zulú de Umzimkulu y el nombramiento del sacerdote zulú de Mariannhill, Bonaventura Dlamini (1954) para regir sus destinos, Roma intentaba dar satisfacción a aquellas legítimas aspiraciones. Pero hubo que esperar mucho tiempo hasta que se dieron nuevos pasos en esta dirección.

Uno de los más graves problemas con que tuvo que enfrentarse la iglesia misionera sudafricana fue el planteado por la política de *apartheid* de los gobiernos. El problema racial se había iniciado ya prácticamente con el primer asentamiento blanco en El Cabo, y se había ido agravando y enconando generación tras generación. Finalmente, después de la segunda guerra mundial, y bajo el disfraz de «desarrollo separado», los gobiernos elevaron a la categoría de sistema la separación de las razas. Pero lo que más irritaba a la población negra y mestiza y más críticas provocaba en la opinión pública mundial eran las flagrantes injusticias sociales y la mezquindad que mostraba el gobierno al poner en práctica su política de *apartheid*, hasta el punto de que quedaba descalificada la totalidad del sistema, a pesar de las innegables buenas intenciones que lo animaban. Resultaba cada vez más imposible llegar a una solución equilibrada. Los obispos tomaron postura repetidas veces, en documentos oficiales, contra las injusticias de semejante situación. Llamó particularmente la atención la declaración de la conferencia episcopal, publicada en junio de 1957 [87]. El arzobispo de Durban, Denis Eugene Hurley, O.M.I., se dedicó de forma destacada y con particular firmeza a la defensa de los derechos de la población de color. El hecho de haber nacido en Sudáfrica le concedía una mayor libertad de acción.

El problema de la enseñanza constituyó otra prueba de fuerza entre la Iglesia misional y el gobierno. La retirada de las subvenciones estatales y la negativa de los obispos a la nacionalización de sus centros de estudios provocó una grave crisis financiera en el sistema escolar de la Iglesia católica. Más afortunada solución encontraron, en África sudoccidental (Namibia), los vicarios apostólicos Windhoek y Keetmanshoop.

87. *Christianisme et ségrégation raciale (Declaration collective des Évêques d'Afrique du Sud)*, en «Église Vivante» IX (Lovaina 1957) 339-344. «La Documentation Catholique» 39, LIV (París 1957) col. 1321-1326.

El 25 de marzo de 1953 creaba Roma la jerarquía eclesiástica en Kenia, Uganda y la Tanganika británica de África oriental, aproximadamente un decenio antes de que estos países accedieran a la independencia política [88]. Se formaron cuatro nuevas provincias eclesiásticas, con 23 obispados [89]. Siguió la creación de la jerarquía en Rodesia del Sur, el 1.º de enero de 1955 (una provincia eclesiástica y cinco sedes diocesanas) [90] y, el 14 de septiembre de aquel mismo año, en el África colonial francesa y Madagascar (11 provincias eclesiásticas con 38 sedes diocesanas entre arzobispados y obispados) [91]. Con esta misma fecha de 14 de septiembre de 1955 se elevaba a archidiócesis el vicariato apostólico de Rabat (Marruecos) [92] y a diócesis, con el nombre de Laghouat, el vicariato apostólico de Ghardaia (Argelia) [93]. También se elevaba a diócesis, directamente sometida a la Santa Sede [94], la prefectura apostólica de Gibuti, en la entonces Somalilandia (hoy, y a partir del 27 de junio de 1977, país independiente, con el nombre de república de Djibouti (territorio de los afars e issas).

Quedaban todavía tres grandes regiones africanas sin jerarquía eclesiástica ordinaria: la zona de la delegación del Congo, el África central británica y el Sudán. En las dos primeras se introdujo el 1959, en Sudán en 1974. El 25 de abril de 1959 creó Roma las provincias eclesiásticas de Lusaka y Blantyre, con 5 y 3 obispados sufragáneos respectivamente [95]. El Congo belga, Ruanda y Burundi se hallaban ya en vísperas de su independencia polí-

88. Kenia tenía entonces 365 021 católicos (en una población total de 5,4 millones), 59 164 catecúmenos, 256 sacerdotes extranjeros y 14 nativos; Uganda 1 134 057 católicos (para 5 millones de población total), 115 706 catecúmenos, 360 sacerdotes extranjeros y 133 nativos; Tanganika 785 677 católicos (para 7,4 millones de población total), 92 591 catecúmenos, 626 sacerdotes extranjeros y 134 nativos.

89. AAS 45 (1953) 705-710.

90. AAS 47 (1955) 292-293 (mensaje de saludo del papa, de 24 de abril de 1955). El número de católicos bantúes era de unos 100 000 y el de blancos cerca de 13 500. Había 168 sacerdotes, 17 seminaristas mayores nativos y otros 50 alumnos en el seminario menor. Las perspectivas de la misión de cara al futuro podían calificarse de buenas, como lo prueba el alto número de catecúmenos (cerca de 20 000).

91. AAS 48 (1956) 113-119.

92. En 1956 se creó además la diócesis de Tánger, directamente sujeta a la Santa Sede.

93. Argel, Constantina y Orán no dependen de la Congregación de Propaganda Fide.

94. AAS 48 (1956) 113-119.

95. AAS 51 (1959) 793-796. En Rhodesia del Norte había en 1958 unos 385 485 católicos, 71 505 catecúmenos, 284 sacerdotes extranjeros y 29 nativos (para una población total de 2,1 millones). En Nyassalandia (con 2,5 millones de habitantes) las cifras eran similares: 429 150 católicos, 51 696 catecúmenos, 224 sacerdotes extranjeros y 50 nativos.

tica. Roma quería adelantarse a este decisivo cambio histórico a través de una serie de medidas eclesiásticas. Su primera preocupación fue el nombramiento de un obispo nativo para la futura capital del Estado. El tiempo urgía. Para muchos congoleños, la Iglesia católica era una institución extranjera, colonial y, por consiguiente, la rechazaban. Así, pues, el 2 de julio de 1959, el papa Juan XXIII nombró a Joseph Malula obispo titular de Leopoldville (Kinshasa) [96]. Aquel mismo día se confiaba al clero indígena el vicariato, de nueva creación, de Goma. Pero el gesto más importante y más sorprendente, a través del cual Roma quería confirmar su creencia en la madurez del pueblo congoleño para asumir su independencia, fue la creación, el 10 de noviembre de 1959, de la jerarquía eclesiástica en el Congo belga y en Ruanda-Urundi (Ruanda y Burundi) [97]. Se formaron 8 provincias eclesiásticas con otras tantas archidiócesis y 29 diócesis [98]. Finalmente, en Sudán se procedió a implantar la jerarquía eclesiástica, una vez apaciguada la situación política, el 18 de noviembre de 1974, mediante la creación de dos provincias, con un total de 7 obispados [99].

Con la creación de la jerarquía eclesiástica en el continente africano se daba cima a un largo proceso evolutivo. Se abría una nueva página en la historia. Las iglesias de misiones se convertían en iglesias particulares. Por supuesto, se prolongó, y se sigue prolongando hasta nuestros días, su *status* misional. Pero ahora se encuentran en pie de igualdad, como parte de la Iglesia, al nivel de las de Europa, América y Asia. Siguen dependiendo en gran medida de la ayuda material y personal de otras iglesias. Los misioneros extranjeros se han habituado a trabajar y evangelizar ba-

96. En 7 de julio de 1964 Malula fue nombrado arzobispo de la capital. Entró a formar parte del Colegio cardenalicio en el consistorio del 28 de abril de 1969.

97. Ya en 1952 había comenzado a meditarse la posibilidad de tomar esta determinación. La creación de la jerarquía debería ser uno de los puntos a tratar en el convenio misionero entre Bélgica y la Santa Sede, pero el senado belga se negó a dar su conformidad, cuando se le presentó el documento, concluido el 8 de diciembre de 1953.

98. AAS 52 (1960) 372-377. En el Congo había entonces, para una población total de 13 millones, 4,3 millones de católicos y 700 000 catecúmenos, 2272 sacerdotes extranjeros y 298 nativos. Fue extraordinario el empuje experimentado en el campo de los aspirantes al sacerdocio, tanto en razón del número como de la calidad de la formación. También estaban bien organizados los centros (escolares, hospitalarios, etc.) de la Iglesia Mejor cuadro aún ofrecían las cifras de Ruanda-Urundi: 1,6 millones de católicos para una población total de 4,5 millones, más de 500 000 catecúmenos, 163 sacerdotes nativos y 329 extranjeros

99. AAS 67 (1975) 164-165.

jo la dirección de obispos nativos. Y esto les honra. No escasearon las dificultades durante el período de transición. Pero se habían puesto los cimientos para el futuro desarrollo de las iglesias de África.

Hemos calificado los años cincuenta como el decenio de África en razón de la africanización de la Iglesia, de la entrega a obispos africanos de la dirección de los asuntos eclesiásticos y de la creación de la jerarquía. Pero también los años sesenta revistieron un especial carácter para estas iglesias africanas. En este período se registró, en efecto, el establecimiento de *relaciones diplomáticas* entre la Santa Sede y la mayoría de los nuevos estados del continente, así como la reordenación de las delegaciones apostólicas. La organización y el desarrollo misioneros tuvieron que acomodarse, con rápidos pasos, a las vertiginosas transformaciones políticas, sociales, culturales y económicas vividas durante este lapso de tiempo por los pueblos africanos, cuya influencia era cada vez mayor en la política mundial. Era preciso eliminar definitivamente los últimos restos del pasado colonial. En consecuencia, se acometió en 1960 una nueva reorganización de las delegaciones apostólicas africanas. Las dos delegaciones de Nairobi y Dakar se transformaron en cuatro: Nairobi para África oriental, Dakar para África occidental, Lagos para África central y Tananarive para Madagascar [100]. Juan XXIII, y más acentuadamente Pablo VI, entablaron relaciones diplomáticas directas con los nuevos estados africanos que accedían a la independencia [101].

No todos los estados han tributado el debido reconocimiento al leal comportamiento de la Iglesia, a su ayuda en los conflictivos años de la transición del dominio colonial a la independencia política y a su nada desdeñable contribución al asentamiento de la paz interior. Los nuevos Estados implantaron a menudo constituciones inspiradas en los modelos de las democracias occidentales, que no siempre respondían ni a las circunstancias ni a la mentalidad de los pueblos africanos. De ahí que casi todos los nuevos países tuvieran que superar crisis internas. Las turbulencias afectaron también, muy a menudo, a las relaciones de los respectivos gobiernos con las autoridades eclesiásticas y hasta con

100. AAS 52 (1960) 1000-1003.

101. Para los datos de cada país, cf. «Memoria Rerum» III/2, 536-537.

la Iglesia misma. Las jerarquías africanas se esforzaron por interponer su mediación y por transferir a los pueblos africanos un nuevo ordenamiento de la vida, basado en el respeto a los derechos naturales de la persona, en la justicia social y en el amor. Con todo, en los años sesenta y setenta se registraron en varios estados independientes del África negra graves conflictos entre los jefes de gobierno y los dignatarios de la Iglesia.

El año 1964 fueron expulsados de las provincias meridionales del Sudán todos los misioneros europeos. La medida afectó a 278 misioneros católicos y 28 protestantes. Sólo obtuvieron permiso para residir en el país 32 sacerdotes nativos, que debían atender a 400 000 fieles. Afloraba aquí el conflicto entre las provincias del Sur, con más del 10 por 100 de la población cristiana y las provincias del Norte, totalmente musulmanas. Hasta 1971 no pudieron regresar a la región los primeros misioneros blancos (6 jesuitas). Les siguieron, algo más tarde, 11 religiosas, también de raza blanca. Este cambio de actitud del nuevo régimen estuvo precedido y preparado por la visita a Khartum, en julio de 1968, del secretario de la Congregación de Propaganda Fide el arzobispo Sergi Pignedoli, y por una serie de contactos personales entre el dignatario eclesiástico y las autoridades civiles.

En 1967, el presidente del estado de Guinea expulsó del país a todos los sacerdotes y religiosos extranjeros, bajo el pretexto de que suponían un obstáculo para la africanización de la Iglesia. En diciembre de 1970 hizo comparecer ante un tribunal al arzobispo de Conakry, bajo la acusación — presentada con gran alarde escénico — de haber participado en un golpe de Estado desencadenado, al parecer, por la Guinea portuguesa. El arzobispo fue condenado a trabajos forzados para toda la vida [102]. En 1974 se registraron algunos indicios que invitaban a un moderado optimismo. El presidente guineano recibió en audiencia, por primera vez, a una delegación de misioneros africanos.

También en Burundi, Gabón, Uganda, Rhodesia y Sudáfrica se registraron expulsiones de misioneros. En Somalia se les prohibió legalmente, desde el 13 de enero de 1963, desarrollar cualquier tipo de «propaganda» directa en favor de las religiones cristianas. En su mensaje del 21 de octubre de 1972, en conmemoración del tercer aniversario de la revolución, el presidente, Siad Barre, anunció la estatalización de todas las escuelas y de las imprentas privadas. Esta medida asestó un duro golpe sobre todo a la labor educativa de los misioneros católicos. En la actualidad, la actividad de la Iglesia está limitada al ámbito social y caritativo.

En Lesotho la Iglesia se vio envuelta, en contra de su voluntad, en las luchas políticas intrapartidistas. Sólo gracias a la actitud prudente y leal del arzobispo de Maseru pudieron evitarse funestas consecuencias para las misiones. Las calamidades y los sufrimientos comunes llevaron a este país a una estrecha cohesión de todas las iglesias cristianas. A partir de entonces, las relaciones ecuménicas han alcanzado niveles auténticamente ejemplares.

Durante la guera civil, de dos años y medio de duración, de Nigeria contra la provincia secesionista de Biafra, la Iglesia se vio en una difícil situación. Se la acusó de apoyar a los rebeldes. Acabada la guerra, los misioneros extranjeros fueron expulsados o encarcelados. En 1971, Nigeria conoció un éxito singular en el camino de la africanización. ya que siete sacerdotes nativos fueron elevados a la dignidad de obispos.

En la antigua colonia española de Guinea Ecuatorial, que accedió a la independencia el 12 de octubre de 1968, se produjeron muy pronto enormes tensiones entre el nuevo presidente de la república y la Iglesia. En abril de 1971 fue expulsado el obispo español de Santa Isabel (llamada, desde 1974, Malabo). El gobierno no adujo ningún tipo de razones para tal decisión. Los sacerdotes indígenas tuvieron que mostrarse aún más cautos que los misioneros españoles (claretianos), porque se les acusaba con extremada facilidad de abrigar ocultas intenciones políticas. Finalmente, se lanzó una prohibición total de todo tipo de culto religioso, todas las iglesias fueron cerradas, todos los sacerdotes extranjeros expulsados del país en julio de 1978, sin una sola excepción, hasta el punto de que también cayó bajo la medida un misionero octogenario residente en Bata. Sólo pudieron permanecer en la totalidad del territorio del nuevo Estado 20 sacerdotes indígenas. La opinión mundial guardó sepulcral silencio acerca de la tragedia que, desde 1969 a 1979, se abatió sobre el pueblo ecuatoguineano.

102 Cf. «Die katholischen Missionen» (Friburgo de Brisgovia 1970) 26-28.

También en el *Zaire* se produjeron serias situaciones conflictivas. En las agitaciones estudiantiles de 1969, en la universidad católica Lavanium de Kinshasa, fundada en 1954, perdieron la vida algunos estudiantes. Una nueva protesta estudiantil, en el segundo aniversario de aquel acontecimiento, dio pretexto al gobierno para cerrar la universidad y militarizar a todos los estudiantes, incluidas las religiosas. En el siguiente curso escolar, se reanudaron las actividades docentes con nuevos estudiantes y la universidad cambió su nombre por el de universidad de Kinshasa. Poco después se desencadenó una auténtica persecución contra la Iglesia. La libertad de reunión quedó sujeta a drásticas limitaciones en el ámbito eclesiástico en virtud de la implantación de medidas restrictivas muy severas. Todas las actividades institucionales de la Iglesa se vieron amenazadas. El cardenal arzobispo de Kinshasa tuvo que abandonar temporalmente el país. Se prohibieron los bautizos cristianos y la enseñanza de la religión en todos los centros educativos. Al final, pudo conseguirse una superación del conflicto [103].

En Burundi, la Iglesia arrostró grandes sufrimientos en 1972 a causa de los asesinatos masivos de más de 10 000 personas de la tribu huntu. El 13 de abril de 1977, fueron expulsados todos los misioneros de Comboni que trabajaban en el país y algunos auxiliares italianos de la misión, debido, evidentemente, a que durante la sangrienta guerra civil habían prestado protección y amparo a los hutu. También en Uganda hubo tensiones entre el gobierno y la Iglesia. En diciembre de 1972, una comisión pontificia, encabezada por el secretario adjunto de la Congregación de Propaganda Fide, Bernardin Gantin, se desplazó a Uganda, para intentar una solución del conflicto. El 19 de diciembre fue recibida por el presidente del Estado. También aquí, a raíz de estos contactos, mejoró de nuevo la situación. Pero surgían una y otra vez los incidentes desagradables. En Malawi, en abril de 1973, el presidente del Estado ordenó cerrar provisionalmente el seminario de Kachebere, porque alguien había añadido algunos rasgos caricaturescos al retrato presidencial que pendía de una de las paredes y no pudo descubrirse al autor. Más tarde, se permitió que el seminario abriera de nuevo sus puertas, pero sólo para

103. Cf. ibid. (Friburgo de Brisgovia 1972) 91-94, 126-127.

alumnos de Malawi. Los seminaristas de Zambia y Mozambique tuvieron que abandonar el país.

En diciembre de 1970, el obispo camerunés de Nkongsamba, Albert Ndongmo, tuvo que comparecer ante un tribunal militar, que lo condenó a muerte como reo del supuesto intento de golpe de Estado y como participante en una conjura para asesinar al presidente. El propio presidente le conmutó la pena por la de cadena perpetua. Fue indultado el 14 de mayo de 1975 y, desde esta fecha, reside en Canadá.

En Rhodesia se agudizaron las tensiones entre la Iglesia y el Estado, debido a la política racista y discriminatoria practicada por el régimen y ante la que la Iglesia no podía permanecer silenciosa. El domingo de Ramos de 1970, los obispos declararon, en una valerosa carta pastoral, que estaban decididos a no pasar por alto ciertos aspectos de la nueva constitución del país y que, desde su convicción de fe, no podían inclinarse ante leyes que estaban en abierta contradicción con el mensaje del evangelio. Ya en junio de 1969, cinco obispos católicos del país habían elevado su protesta contra la política racista del régimen. El 1.º de octubre de 1976, el obispo de Umtali, Donandl Lamont, fue condenado a 10 años de trabajos forzados por su carta abierta al gobierno, del 11 de agosto anterior, en la que fustigaba la política racista imperante en el país. El 23 de marzo de 1977 fue expulsado. El nombramiento, el 31 de mayo de 1976, de un nuevo arzobispo de raza negra para la sede de Salisbury, fue saludado por la opinión pública mundial como un valeroso gesto de Roma.

Las acciones terroristas de los movimientos de independencia acarrearon graves daños a la misión. En un solo año (junio de 1977 a junio de 1978) las bandas armadas dieron muerte a 36 misioneros.

Las posesiones portuguesas de África fueron hasta la fecha de su independencia (Guinea Bissau, 10 de septiembre de 1974; Mozambique, 25 de junio de 1975; Islas de Cabo Verde, 6 de julio de 1975; Sao Tomé y Príncipe, 12 de julio de 1975 y Angola, 11 de noviembre de 1975) los últimos restos de una época colonial que había quedado hacía mucho tiempo desbordada por el curso de la historia. A pesar de su interconexión con la potencia colonizadora, la Iglesia no descuidó la evangelización de estos

territorios continentales e insulares. Con todo, su actividad al servicio de la difusión de la fe quedó ensombrecida por el hecho de que apoyaba un sistema que, invocando la expansión de la civilización portuguesa católica, negaba al pueblo la libertad y la independencia. Y esto hizo que fuera condenada por el tribunal de la opinión pública. En los acuerdos misioneros de 7 de mayo de 1940 [104] entre Portugal y la Santa Sede quedaban salvaguardados los intereses de la Iglesia, pero ésta quedaba a su vez inserta en el sistema colonial.

El 25 de julio de 1953 era consagrado en Mozambique el primer sacerdote indígena, Alexandre José María dos Santos, O.F.M., nombrado en 1974 obispo de Maputo (antiguo Lourenço Marques). A partir de entonces, se promovió cada vez más la formación del clero nativo en las posesiones ultramarinas portuguesas. Los movimientos independentistas, que surgían prácticamente por doquier, abrieron los ojos tanto al clero superior como al inferior. Algunos de sus miembros entraron en conflicto con el gobierno colonial. Al fin, también aquí se pensó en organizar iglesias nativas y, a partir del concilio Vaticano II, se intensificó aún más esta evolución. No obstante, la vinculación de la Iglesia al Estado hizo que quedara fuera del ámbito de acción del dicasterio romano de Propaganda Fide, a pesar de que, según el decreto misional del concilio, éste era el único organismo competente «para todas las misiones y para la totalidad de la actividad misionera» [105], el campo de evangelización de las regiones portuguesas de ultramar. Sólo tras la independencia de estos países pudo asumir Roma la dirección de las iglesias misioneras de este espacio africano. Cuando los padres blancos abandonaron Mozambique en mayo de 1971 [106] —decisión sobre la que recayeron juicios muy dispares y caso absolutamente singular en la historia de las misiones—, justificaron su postura aduciendo que la situación política no garantizaba una proclamación íntegra del mensaje de la fe.

Tras la conquista de la independencia, la Iglesia se vio arrastrada por el torbellino de los acontecimientos de los nuevos esta-

104. AAS 32 (1940) 217-244; A. Mercati, *Raccolta di Concordati* II, 232-264; para bibliografía sobre este tema BM XXIII, n.º 872.

105. *Ad Gentes* 29: AAS 58 (1966) 980

106. Cf. «Die katholischen Missionen» (Friburgo de Brisgovia 1971) 161-165.

dos. El 25 de julio de 1975, exactamente un mes después de la proclamación de la independencia, se inició, a continuación de un discurso del presidente de la república, la estatalización de todas las instituciones de la Iglesia en Mozambique. Para justificar esta decisión, se aducía que la Iglesia de la época colonial había sido apoyada por el Estado, y se añadía que todos estos centros pertenecían al pueblo. El gobierno llevó adelante una lucha sin cuartel contra la Iglesia. La mitad de los sacerdotes extranjeros tuvieron que abandonar el país. Roma acometió de inmediato la tarea de situar al frente de las Iglesias misioneras de estos países a sacerdotes indígenas. En Mozambique, por ejemplo, de los 27 sacerdotes nativos, 7 fueron nombrados obispos. Del 9 al 13 de septiembre de 1977 se celebró en Beira una asamblea pastoral nacional. En cierto modo, fue como una especie de recapitulación de los dos años de independencia política. En ella se trazaron las líneas maestras de la futura pastoral de los fieles y de la evangelización de la población no cristiana.

En Angola, los 12 obispos del país hicieron un llamamiento al gobierno, en una pastoral conjunta de 14 de diciembre de 1977, para que respetara los derechos de la religión. En ella exhortaban también a los fieles a mantenerse firmes en la fe y a trabajar, en un clima de paz, por el bien de la nación [107]. Una de las respuestas del gobierno a este documento fue la expropiación, el 25 de enero de 1978, de la emisora Radio Ecclesiae. De todas formas, este centro había tenido que interrumpir ya antes sus emisiones. Del 4 al 8 de abril de 1978, los obispos angoleños celebraron una Asamblea plenaria, cuyo resultado fue, una vez más, la publicación de una pastoral conjunta [108].

La organización de la Iglesia en Angola se articula actualmente en tres provincias eclesiásticas: Luanda, con 4 obispados sufragáneos, Huambo, con 3, y Lubamgo, con 2. Mozambique constituye una provincia eclesiástica, Maputo, con 8 sedes sufragáneas. Las diócesis de Sao Tomé y Príncipe y de Bissau están directamente sometidas a la Santa Sede; la diócesis de Cabo Verde es un obispado sufragáneo de Lisboa. De los 11 obispos de Angola, sólo 2 eran extranjeros a finales de los años 70. Por estas mismas

107. «Internationaler Fides-Dienst», de 18 de enero de 1978, 28-31.

108. Ibid., 3 de junio de 1978, 313.

fechas, la Iglesia angoleña contaba con 100 sacerdotes indígenas y 223 extranjeros, 8 hermanos legos nativos y 22 extranjeros, 250 religiosas del país y 350 de otras naciones. Las actividades evangelizadoras cuentan con el apoyo de no menos de 20 000 catequistas nativos [109]. El número de católicos asciende a cerca de 3 millones, es decir, la mitad de la población total del país. En Mozambique hay 1,5 millones de católicos, equivalentes al 18 por 100 de la población.

El 7 de diciembre de 1974 creó la Santa Sede la delegación apostólica de Mozambique [110], el 30 de diciembre de aquel mismo año la de Guinea Bissau [111] y el 25 de febrero de 1975 la de Angola [112].

Es necesario añadir algunas pinceladas sobre otras Iglesias de África aún no mencionadas, o sólo de pasada, aunque también en este caso sea preciso, por desgracia, renunciar a una exposición completa. Las Iglesias de *Egipto* y *Etiopía* gozan de un *status* especial y están sujetas a leyes también especiales. Coexisten en un mismo espacio geográfico con la Iglesia ortodoxa oriental. Dado que siguen asimismo ritos orientales, se hallan bajo la jurisdicción de la congregación romana para las Iglesias de estos ritos. También se hallan sujetos a esta congregación todos los vicariatos apostólicos de rito latino de Egipto, así como el vicariato de Asmara, en Etiopía. Sólo los vicariatos de Gimma y Harar, y las prefecturas de Awasa y Hosanna, en Etiopía, dependen de la autoridad misionera romana. Pío XI definió en 1938 con claridad la jurisdicción de estos dos dicasterios, cuyas competencias se entrecruzaban a veces entre sí [113]. La conquista y ocupación italiana de Etiopía en 1936 enfrentó a Roma y a la iglesia del país con nuevos problemas y tareas nuevas, cuya solución se vio considerablemente entorpecida por una insólita pretensión del gobierno italiano, que reclamaba ser oído antes de que se procediera a una reorganización de la iglesia. La segunda guerra mundial

109. Estadísticas referidas al mes de abril de 1978: ibid., 14 de junio de 1978, 344. Otras informaciones sobre la situación de la Iglesia en Angola y Mozambique en «Herder-Korrespondenz» 32 (Friburgo de Brisgovia 1978) 302-309.

110. AAS 67 (1975) 89-90

111. Ibid. 174-175.

112. Ibid. 177.

113. Motu proprio *Sancta Dei Ecclesia*, de 25 de marzo de 1938: AAS 30 (1938) 154-159; *Sylloge* 567-573.

acarreó nuevos y muy graves daños a la Iglesia de Etiopía. El 28 de noviembre de 1942 fueron expulsados del país y repatriados a Italia 100 misioneros, 300 religiosas 2 vicarios apostólicos y un prefecto. Otros habían tenido que abandonar su puesto ya con anterioridad o fueron internados en campos de prisioneros, por su condición de capellanes militares. Roma lanzó un apremiante llamamiento a los padres blancos para que enviaran 60 misioneros y salvaran los restos de las misiones devastadas. Así lo hicieron. En 1945 se confió a los jesuitas canadienses la organización de la enseñanza en Etiopía.

La actividad misionera católica en *Botswana*, la antigua Bechuanalandia, es aún reciente. En 1928 se fundó la primera estación misionera, todavía existente en nuestros días. En 1959, se creó la prefectura apostólica de Bechuanalandia, confiada a los pasionistas irlandeses. A finales de los años setenta, la diócesis de Gaberone (creada en 1969) extendía su jurisdicción sobre todo el territorio de Botswana. El número de católicos pasó de 10 000 a 26 390 (en 1977). En *Swazilandia* (Ngwane) la evangelización corre a cargo de misioneros servitas italianos. Monseñor Casalini, O.S.M., obispo de la única diócesis del país (Manzini, desde 1961) puso su cargo, en 1976, a disposición de la Santa Sede. Para sucederle al frente de la sede diocesana se nombró un obispo indígena. El número de católicos ascendía en 1977 a 35 000 (en un total de 520 000 habitantes). En Manzini los salesianos dirigen una escuela técnica y las religiosas dominicas una escuela superior para muchachas.

Los 25 000 católicos (1977) de *Liberia* son ciertamente un «pequeño rebaño», pero ejercen una influencia muy superior a la de su peso numérico. Esta influencia se basa en los grandes servicios prestados por la Iglesia católica en los campos de la enseñanza y la sanidad. En la época fundacional, los misioneros católicos tuvieron que luchar no sólo contra el clima sino también, y sobre todo, contra la intolerancia y la repulsa de los protestantes. En realidad, la Iglesia no consiguió carta de naturaleza en el país hasta los años treinta. En la actualidad sus centros escolares superan en número y calidad a los de las restantes misiones y, al contrario que estos últimos, abarcan la totalidad del territorio.

En *Senegal*, país regido por Léopold Sédar Senghor, filósofo, poeta y estadista, que cursó parte de sus estudios en la escuela misional de los padres del Espíritu Santo, recibió en 1968, en la Paulskirche de Francfort, el premio de la paz concedido por los libreros alemanes y es, desde 1969, miembro de la Academia francesa de Ciencias Morales y Políticas (heredando el puesto dejado vacío por Adenauer), esta iglesia no se sintió ajena a ninguno de los problemas del nuevo Estado. Así lo demuestran la actitud oficial de los obispos ante las cuestiones sociales y el fuerte compromiso de los cristianos en todos los problemas relativos a la ayuda al desarrollo. La dificultad capital de la iglesia senegalesa es la derivada de sus relaciones con el islam.

En *Gabón*, la dirección de la iglesia se halla enteramente en manos de los nativos. De todas formas, el número de misioneros extranjeros (70 en 1975) es superior al de sacerdotes indígenas (34). Está aumentando, sin embargo, la cifra de aspirantes al sacerdocio. Desde el punto de vista de la organización, la Iglesia se articula en una archidiócesis, con tres obispados sufragáneos. Los bautizados son 393 999, en una población total de 1,2 millones.

Mali, una de las fortalezas del socialismo, garantiza la libertad de religión a la iglesia del país. En 1967, de los 4,75 millones de habitantes, habían recibido el bautismo católico unos 39 000; los catecúmenos alcanzaban la cifra de 170 000. A finales de los años setenta, la población total ascendía a 5,2 millones, de los que eran católicos 47 000, distribuidos en una sede metropolitana y 5 diócesis.

En el *Alto Volta* (1 sede metropolitana, 8 diócesis, 336 000 católicos para una población total de 5,8 millones), la conferencia episcopal del año 1970 impartió claras normas para la adaptación de la liturgia católica a los usos, costumbres y sensibilidad de los africanos.

Gambia, el más pequeño de los Estados continentales, es un producto típico de la época y la política coloniales. El mayor problema de esta iglesia, que cuenta con una diócesis y 11 500 fieles dentro de una población total de medio millón de habitantes, es el clero indígena. Desde marzo de 1974 existe un seminario común para Liberia, Sierra Leona y Gambia.

La iglesia católica del *Chad* es una de las más recientes de todo el continente africano. Oficialmente sólo existe desde la segunda guerra mundial, aunque la misión de los barnabitas del Camerún había penetrado ya con anterioridad en estos territorios. También aquí, los grandes problemas de la Iglesia (1 arzobispado, 3 diócesis, 211 000 católicos en una población de 3,8 millones) son las vocaciones indígenas y las relaciones con el islam. En el pasado reciente, se han multiplicado los presagios de una incipiente revolución cultural contra las iglesias cristianas. El gobierno pretende devolver al país a la «cultura precolonial» y a la «autenticidad africana».

En la república popular del Congo, la elevación al cardenalato del obispo nativo Biayenda fue acogida y festejada con universal aplauso. No menos unánime fue la indignación de católicos y protestantes cuando se produjo su asesinato, la noche del 22 de marzo de 1977. Pocos días antes, el 18 del mismo mes, había sido también asesinado el presidente de la república, Ngouabi.

En Abidján, capital de la *Costa de Marfil*, se abrió en 1976 una facultad de teología, sobre la base del instituto superior de cultura religiosa, fundado en aquella ciudad en 1968. El propósito fundamental de la nueva facultad era impartir a sus alumnos una mejor comprensión de las tradiciones religiosas africanas. Los obispos del África anglófona meditaron el proyecto de crear una institución similar en Nigeria o en Kenia. Ya en 1962 habían fundado los jesuitas, también en Abidján, un Institut Africain pour le Développement Économique et Social (INADES), con ramificaciones en otros países africanos. Este centro impartía tanto lecciones en el recinto mismo como cursos a distancia, que llegaban hasta las pequeñas ciudades e incluso hasta las aldeas. El instituto contó además con un excelente servicio de documentación e información.

En *Benin* se registró un incidente en 1977. Cuando el antiguo arzobispo de Cotonou, Bernardin Gantin, elevado al cardenalato el 12 de junio de dicho año, se hallaba visitando su propio país, el gobierno le prohibió, con fecha de 8 de agosto, emprender ningún otro viaje e incluso aparecer en público. La prohibición sobrevino después de que Gantin hubiera celebrado un oficio religioso, en la iglesia de San Juan de Cotonou, por las víctimas pro-

ducidas por los disparos en Benin, en enero de aquel mismo año. Al acto religioso habían asistido algunos miembros del gobierno, entre ellos el ministro del Interior.

En *Tanzania*, el catolicismo es la religión del 20 por 100 de los habitantes, mientras que los anglicanos y luteranos alcanzan un 10 por 100. En este país hay todavía tribus y regiones a las que no ha llegado el anuncio del evangelio. La iglesia local tiene aquí un amplio campo de acción.

Madagascar es el prototipo de un país de misión, en el que la Iglesia avanza con pasos seguros, firmes e ininterrumpidos. A principios de siglo, apenas había en la isla 120 000 fieles; en 1950 eran ya 700 000 y a finales de la década de los setenta la cifra se elevaba a 1,4 millones, para una población total de 7,9 millones. El número de sacerdotes indígenas se ha quedado, en cambio, muy a la zaga de esta evolución. En 1968 se fundó en Tananarive un instituto catequético nacional para la formación de cuadros de catequistas. Aquel mismo año, esbozaron los obispos una ambiciosa planificación pastoral. El 1.° de noviembre de 1975 murió inesperadamente el cardenal Rakotomalala.

En diciembre de 1974, la población del grupo de las islas *Comores* celebraron un referéndum para decidir si optaban por la independencia o por seguir unidos a Francia. Los habitantes de la isla Mayotte se inclinaron por la segunda alternativa. Las restantes islas optaron por la independencia. La población es casi exclusivamente mahometana. De un total de 244 000 personas, sólo 2500 son católicos y de este número casi un millar son europeos. La pastoral corre a cargo de capuchinos franceses.

El archipiélago de las *Seychelles*, formado por 92 islas, es independiente desde el 29 de junio de 1976. Desde 1921 trabajan en ellas misioneros capuchinos suizos. El 25 de julio de 1975 fue consagrado obispo el sacerdote indígena Félix Paul. De los 58 000 isleños, son católicos 53 000.

Reunión sigue siendo posesión francesa. En 1975 renunció a la sede episcopal el obispo del Espíritu Santo Georgues Guibert, para dar entrada a fuerzas nativas. El 2 de mayo de 1976 fue consagrado obispo de La Reunión (o Saint-Denis) el sacerdote indígena Gilbert Aubry.

Para concluir, deben citarse tres acontecimientos de singular

importancia para todas las iglesias africanas: la canonización, en 1964, de los mártires de Uganda; el mensaje dirigido por Pablo VI al África en 1967, y la visita del papa a Uganda en 1969.

El 18 de octubre de 1964, domingo mundial de las misiones, Pablo VI canonizó a los 22 mártires de Uganda, beatificados por Benedicto XV el 6 de junio de 1920, que hallaron la muerte en los años 1885-1887, junto con otros 80 católicos, anglicanos y protestantes, en el curso de una persecución contra los cristianos. Eran los primeros bantúes incluidos en las páginas del Santoral de la Iglesia católica. Fueron numerosos los obispos, sacerdotes, religiosos y fieles que acudieron a Roma para celebrar el acontecimiento. Por vez primera en la historia, resonaron en la basílica de San Pedro los coros y los tambores africanos. En su homilía, el papa habló «de la actual hora decisiva de África». «Los mártires elevan sus súplicas (en favor de la Iglesia africana...). África necesita misioneros, especialmente sacerdotes, médicos, maestros, religiosas y enfermeras, hombres de corazón generoso que ayudan a las jóvenes y florecientes comunidades, necesitadas todavía de mucho apoyo, para que puedan crecer en número y en importancia, hasta llegar a ser un pueblo, el pueblo africano de la Iglesia de Dios» [114].

En su mensaje al África, el 31 de octubre de 1967, Pablo VI analizó los problemas actuales de los pueblos africanos. Quería, de este modo, desarrollar las ideas de la encíclica misionera *Fidei donum*, en la que Pío XII había manifestado su preocupación por el futuro del continente africano [115]. En ambos documentos se ponen de relieve los valores de las culturas africanas. Pablo VI comprobaba con dolor que no todos los misioneros del pasado habían sabido ver estos valores. Pero no por eso los condenaba, porque también ellos eran hijos de su tiempo y no estaban libres de los prejuicios de su época. Recordaba, además, que también estos misioneros aportaron su ayuda para el desarrollo espiritual y material de los pueblos africanos. Como tareas fundamentales de un presente cargado de decisiva importancia para el futuro, mencio-

114. AAS 57 (1965) 693-703; «Internationaler Fides-Dienst» (1964) 549-555. El 22 de junio de 1934 declaró Pío XI al bienaventurado Carlos Lwanga patrono de la juventud africana: AAS 26 (1934) 582-583.

115. Del 21 de abril de 1957: AAS 49 (1957) 225-248.

naba el pontífice la lucha contra el analfabetismo y el desarrollo de la agricultura. Proponía la creación de un fondo mundial para la ayuda al desarrollo, a través del cual poder prestar ayuda a todos los estados necesitados, sin segundas intenciones políticas. Para concluir, el papa exhortaba a todos los obispos del mundo y a todos los fieles a no cejar en sus empeños por aportar asistencia a las iglesias de África: «A pesar de algunas sombras, que Nos hemos mencionado — finalizaba — tenemos confianza en que África... avanzará por la senda del progreso con pleno respeto a los derechos de Dios y a la dignidad del hombre» [116].

El tercer acontecimiento digno de mención fue el viaje de Pablo VI a Uganda, del 31 de julio al 2 de agosto de 1969. Inmediatamente antes se había producido otro hecho, también de suma importancia: el primer simposio episcopal panafricano, celebrado del 28 al 31 de julio, en Gaba, cerca de Kampala [117]. Pablo VI quiso presidir personalmente la sesión de clausura de aquella asamblea. El segundo motivo del viaje fue la consagración del monumento a los mártires, en Namugongo. En ambas ocasiones volvió a expresar el pontífice su respeto hacia la persona africana, hacia su tierra y su cultura: «No tenemos otros deseos — afirmó — que el de aprobar y promover lo que vosotros sois: cristianos y africanos. Desearíamos que nuestra presencia aquí, entre vosotros, fuera entendida como un reconocimiento de vuestra madurez, como nuestro deseo y nuestra intención de demostrar que la comunión que nos une a los unos con los otros de ninguna manera quiere oprimir, sino, por el contrario, quiere promover la originaria peculiaridad de la personalidad en la vida privada, eclesial y civil.» La Iglesia «ha sido verdaderamente implantada en esta tierra bendita». Ahora, una vez puestos los cimientos, prosiguió el papa, es tarea de los cristianos africanos seguir edificando su iglesia en este continente: «Vosotros, africanos, sois desde ahora vuestros propios misioneros» [118].

Una buena prueba de que las jóvenes iglesias de África están dispuestas a seguir su senda africana y que la están recorriendo de hecho, y cada vez con mayor decisión, desde hace años, son

116. AAS 59 (1967) 1073-1097. «Internationaler Fides-Dienst» (1976) 575-591.
117. Cf. «Herder-Korrespondenz» 23 (Friburgo de Brisgovia 1969) 421-426.
118. AAS 61 (1969) 572-591. «Internationaler Fides-Dienst» (1969) 367-375.

las casi 150 comunidades religiosas indígenas de derecho diocesano que se han ido formando un poco por doquier [119]. Estas y otras felices iniciativas justifican la esperanza de que las jóvenes iglesias del continente sabrán resolver con éxito los problemas que les presenta nuestra época. Entre ellos, figuran destacadamente el vertiginoso crecimiento del número de católicos, no acompañado de un aumento proporcional de vocaciones sacerdotales indígenas, la aglomeración de la población en torno a las grandes ciudades, la formación de *élites*, la estatalización de la enseñanza. En especial, el rápido crecimiento del número de católicos — a un promedio anual del 6 por 100 — sitúa a los dirigentes de las iglesias ante problemas cuya solución debe acometerse sin pérdida de tiempo. El primero de ellos es el aumento de las vocaciones sacerdotales. No menos importantes son los relativos a la enseñanza religiosa de los niños y la formación de los adultos. También en el ámbito material hay tareas urgentes e inaplazables, por ejemplo la construcción de edificios para el culto [120]. La difusión de sectas constituye otro de los peligros que amenazan a estas iglesias. En ningún otro continente se halla tan dividido el cristianismo como en África. El número de sectas y de iglesias «cristianas» escindidas se eleva a 5000, con cerca de 7 millones de seguidores. La mayoría de ellas han nacido sobre terreno protestante y sólo unas pocas proceden de un entorno católico. La mayor secta «católica» — la iglesia de la legión de María — nació en 1963, en la tribu de los luo, en la orilla oriental del lago Victoria, en Tanganika [121]. Es, a ciencia y conciencia, africana, y está vinculada a las tradiciones africanas: precisamente aquí radica su fuerza de atracción.

Como en Asia, también las conferencias episcopales de África y Madagascar se han unido en el Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), para buscar una solución común a los problemas comunes [122]. Aparte esta organización, existen tres grupos regionales: la Association des Con-

119. Cf. *Supplementum* de la «Bibliografia Missionaria», año XXXVIII, 1974, cuaderno 17 (Roma 1975) 23-49.
120. Cf. «Die katholischen Missionen» (Friburgo de Brisgovia 1971) 3.
121. Cf. «Die katholischen Missionen» (Friburgo de Brisgovia 1970) 12-15.
122. Título inglés: Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar (SECAM).

férences Épiscopales du Congo, de la République Centroafricaine y du Tchad (ACECCT), la Conférence Épiscopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest Francophone (CERAO) y la Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa (AMECEA). El Symposium celebró su V asamblea plenaria, en Nairobi [123], los días 24 al 30 de julio de 1978. Asistieron a ella el cardenal Opilio Rossi, presidente del Consejo pontificio para los seglares, el arzobispo Simon D. Lourdusamy, secretario de la Congregación para la evangelización de los pueblos (antigua «de Propaganda Fide») y representantes de las Conferencias episcopales europeas y sudamericanas, así como de las órdenes y congregaciones religiosas. Los participantes — 9 cardenales, cerca de 60 arzobispos y obispos y delegados seglares — representaban a más de 50 millones de católicos africanos. El tema principal del Simposio fue «La vida de la familia cristiana en el África actual». En su mensaje, Lourdusamy subrayó la necesidad de una genuina y prudente inculturación de la Iglesia [124].

Las iglesias de Oceanía

Australia y Nueva Zelanda

La evolución de la Iglesia católica en Australia y Nueva Zelanda ha sido, en los últimos cien años, ciertamente admirable. En sus líneas esenciales, la organización eclesiástica estaba ya concluida el año 1920; en el curso de los 60 años siguientes sólo han sido necesarios algunos ligeros retoques. Del 4 al 12 de septiembre de 1937 se celebró en Sydney el IV concilio plenario de Australia y Nueva Zelanda, presidido por el legado pontificio Giovanni Panico [125]. Los temas principales del concilio fueron la

123. Al principio se había pensado celebrar la asamblea plenaria en Kinshasa, pero las agitaciones intrapolíticas que surgieron en aquella región aconsejaron su traslado a Nairobi.

124. «Inculturación que, consecuencia inmediata de la economía encarnacionista de la salvación, es parte integrante de la misión de la Iglesia y de la obra evangelizadora que ella prosigue. Es inseparable de la misión de la Iglesia e indispensable para su tarea evangelizadora, simultánea y totalmente coincidente con ella» («International Fides Service», 23 de agosto, 1978, p. 378).

125. Primer concilio plenario en 1885; segundo en 1895, tercero en 1905. El cuarto debía ser convocado en 1918, pero los rumores que entonces circularon sobre un inminente concilio ecuménico en Roma y luego el congreso eucarístico mundial de Sidney (1928) aplazaron su realización.

aplicación del nuevo *Codex iuris canonici* y la deliberación en torno a métodos más uniformes para la pastoral y las misiones.

Se prestó particular atención al problema de la evangelización de los aborígenes australianos. Esta tarea cayó bajo la exclusiva competencia de la conferencia episcopal de Australia a partir del 22 de marzo de 1976, fecha en que la iglesia de este país salió del ámbito jurisdiccional de la congregación para la evangelización de los pueblos y entró en el de la administración eclesiástica normal. La conferencia asumió, pues, el trabajo misionero de los escasos núcleos paganos que aún restan entre los cerca de 15 000 aborígenes — puros o mestizados — de Australia. La joven iglesia aceptaba así una gran responsabilidad. Su tarea consistía en integrar a los primitivos habitantes de tal modo que se tuvieran en cuenta y se respetaran su cultura y sus tradiciones. La pastoral comunitaria debería prestar especial atención a la tarea de descubrir y satisfacer estas necesidades de la primitiva población. En una declaración con ocasión del «día nacional de los indígenas», los obispos tomaron postura frente a todos los problemas pastorales y eclesiásticos vinculados con esta tarea y apoyaron las peticiones dirigidas por los nativos al Estado. Entre ellas, la más destacada era la demanda de una fijación legal del derecho a sus posesiones en el norte de Australia. Desde 1966 hay ya religiosas nativas, para las que en 1969 se fundó un convento propio, en Darwin.

El 40 congreso eucarístico mundial, celebrado en Melbourne, del 18 al 25 de febrero de 1973, concentró durante un corto espacio de tiempo la atención de la Iglesia universal en la iglesia de Australia. Las experiencias, a menudo amargas, que tuvieron que soportar los católicos en aquel país al principio de total predominio anglicano, pertenecen a una etapa histórica y definitivamente superada. La Iglesia católica se ha pronunciado, a una con las restantes iglesias cristianas, a favor de los derechos de los más desvalidos y, gracias a esta actividad y esta colaboración, ha mejorado su imagen [126]. De los 13,6 millones de habitantes, son católicos 3,6 millones, es decir, el 26,4 por 100 del total.

126 Cf. «Herder-Korrespondenz» 27 (Friburgo de Brisgovia 1973) 196-202.

También en Nueva Zelanda la organización esencial de la Iglesia, articulada en 1 arzobispado y 3 obispados, estaba prácticamente concluida el año 1920. El número de católicos ascendía, el 31 de diciembre de 1974, a 446 000, lo que significaba el 14,2 por 100 del total de los habitantes. En la mitad septentrional de la isla del Norte, los misioneros de Mill-Hill trabajan en la evangelización de los maoríes. En 1945, recibía la ordenación el primer sacerdote de esta tribu. La misión maorí sigue tropezando, todavía hoy, con dificultades. No es tarea fácil entrar en contacto con estos hombres. En 1968 hizo sus votos, en la residencia de la congregación de San José de Nazaret, en Wanganui, la primera religiosa de raza maorí.

Las islas del Pacífico

En Oceanía [127], la organización de las jóvenes iglesias tuvo que acomodarse a las circunstancias geográficas, étnicas y políticas de los diferentes lugares. No siempre resultaba fácil abarcar el conjunto sin perder de vista los detalles concretos, sobre todo cuando también en estas zonas se pusieron en marcha los movimientos independentistas de los isleños y se inició la etapa de transición de la época colonial hacia el momento presente. La iglesia misionera de las *Marianas* y las *Carolinas* — y con ellas iniciamos nuestro recorrido por el vasto espacio del Pacífico avanzando en el sentido de las agujas del reloj — sufrió mucho durante la segunda guerra mundial, tal como ya había acontecido también en la primera. Todo el vicariato se vio privado, una vez más, durante largo tiempo, de misioneros. Acababa la guerra, las islas se convirtieron en Mandato norteamericano. Roma agrupó a las Carolinas y las Marshall para formar un nuevo vicariato y encomendó las Marianas al vicariato apostólico de Guam, donde trabajaban los capuchinos. En 1965, este vicariato fue elevado a diócesis, con el nombre de Agaña, y vinculado, como obispado sufragáneo, a San Francisco. Casi todos los isleños son católicos.

Las islas *Sandwich*, conocidas de ordinario como islas de Ha-

127. Cf. los artículos de A. Freitag en ZMR 36 (Münster 1952) 144-152, 214-222; 37 (1953) 283-293; 38 (1954) 121-131.

wai, por el nombre de la mayor de todas ellas, experimentaron a partir de su incorporación a los Estados Unidos (1898) un gran impulso misionero, sobre todo porque acudieron en ayuda de los padres de Picpus otros misioneros norteamericanos y en especial religiosas. De 1926 a 1940 el vicariato estuvo regido por el obispo Estevão Alencastre, S.S.C.C. Bajo su dirección, la misión hizo excelentes progresos, hasta el punto de que el 25 de enero de 1941 Roma elevó el vicariato a diócesis, sufragánea de San Francisco. En las *Marquesas*, donde desde el año 1924 los misioneros de Picpus gozaron de gran libertad de movimientos, la misión salvó a los habitantes de la extinción total. El número de isleños se había reducido a 2500 y su desaparición parecía inminente. Los misioneros volcaron todos sus esfuerzos en mejorar las condiciones higiénicas de la población. Desde entonces, se ha iniciado un proceso de recuperación demográfica. En 1949 había ya 3200 nativos y en 1976 llegaban a 5600. Son católicos en su práctica totalidad.

En las *islas de la Sociedad* (Tahití), las *Gambier* y las *Tuamotú*, así como en las de *Barlovento*, el gobierno colonial impidió durante mucho tiempo la actividad de los misioneros católicos. Constituyó un nuevo obstáculo para el buen resultado de la evangelización la rivalidad de las confensiones protestantes, que en muchos lugares se habían anticipado a la misión católica. Los mayores éxitos los cosecharon los misioneros en las islas de la Sociedad, en las que un tercio de la población sigue la fe católica. Desde 1947, la misión amplió sus cuidados a los emigrantes chinos. También en estos territorios trabajaron los misioneros, con buenos resultados, en el campo de la mejora de las condiciones higiénicas de la población, para impedir la extinción de los indígenas, así como en el ámbito de la enseñanza y en otras obras de ayuda al desarrollo material y espiritual.

En las islas *Cook* y *Manihiki* la misión católica floreció en una época tardía. En 1926, los católicos eran sólo 450, para una población de 9500 habitantes (de ellos, 6330 protestantes). En 1949, los católicos eran 1410 y los protestantes 13 000. En 1972, los católicos sumaban ya 3056, de un total de 26 217 habitantes. En las islas *Wallis y Futuna*, el archipiélago de *Tonga* y en las *Nieu*, de Oceanía central, vienen misionando, desde 1836, los ma-

ristas del padre Colins. Su actividad ha incluido todo tipo de ayudas al desarrollo de los indígenas. Las enormes distancias exigían un elevado número de personal dedicado a la misión. Se hacía, pues, indispensable la cooperación de catequistas y misioneros nativos. En 1950, el vicariato contaba con 24 sacerdotes, 32 hermanos legos y 227 religiosas indígenas. En Wallis existía, desde 1874, un seminario sacerdotal. Los primeros cuatro sacerdotes del país fueron consagrados en 1886. En 1935, Roma formó, con las islas Wallis, Futuna y Alofi, un nuevo vicariato. En 1950, la práctica totalidad de la población (9000 almas) era católica. A las restantes regiones del antiguo vicariato se les dio, en 1937, el nombre de islas de Tonga, al que, desde 1957, se añadió también el de islas Nieu. Aquí, la misión católica tropezó siempre con grandes dificultades, debido a la competencia de los protestantes, que desde 1875 abarcaban bajo su radio de acción a todos los isleños. En la actualidad, profesa la religión católica aproximadamente la quinta parte de la población total.

También se encomendó a los maristas la evangelización de las *islas de los Navegantes* o *Samoa,* cuyos habitantes son hoy cristianos en su totalidad. En 1948 los católicos eran 20 000; en 1973 llegaban ya a 36 798, para una población total de 174 866 personas. Los maristas acometieron también aquí, desde fechas tempranas, la tarea de la formación de un personal misionero indígena. A Samoa le compete el honor de haber tenido el primer obispo indígena de toda Oceanía. El 11 de enero de 1968, Pablo VI nombró al padre marista Pius Taofinu'u obispo de la diócesis de Apia, en Samoa Occidental, creada 18 meses antes [128]. El nombramiento del primer obispo polinesio tenía una especial significación por el hecho de que Samoa occidental fue el primer Estado insular oceánico que alcanzó su independencia política, el 1.° de enero de 1962. En el consistorio del 5 de marzo de 1973, Pablo VI hizo también de aquel primer obispo el primer cardenal de las regiones oceánicas.

Las islas *Fiji,* colonia británica desde 1874, accedieron a la independencia el 10 de octubre de 1970. En esta región, los maristas no pudieron acometer la tarea de formar sacerdotes polinesios hasta los años veinte. En 1923 fundaron un seminario menor en Cawaci. De los primeros seminaristas, sólo cuatro llegaron a la meta, pero se había dado el primer paso. De la escuela catequética, fundada antes que el seminario, salieron, entre 1924 y 1934, 90 activos catequistas y maestros.

También en el vicariato apostólico de *Nueva Caledonia* se acometió, con clara visión, la tarea de la formación de personal misionero indígena. Los dos primeros sacerdotes nativos recibieron la ordenación en 1946. En 1950 había, además, 19 hermanos y 88 religiosas indígenas. Se creaban así los primeros presupuestos para una Iglesia autónoma. Las migraciones de tonquineses y javaneses enfrentaron a la misión con nuevas tareas. En la actualidad, son católicos el 65,2 por 100 de los habitantes (88 000 sobre un total de 135 000). Los restantes son protestantes y musulmanes, además de un pequeño resto de paganos.

La misión de los maristas de las *Nuevas Hébridas* fue considerada durante mucho tiempo como una «dura cantera», debido en parte a su mortífero clima. Desde el punto de vista numérico la misión católica no pudo apuntarse grandes éxitos. En 1948, de los 60 000 isleños sólo 4800 eran católicos. A partir de entonces, las conversiones aumentaron rápidamente hasta llegar a 16 000 el año 1976 (sobre un total de 97 000 habitantes). En este período se acometió también la tarea de la formación del clero indígena. Por lo demás, ya desde antes de la segunda guerra mundial se contó con la colaboración de catequistas y maestros nativos.

La más difícil de todas las misiones de los maristas en Oceanía fue la de las *islas Salomón.* Cuando, al fin, se había conseguido crear los presupuestos para la estructuración de una iglesia indígena, y comenzaban a dar sus primeros frutos los esfuerzos realizados para la formación de un personal misionero nativo, la segunda guerra mundial arrasó, casi en su totalidad, la labor evangelizadora. Los japoneses ocuparon más de la mitad de las islas. La mayoría de los misioneros fueron trasladados a Australia. Dos padres y dos religiosas de las zonas meridionales y 13 padres, hermanos y religiosas de las septentrionales, perdieron la vida durante la contienda. Inmediatamente después de la guerra, los maristas devolvieron a las misiones su antiguo esplendor. A fi-

128. Había nacido en Falealupo, en Savai, el 9 de diciembre de 1923. Consagrado sacerdote en 1954, ingresó en la congregación de los maristas en 1962 y recibió la ordenación episcopal el 29 de mayo de 1968.

nales de 1976, del total de 200 000 isleños eran católicos 37 000 (el 18,5 por 100). El archipiélago alcanzó la independencia política el 7 de julio de 1978.

En el vicariato apostólico de las *islas Gilbert*, del que formaban parte también las *islas Ellice*, las *Phönix*, las *Espóradas*, *Nauru* (desde 1923) y otras, la actividad evangelizadora estaba confiada a los misioneros del Corazón de Jesús. El número de fieles pasó de 13 500 en 1922 a 25 500 en 1972, lo que significaba que el 50 por 100 de la población total era católica. La segunda guerra mundial acarreó indecibles sufrimientos a toda la zona. Los daños personales y materiales fueron inmensos.

El vicariato apostólico de Rabaul *(Papua* y *Nueva Guinea)* fue también evangelizado por los padres del Corazón de Jesús. Durante la segunda guerra mundial murieron 57 sacerdotes y hermanos y 10 religiosas indígenas, 23 de ellos de forma violenta. Un tercio de la población sucumbió o se le dio por desaparecido. El número de católicos, que llegaba a 45 000 en 1939, se redujo a 8000. La misión perdió la totalidad de sus centros y posesiones materiales. Con todo, apenas acabada la guerra se inició la reconstrucción. Acudieron en su ayuda misioneros americanos, australianos e irlandeses del Sagrado Corazón. El gobierno australiano proporcionó una importante cooperación. La estadística de 1973 registraba 118 000 católicos, para una población total de 170 000 almas.

En la *Nueva Guinea Británica*, donde, junto a los misioneros del Sagrado Corazón, trabajaban los del Verbo Divino, franciscanos, capuchinos, montfortianos, pasionistas y un gran número de comunidades de religiosas, la segunda guerra mundial arruinó una obra misional que había alcanzado un gran florecimiento. Los sufrimientos fueron especialmente acusados en los vicariatos de las regiones orientales y centrales de Nueva Guinea. Muchos misioneros perdieron la vida y los restantes fueron trasladados a Australia. Finalizada la contienda, hubo que recomenzar a partir de cero.

En el curso de la segunda guerra mundial perdieron la vida, en las misiones de Oceanía y Nueva Guinea, un total de 118 padres y hermanos y 75 religiosas. Hubo, además, otros muchos misioneros y misioneras que quedaron incapacitados para seguir trabajando. Fueron destruidos en su totalidad 1200 edificios misionales y otros 120 sufrieron daños de mucha consideración [129]. Una vez reparadas las pérdidas ocasionadas por la guerra, en toda Oceanía se reanudaron con renovado vigor las actividades misioneras y la ayuda al desarrollo alcanzó un notable grado de esplendor. Roma acarició la idea de elevar a sedes diocesanas los vicariatos más evolucionados. Pero se renunció a ella, porque se estaba abriendo paso un proyecto más ambicioso: la creación de la jerarquía ordinaria y, a una con ello, la formación de jóvenes iglesias con plenitud de derechos canónicos. Durante el concilio Vaticano II, Roma pudo entablar contactos directos sobre esta cuestión con los ordinarios de Oceanía. Durante el último período conciliar, se concluyeron las pertinentes negociaciones. El 21 de junio de 1966 se creó la jerarquía de Polinesia, Micronesia y Melanesia. Se formaron en estas regiones tres provincias eclesiásticas: 1. Noumea (Nueva Caledonia), con las diócesis de Port Vila (Nuevas Hébridas) y Vallis y Futuna; 2. Suva (islas Fiji), con Apia (Samoa Occidental) y Tarawa (islas Gilbert); 3. Papeete (Tahití), con Taiohaé (Marquesas). Se crearon además las diócesis de Rarotonga (islas Cook) y Tonga; la primera fue asignada, como diócesis sufragánea, a Wellington y la segunda quedó directamente sujeta a la Santa Sede. La división de las provincias eclesiásticas tropezó con algunas dificultades derivadas de la inestable situación política. Algunas islas, como el reino de Tonga y el principado de Samoa Occidental, eran independientes; otras estaban sujetas a mandatos o a condominios y otras, en fin, constituían posesiones coloniales. Tampoco resultaba posible apoyarse en consideraciones étnicas. Para fijar las divisiones, Roma se atuvo, en términos generales, a las cuatro esferas de influencia existentes en la región: las de Inglaterra, Francia, Estados Unidos y Nueva Zelanda. Teniendo en cuenta el orgullo nacional de la población de Tonga, la diócesis de esta isla quedó directamente sujeta a la Santa Sede [130].

También los ordinarios de Papua - Nueva Guinea y del protectorado británico de las islas Salomón solicitaron, en el último período conciliar, la creación de la jerarquía eclesiástica en sus

129. Cf. P. O'Reilly, en NZM 3 (Schöneck 1947) 106-107.
130. AAS 59 (1967) 201-203.

territorios de misión. Para apoyar su petición mencionaron los movimientos políticos independentistas y la intención de la Iglesa anglicana de proceder a una reorganización de la zona. Aunque la iglesia misionera era aquí relativamente joven, se consideraba ya bastante consolidada para introducir la organización eclesiástica normal. Era, pues, preciso recompensar a las sociedades misioneras, tanto extranjeras como autóctonas, por su sacrificada actividad, proporcionar nuevo impulso a la iglesia misional y eliminar la división en vicariatos y prefecturas que, también en estas regiones, eran consideradas como reliquias del pasado colonial. En consecuencia, el 15 de noviembre de 1966 se crearon tres nuevas provincias eclesiásticas: 1.ª Port Moresby, con los obispados sufragáneos de Bereina (isla de Yule), Daru, Mendi y Sideia; 2.ª Madang, con Aitape, Goroka, Lae, Monte Hagen, Vanimo y Wewak; 3.ª Rabaul, con Bougainville (islas Salomón del Norte), Honiara (islas Salomón del Sur), Kavieng y Gizo (islas Salomón Occidentales) [131]. El primer sacerdote papua, Luis Vangeke, ordenado en 1937, fue también el primer obispo de esta raza. Recibió la consagración episcopal de manos de Pablo VI, en Sydney, el 3 de diciembre de 1970.

En 16 de septiembre de 1976, Papua-Nueva Guinea conseguía su independencia política. El 7 de marzo del año siguiente se creó una nunciatura en el nuevo Estado [132].

Una de las mayores preocupaciones de casi todos los obispos residenciales de las diócesis de reciente creación giraba en torno al problema de la formación del clero indígena. Según un informe de 6 de febrero de 1970 [133], por estas fechas había algunas diócesis, como Taiohaé y Rarotonga, que no contaban ni con un solo sacerdote nativo. En las restantes, el clero indígena estaba en minoría respecto del procedente del exterior, salvo en Wallis y Futuna, donde frente a 6 sacerdotes de origen extranjero había 13 del propio país. El 2 de marzo de 1972, esta última diócesis estuvo ya regida por un ordinario indígena. También Tonga disponía de un número mayor de sacerdotes nativos (9, frente a 12

131. AAS 59 (1967) 480-482.

132. AAS 69 (1977) 256. En las islas Salomón sigue existiendo una delegación apostólica (ibid. 256-257).

133. Cf. «Memoria Rerum» III/2 252.

extranjeros), de modo que el 15 de octubre de 1971 se nombró a uno de estos sacerdotes obispo coadjutor. En conjunto, y siempre según el mencionado informe, de los 309 sacerdotes seculares y regulares de esta zona, eran nativos 86. Existían tres seminarios: uno mayor en Nouméa, y dos menores, uno en Paita, en la diócesis de Nouméa, y otro en Lano, en la diócesis de Wallis y Futuna.

Más numerosas eran las vocaciones femeninas. Frente a las 635 religiosas extranjeras, había 229 nativas. Se crearon varias congregaciones femeninas indígenas. En conjunto, a finales de los años setenta eran 9 las congregaciones femeninas autóctonas existentes en la zona aquí descrita, además de 4 congregaciones de hermanos de derecho diocesano [134].

Las islas Fiji tuvieron que enfrentarse con otro problema derivado de la inmigración de cerca de 30 000 indios. El arzobispo de Suva procuró que fuesen atendidos por sacerdotes de su misma nacionalidad. Los emigrantes indios perdieron en el extranjero el contacto con el hinduismo y, en consecuencia, podía llegarles con mayor facilidad el mensaje cristiano.

En 1968, los obispos de Oceanía crearon la Conferencia episcopal del Pacífico (CEPAC). En marzo de este mismo año celebraron su primera asamblea plenaria.

Filipinas

La iglesia de Filipinas es, en realidad, más antigua que la de Estados Unidos o Canadá. Pero muchos de sus problemas son comunes a los de las iglesias misioneras y, sobre todo, se trata de una iglesia encuadrada en el tercer mundo. Dado que dependió en sus orígenes del patronato español, tuvo desde el principio jerarquía ordinaria. Hasta los años treinta y respectivamente cincuenta del siglo XX no se crearon los cuatro vicariatos apostólicos, sometidos al dicasterio romano para las misiones. De todas formas, estos vicariatos pertenecen a alguna de las 13 provincias eclesiásticas, con otras tantas archidiócesis y un total de 31 dió-

134. Cf. *Supplementum* de «Bibliografia missionaria», año XXXIX-1975, cuaderno 18 (Roma 1976) 55-58.

cesis, más 12 prelaturas. Con un 80 por 100 de católicos (en una población total de 42 millones), Filipinas es un país católico, el único de todo el sudeste asiático. Sólo en las islas del sur hay mahometanos (cerca de 3 millones), que se consideran una minoría oprimida.

En el pasado reciente, y sobre todo en los años setenta, volvieron a resurgir las tensiones entre la Iglesia y el Estado, y también dentro de la misma Iglesia. La proclamación de la ley marcial hecha por el presidente filipino provocó diversas reacciones en los círculos eclesiásticos En una declaración conjunta, la conferencia episcopal manifestó que reconocía ciertamente los derechos y deberes de las autoridades civiles a dictar las medidas necesarias para la defensa de la soberanía del Estado y para la garantía de la paz y del bienestar de la nación. Pero, al mismo tiempo, instaban a las autoridades responsables y a cada uno de los ciudadanos concretos a un serio examen de conciencia. De todas formas, los 75 obispos participantes no pudieron llegar a un acuerdo unánime sobre la postura que debería adoptarse frente al gobierno [135]. En las etapas siguientes, el régimen mantuvo su táctica de opresión de la Iglesia.

El episcopado consideró como una de sus tareas más importantes la promoción del clero filipino. La falta de sacerdotes ha sido durante mucho tiempo uno de los problemas nucleares de esta iglesia. De hecho, el trabajo misional de los vicariatos apostólicos está atendido en su máxima parte por sacerdotes extranjeros. Con todo, al final de los años veinte pareció perfilarse un rápido aumento de las vocaciones sacerdotales indígenas. Así, por ejemplo, entre 1956 y 1966 el número de sacerdotes seculares pasó de 1430 a 2053 y el de sacerdotes regulares de 147 a 394. Hoy día, el clero, y a una con él toda la Iglesia filipina, se enfrenta a una tarea de enorme responsabilidad: la evangelización del espacio del sudeste asiático, con el que tienen conexiones raciales y culturales más cercanas que las iglesias occidentales. Por otro lado, los misioneros filipinos no caen bajo la sospecha de «sicarios del imperialismo» occidental. De hecho, ya se ha iniciado esta irradiación misionera. Los padres del Verbo Divino han en-

135. Cf. «Herder-Korrespondenz» 28 (Friburgo de Brisgovia 1974) 121-123; 29 (1975) 100.

viado a Indonesia a algunos de sus sacerdotes filipinos. También fueron las hermanas del Verbo Divino la primera congregación femenina que envió a la misión de Nueva Guinea a algunas de sus misioneras nacidas en Filipinas. Desde 1967, hay asimismo oblatas filipinas trabajando en Hong Kong.

En los últimos años, la Iglesia filipina se ha visto repetidas veces en la precisión de salir en defensa de los derechos humanos. El 8 de enero de 1967 los obispos publicaron una pastoral conjunta sobre el trabajo social y el desarrollo agrícola, por medio de la cual deseaban comunicar al gobierno la necesidad de eliminar las calamitosas situaciones del país. En enero de 1977 elevaron su valerosa voz de protesta como pastores para denunciar los problemas y las dificultades existentes entre la Iglesia y el Estado.

La Iglesia se ha visto también afectada por los enfrentamientos armados entre el Estado y los musulmanes. En 1974, un ataque de estos últimos destruyó casi enteramente la capital de la isla de Jolo. La catedral católica fue pasto de las llamas. No obstante, los casi 7000 cristianos de la isla no consideran a los musulmanes como enemigos. La Iglesia católica del archipiélago de Sulu, que cuenta con casi 100 años de antigüedad, ha desarrollado en los últimos años grandes esfuerzos para conseguir la paz y la reconciliación. El 98 por 100 de la población de este archipiélago sigue la religión islámica [136].

La antes mencionada responsabilidad de la Iglesia filipina en la evangelización de los pueblos del sudeste asiático se hace palpable también a través de la estación emisora «Radio Veritas» de Manila, que inició sus programas el 11 de abril de 1969. Emite en 20 de las lenguas hablabas en el espacio de Oceanía y del Sudeste asiático. La decisión de crear este centro emisor fue adoptada por la Conferencia de obispos del Sudeste asiático, celebrada en Manila en 1958. La Congregación romana para la evangelización de los pueblos, las organizaciones Misereor y Missio de la Iglesia católica alemana y la misma república federal de Alemania asumieron la parte principal de los costes financieros [137].

136. Cf sobre este punto «Die katholischen Missionen» (Friburgo de Brisgovia 1976) 197-201; (1978) 51-55; «Herder-Korrespondenz» 31 (Friburgo de Brisgovia 1977) 60-63.

137. «Internationaler Fides-Dienst» 1969, 214-215, 232-234.

Desde 1975, la emisora se halla a cargo de la conferencia episcopal filipina.

El viaje de Pablo VI al extremo Oriente (26 de noviembre a 5 de diciembre de 1970) fue un gran acontecimiento religioso para las iglesias de Oceanía, Australia y los restantes países visitados por el pontífice. En Manila, Pablo VI participó en las sesiones de clausura del simposio de las conferencias episcopales asiáticas, cuyos principales temas de estudio se centraron en la ayuda de la Iglesia al desarrollo y en la pastoral adecuada a los estudiantes universitarios. Refiriéndose al escaso éxito cosechado por la proclamación cristiana de la fe en el espacio asiático, a excepción de Filipinas, dijo el pontífice a los obispos: «Si en el pasado, un insuficiente conocimiento de las riquezas ocultas en las diferentes culturas pudo impedir la difusión del evangelio y contribuyó a ofrecer una imagen falsa de la Iglesia, ahora os toca a vosotros exponer que la salvación que ha traído Jesucristo está abierta a todos los hombres, sin distinciones por razón del género de vida, sin vinculación a una raza privilegiada, a un continente o a una cultura, y que el evangelio, lejos de querer sofocar los gérmenes del bien que anidan en el corazón y en el mundo conceptual de los hombres o de distanciarlos de sus ritos y de su cultura, tiene la virtud de purificar todos estos valores y de llevarlos a su plenitud para gloria de Dios (*Lumen Gentium* 17; *Ad Gentes* 22). A ejemplo de Jesucristo, que compartió el género de vida de su mundo cultural, un asiático puede ser católico y seguir siendo total y enteramente asiático. Si hace un año Nos hemos declarado en África que las Iglesias deben ser ante todo católicas, esto quiere decir que el pluralismo no sólo está justificado, sino que es deseable, en el sentido de que a través de él se expresa una misma fe común en el mismo Señor Jesucristo» [138].

De Manila, el papa se trasladó, el 29 de noviembre, a Samoa. Desde esta isla lanzó un apremiante llamamiento a los católicos de todo el mundo, cuyo propósito esencial era renovar el espíritu misionero [139]. La siguiente etapa del viaje fue Sydney, donde se habían dado cita 72 obispos de Australia, Nueva Zelanda y Oceanía para un simposio en el que se analizaron los problemas

138. AAS 63 (1971) 25-26.
139. AAS 63 (1971) 47-50.

actuales de la Iglesia de aquel espacio geográfico: la proclamación de la fe, la ayuda al desarrollo, la juventud, el sacerdocio, el ecumenismo. El papa tomó parte en la sesión final. Eligió como tema de su discurso la unidad de la Iglesia. Tal vez lo hizo así en razón de las especiales circunstancias ecuménicas de Oceanía, donde las enormes distancias, la falta de pastores de almas y la ausencia, a veces prolongada durante semanas y meses, del sacerdote, podían dar lugar a la implantación de reglas peculiares, distintas de las de las otras iglesias. De hecho, las iglesias misioneras de Australia y Oceanía muestran un talante sumamente abierto al ecumenismo.

Haciendo escala en Yakarta, Hong Kong y Colombo, Pablo VI regresó a Roma, dando por finalizado su viaje al extremo Oriente [140].

140. Para los discursos del papa durante su viaje: AAS 63 (1971) 10-83.

ÍNDICE ANALÍTICO

Acción católica 60 103-108 245 382 392 427 453ss 499 783 814s 844 846ss 863s 951 984
Acuerdos de Letrán 59 64 72 93-108 119 135 290 311 454 845 847
Adam, Karl; teólogo 395s 452 678
Adenauer, Konrad; canciller de la República federal alemana 780s 799
Adriano VI, papa 191
Adultos, véase Formación de adultos
África 310 695 998 1019s
  Cáritas 647
  formación 589ss
  órdenes religiosas 482 527s
  prensa, radio, televisión católica 626s 630ss
África central 1005
Africanización 999
Agagianian, cardenal Gregorio Pietro XV 66 190 224
Albania 774
  Iglesia ortodoxa 713
  órdenes religiosas 548
Alberione, Giuseppe 838
Alejandro III, patriarca 695
Alejo, Patriarca de Moscú 173 189
Alemania (Reich y República federal alemana) 64s 135ss 143 146 147ss 377 381ss 775-800
Acción católica 783ss
asociaciones 454s
  católicas 782s
ayuda desde el extranjero 796
Cáritas 635ss 641 648s 653-657 661
cinematografía 602s
clero 498 503s 506 517
concordato del Reich 788 803
concordatos con los *Länder* 779 781
conferencia episcopal 195 779 799s
derecho matrimonial 240
ecumene 681
encuestas entre el clero 510s
formación 554s 569 573 578 583ss
Iglesia protestante 665
Iglesia y Estado 293-303 331-341
  y nacionalsocialismo 113-131
judíos 794s
movimiento ecuménico 667 670 677s
  litúrgico 444ss
nunciatura 797
órdenes religiosas 472ss 544ss
Ostpolitik del Vaticano 800
política religiosa nacionalsocialista 788ss
prensa católica 606ss 617ss
prohibición de comprometerse con partidos políticos los sacerdotes 799

publicidad 599ss
radio y televisión religiosa 797s
sínodo conjunto de los obispados de la RFA 253 258s
teología 390ss 400 409 411ss 419 422s 432ss
véase también República democrática alemana
Alexei, patriarca 704 706 715ss
Alfrink, cardenal Bernhard; arzobispo de Utrecht 172 183 194 252 659 829
Altaner, Berthold; patrólogo 417
Alto Volta 1001 1016
Allamano, Giuseppe 838
Ambrosio, katholikos 697
Analfabetismo 1019
Ancel, Alfred 489
Andrei, metropolita 720
Andrieux, cardenal Joseph 862
Anglicanos 173 664ss 678 683 882 888 891 905 1003 1018 1023 1030
Angola 351 1011 1013
Anizan, sacerdote obrero 874
Apartheid 1004
Argelia 351 1005
Argentina
Iglesia y Estado 330
órdenes religiosas 483
Arnold, Franz Xaver; teólogo 428
Arrupe S.I., Pedro 224
Ascalesi, cardenal Alessio, arzobispo de Nápoles 845
Asia 233 310 647 1021
Asistencia pastoral a las fuerzas armadas 312 330
Asociaciones católicas 116s 121 124 584 782s 789 797s
Atanasio, san 695
Atenágoras, patriarca ecuménico 201 692s 720
Auer, Alfons; teólogo 491
Australia 1022 1035
Cáritas 647 658 660
órdenes religiosas 483
Austria 800-805
Acción católica 60
austromarxismo 800s
Cáritas 658s
clero 496
concordato 286s 329 803s
encuestas entre el clero 510s
escuelas privadas católicas 804
formación 585
Iglesia y nacionalsocialismo 802s
y Estado 804s
prensa católica 608s
publicidad 599s
sínodos diocesanos 254
televisión 622s
teología 423
Autoridad misionera 1014
Ayuda al desarrollo 997 1016 1019s 1026 1029 1035

Bacht S.I., Heinrich 419
Bailly, Vincent de Paul 610
Balbo, Felice 849
Baldelli, Ferdinando 653s
Balthasar, Hans Urs von; teólogo 484 491 495 510
Bangladesh 987s
Barelli, Armida 852
Barnabas, hermano de las Escuelas Cristianas 642
Barone, Domenico 99
Baronio, cardenal Cesare 164s
Barth, Karl; teólogo protestante 669
Baschir, Anton; exarca 695
Basileo, *abuna* 727
Basileo IV Eugenio I, katholikos 723s
Basileo, obispo 717
Baudrillart, cardenal Henri Marie Alfred 86 857
Bäumker, Clemens 397
Baumstark, Anton; teólogo 418
Bayer, Karl 654
Bea, cardenal Augustin 69 170ss 183ss 193 197ss 204s 211 423 679

Beauduin O.S.B., Lambert 444 817 942
Bélgica 52 151 813-818 1006
Acción católica 455 814s
Cáritas 643 655 658
clero 815
formación 567 574 579
católica 814
movimiento litúrgico 443
organización social 814
piedad mariana 467
universidad católica de Lovaina 818
vida de la Iglesia 816s
Beloch, historiador 64
Bell, K.G. 901
Belloc, Hilaire 895
Bendiscioli, Mario 851
Benedicto XIV, papa 52
Benedicto XV, papa 50 76 242s 855-859
Benoit, P. 422
Beran, cardenal Josef 216 759s
Bergen, Diego von 383
Bernabé, patriarca 699
Bertram, cardenal Adolf; arzobispo de Breslau 56 60 130 448 453 780s 784 794 796 802
Bethmann Hollweg, Theobald von 86s 90
Bevilacqua, Giulio P. 845 851
Biafra 1009
Biblia (ciencias bíblicas, movimiento bíblico) 67 182 199 206 212 222 266 392 404 420-426 433s 452s 522 818 851
Billot, cardenal Louis 862
Birmania 995
Bismarck, príncipe Otto von 958
Blake, Eugene Carson 671
Blanshard, Paul 945
Blondel, Maurice 411 421
Bonifacio VIII, papa 79
Bonnet, George 867
Bopp, Léon 427
Bormann, Martin; jefe del partido del Reich 792
Botswana 1015
Bouillard, H.; teólogo 400s
Boulart, canónigo 873 876
Bourne, Francis; arzobispo 883 895 902s 905
Brandt, Max 641
Brasil
Iglesia y Estado 311
órdenes religiosas 483
Bremond, Henri 396 872
Brent, Charles 665
Breslin, Thomas 384
Breviario 58 182 200
Briand, Aristide 350 858
Brinktrine, Johannes; teólogo 412
Británicas, Islas, véase Gran Bretaña
Britten, James 902
Brown, cardenal Michael 191 916s
Brown, William Francis 884
Browne, Noël 917
Bruce, William George 953
Brüning, Heinrich; canciller del Reich 445
Budismo 988ss 995
Bugarini v 164
Bukatko, Gabriel; arzobispo coadjutor 197
Bulgaria 165 670 772s
órdenes religiosas 548
patriarcado ortodoxo 697ss
persecución contra la Iglesia 773
política eclesiástica 307s
Bultmann, Rudolf; teólogo protestante 405s 422 425
Buonaiuti, Ernesto 840
Burke, John 924
Burundi 1005 1008 1010
Butler, R.A. 888

Cabildos catedralicios 244 297 782
Cabo Verde, islas del 1011
Calístrato, katholikos de Georgia 697
Camboya 594 994

INSTITUTO DE TEOLOGÍA TEOLÓGICO BIBLIOTECA BILBAO

Camerún 1001s 1017
Campos de concentración 547 704 793
Canadá 957-963 1011
  Cáritas 654 659
  formación 580 958ss
  jerarquía católica 957s
  movimiento social 961ss
  población católica 957
Canonizaciones 53 60s 66 266 860 1019
Caraman S.I., Philip 904
Carbone, Vincenzo 173
Cardijn, J. 427 455 815 863
Cáritas 633-662
  véase también en los países respectivos
Carli, Luigi, obispo 185 192 194 204
Carlos I, emperador austríaco 86
Carlota, gran duquesa de Luxemburgo 818
Carmona, Antonio de Fragoso; dictador portugués 289
Carolinas, islas 1024
Carraro, Giuseppe, obispo 218
Carretto, Carlo 853
Casel, O.S.B., Odo 399 437
Castelnau, Edouard de; general 860
Catequesis, véase Enseñanza religiosa
Cavour, Camillo Benso, conde de 845
Ceausescu, Nicolae 768
Ceilán 988s
Celibato de los sacerdotes 192 203 225s 231 243 265 502s 511s 544 827
  bibliografía 493s
Cento, cardenal Fernando 184 200 223
Ceretti, Bonaventura; nuncio 92 94 859
Cerfaux, Lucien 818
Cesbron, Gilbert 487
Ceuppens, F.; exegeta 422
Cicérin, Georgij; ministro de asuntos exteriores ruso 112
Cicognani, cardenal Amleto Giovanni 184 186 197
Cieplak, Juan; arzobispo 747
Cinematografía, véase en los países respectivos
Ciriaci, Pietro; nuncio 171 249 757
Cirilo, *abuna* de Etiopía 726
Cirilo III, arzobispo de Chipre 710
Cirilo, patriarca de Bulgaria 698
Cirilo V, patriarca de los coptos 724
Cirilo VI, patriarca de los coptos 725
Clark, Mark 946
Clemenceau, Georges Benjamín; jefe de Estado francés 857s
Clero, véase en los países respectivos
Colegialidad de los obispos 153s 185 191s 203 210 215 268 862
Colegio cardenalicio (cardenales) 37 44 58 61 65s 77 188 195 215 232 243 249 261 267s 362 373 796 968s 982 984 998ss
Colgan, Harold von 468
Colombia
  concordato 331
  convenio con el Vaticano 305
  Iglesia y Estado 315
Colombo, cardenal Carlo 851
Colonialismo 994 996, 1002
Comboni, Daniele 838
Comores 1018
Comte, Auguste 861
Comunismo 109 144 202 205 226 306 308 314 352 374ss 548ss 669 701 705s 709 717 740 752 759s 763 849 854 867 912 935-938 944
  Prensa 605 968ss 979ss
Concilio
  de Trento, véase Tridentino
  pastoral, véase Países Bajos
  plenario 983s 990 1022s
  Vaticano, véase Vaticano I; Vaticano II
Conclave 52 56 65 68 77 167 188 244 268
Concordatos 65 205 277-341 543 555 565 579 607 648 744s 752 766 769s 778s 788s 795 799 855 859 867 911
  bibliografía 274ss
  con el Reich 72 76 113-129 294 299ss 336
  con Italia 99-108
  con los *Länder* 779 781
  véase también Austria; Polonia
Confalonieri, cardenal Carlo 57s 186
Conferencias episcopales 56 126 130 179ss 187 194s 200 215 217 219 234 251 253s 259 268 270 506s 515 563 588 601 642 657 659 769 779s 792 798 801 805 836 853 870 911 923 924 967 983s 997 1016 1021ss 1031ss
  véase también en los países respectivos
Confirmación, véase Sacramento de la
Conforti, Guido Maria 838
Congar O.P., Yves 206 400 491 678 872
Congo 1000 1005s 1017
Congregación De Propaganda Fide 967 975 981 989 998 1005 1008 1010 1012 1022
Congregación para la evangelización de los pueblos 1023 1033
Congresos eucarísticos 60 215 462ss 763 985 1023
Consejo de los laicos, véase Laicos
Consejo episcopal, véase Sínodo episcopal
Control de natalidad 24s 215 226s 903 920 956
Controversia de los ritos 967 974ss
Cook, islas 1025
Corea 978ss
Corea del norte 550
Cort, John 938
Cosgrave, William T. 910s
Costa de Marfil 1017
Coughlin, Charles, E. 934ss 944
Crane S.I., Paul 898
Crisanto, arzobispo 712
Crisóstomo I 712
Crisóstomo II, arzobispo 712
Crispi, Francesco; ministro italiano 845
Cristóbal II, patriarca 695
Crivelli, G.; director de Cáritas 653
Croce, Benedetto 852
Crowley, Patrick 951
Csernoch, cardenal János 762
Cullmann, Oscar: teólogo protestante 179
Curia romana
  congregación para religiosos 542
  organización 34-44 167 169ss 179s 189s 241 244 448 675 923
  reforma de la 194 215 231s 261ss 267 524s
Cushing, cardenal Richard 949

Chad 1017
Chardin, P. Teilhard de 402 581
Charles, Raphael 817
Charrière, François; obispo 184
Checoslovaquia 755-760
  Cáritas 652
  Iglesia nacionalista 755s
  Iglesia ortodoxa 716
  Iglesia y Estado 286 309
  ley del celibato 243
  negociaciones con el Vaticano 756ss
  órdenes religiosas 548
  política religiosa comunista 759s
Chesterton, Gilbert Keith 895
Chevrier 482
Chiaudano, Giuseppe 601
Chile
  órdenes religiosas 482s
China 61 967 970ss
  formación 580s
  Iglesia ortodoxa 717
  órdenes religiosas 550
Chipre 592 710s
Chorén, katholikos de Armenia 729
Chorén, katholikos de Cilicia 730
Christof, arzobispo 713

Churchill, Winston; primer ministro británico 143

d'Herbigny S.I., Michel; obispo 747
Daem, obispo de Amberes 219
Damaskinos, arzobispo de Atenas 712
Damián, arzobispo 713
Damián, patriarca de Jerusalén 696
Dander, Franz 396
Daniel, Yvan 485
Daniélou, cardenal Jean 400 491 872
Dante, cardenal arzobispo 181
Dermo, Thomas; obispo 721
David v, katholikos de Georgia 697
Dawson, Christopher 900 904
Day, Dorothy 898 937
De Gasperi, Alcide 102 843-849
De Gaulle, Charles; general y jefe de Estado francés 143 165 869s
De Hueck, Catherine 932
De Jong, cardenal Johannes 820
De la Bédoyère, Michael 906
De Lai, cardenal Gaetano 923
De Luca, Giuseppe 851
De Smedt, Émile Joseph; obispo 183 185 198 204 211 216
De Valera, Eamon 909ss
Del Portillo, Álvaro; profesor de derecho canónico 526
Delaney S.I., John P. 951
Delegados apostólicos, véase Nunciatura
Delehaye, Hippolyte 417
Delp S.I., Alfred 547
Della Chiesa, Giaccomo Paolo Battista 51ss
Della Torre, Giuseppe 846
Demetrio I, metropolita 693
Demetrios, metropolita de Belgrado, patriarca 699
Denifle O.P., Heinrich 418
Derecho
  canónico 168 186 217 223 230 236-273 279ss 519s
  bibliografía 236s
  de las Iglesias orientales 248
  de los padres 219 557ss 791s 865 889 925s 945
  matrimonial 100 107 208 240 242 245 247s 265s 270 287 301 305 327s 331 848 854 951s
  natural 354
Desarrollo, véase Ayuda al desarrollo, Países subdesarrollados
Deschanel, presidente de la República francesa 858
Devoción al Corazón de Jesús 59 67 464
Devoción mariana (mariología) 60 69 203s 213 401 456 467-472 985 992
Dey, monseñor James 897
Dezza S.I., Paolo 516
Diaconado (diaconía) 194 203 213 265 411 501
Dibelius, Martin 422
Diekamp, Franz; teólogo 395
Dignan, John; obispo 916
Dilthey, Wilhelm 394
Dinamarca 741
Dionisio, metropolita de Polonia 715
Dionisio VI, metropolita indio, katholikos 723
Doerner, August; párroco 447
Dölger, Franz-Josef 417s
Dollfuss, Engelbert; canciller federal austríaco 802
Döllinger, Joseph Ignaz; historiador de la Iglesia 391s
Doncoeur, P. 860
Donders, Adolf 433
Döpfner, Julius; cardenal arzobispo de Munich-Freising 174 181 183 186 190 208 218 225 507 800
Doroteo, metropolita checoslovaco 717
Dositeo, arzobispo de Macedonia 714
Dossetti, Giuseppe 851
Drexel, Katharine 932

Driesch, Hans 393
Dubček, Alexander; primer ministro checoslovaco 717
Dubois, cardenal Louis Ernst; arzobispo de París 863
Duchesne, L.; historiador de la Iglesia 416
Duff, Frank 468
Dumeige, G. 419
Duschak, obispo de Calapán 181

Eberle, Joseph 600
Ecumenismo 59 168 171 182 196ss 202 204 211 221 257 399 402 470 585 663-684 693 699 705 711 715 731 1009 1035
  secretariado para la unidad de los cristianos 43 170ss 195 206 212 214 250 264 271s 678ss
Educación 60 104ss 219 280 282 331 394s 551-595 864s 868ss 883-893 913s 958 991s 995 1021
Efraím II, katholikos de Georgia 697
Egenter 408s
Egipto 692 694 724s 1014
  formación 559 594
Ehrhard, Albert 55 58 416
Ehrle, cardenal Franz 55 59 418
Ejercicios espirituales, véase Movimiento de los ejercicios espirituales
Elchinger, Arthur; obispo 219 226
Elías IV, patriarca de Antioquía 695
Elisabeth I, reina de Inglaterra 883
Ellard S.I., Gerald 942
Encuestas entre el clero, véase en los países respectivos
Enseñanza religiosa (catequesis) 110ss 285 289 291 295 304 313 339ss 554ss 594s 698 700s 725s 759 791s 803 814 818 828 840 848 868s 885s 899s 920 927ss
  véase también en los países respectivos
Épagneul, P. 874
Ermecke, Gustav; teólogo 409
Ernst, Georg 603
Erzberger, Matthias; ministro del Reich 89
Escrivá de Balaguer, J.M. 481 525
Escuela(s)
  confesional católica 287 295 298 300 329 337s 573s 782 858
  confesionales 927 959
  véase también Educación; Enseñanza religiosa; en los países respectivos
Esch S.I., Ludwig 459
Eschweiler, Karl; teólogo 394s 412
Esfuerzos por la paz, del papa entre otros 75ss 82-92 138-146 153ss 187 359 384ss 866s 947s
España 150
  Acción católica 60
  Cáritas 643 654 660
  centros de enseñanza superior de la Iglesia 330
  encuestas entre el clero 511
  formación 573 579
  Iglesia y Estado 304s 311-315 319 327s
  movimiento litúrgico 449s
  órdenes religiosas 524ss 543s
  persecuciones contra los católicos 359
  prensa católica 604 612s
Estadísticas de la Iglesia 23-49
  África 998s
  Bélgica 815
  budismo 974
  Canadá 957
  Cáritas 637ss 645ss 661ss
  Corea 980
  Corea del sur 979
  Checoslovaquia 756
  China 968s
  educación 552
  escuelas 573ss
  Europa del este 743s 750s
  Francia 875s
  Gabón 1016
  Gran Bretaña 881

Hungría 761
iglesias orientales 699ss
India 987
Irlanda 906s
Italia 836 850 853
Japón 976s
Kenia 1005
Madagascar 1018
Mali 1016
Mozambique 1013
Nigeria 1002s
Nyassalandia 1005
Oceanía 1027s
órdenes religiosas 699
Países Bajos 822
Polonia 754
prensa 604ss
Ruanda 1006
Rumania 767
Samoa 1026
Yugoslavia 772
Estados Unidos 143 565-586 722 730 920-956 972 978 1025
Cáritas 640ss 651 654 660 946-950
cinematografía 603s
clero 511s
ecumene 682ss
encuestas entre el clero 511
evolución postconciliar 956
formación 553 557 564ss 569 574s 579s 585
formación católica 565-586 924-932
Iglesia ortodoxa en el exilio 718ss
jerarquía católica 922ss
movimiento litúrgico 450 904 941ss
movimiento social 932-941
movimientos seglares 950ss
órdenes religiosas 537
participantes en el concilio 179ss
población católica 920ss
política eclesiástica 943-946
prensa católica 952-956
publicidad 599s
radio y televisión 623
sedes episcopales 243
Esteban, exarca de Bulgaria 698
Etiopía 726ss 1014
Eugenio, arzobispo de Creta 715
Evreinoff, monseñor Alexander 147

Fascismo 380ss 454 816 843-850 867
véase también Acuerdos lateranenses, Mussolini
Faulhaber, cardenal Michael 57 126s 383 433 776 780s
Felice, pronuncio A. 828
Felici, cardenal Pericle 170 268s
Feltin, cardenal Maurice 181 488
Ferrata, cardenal Domenico 52s
Ferrini, Contardo 55
Fiji, islas 1026
Filareto, metropolita de la Iglesia rusa en el exilio, en Norteamérica 719
Filipinas 623 1031
Finlandia 742s
Iglesia ortodoxa 714s
Fisher, Desmond 906
Fisher, Geoffrey Francis; arzobispo de Canterbury 173
Fitzsimons, John 898
Fliche, Augustin 872
Fogarty, Michael 895
Fonck S.I., Leopold 420
Ford, John 898
Formación católica 551-595
Formación de adultos 561 577 582-586 892s 928
Formas de piedad, véase Iberoamérica, México
Foucauld, Charles de 478 522ss 537
Francia 150 165 855-878
Acción católica 455
Action française 861 867
Cáritas 636 643 650 659
clero 506s 875s
conferencia episcopal 195
escuelas 871
formación 568 573 578 865s
guerra mundial 856ss 867ss
ideas ecuménicas 678
Iglesia protestante 666

Iglesia y Estado 277s 288s 311 858s
nacionalismo 862
órdenes religiosas 526
participantes en el concilio 179s
pastoral 862s
prensa católica 610ss
publicidad 600
sacerdotes obreros 485-490 499 873ss
teología 391 393 396 400s 409 872
y Benedicto XV 855-859
y Pío XI 859-866
y Pío XII 866-877
Franco, Francisco; jefe de Estado español 143 304 327 544
Franič, Franjo; obispo de Split 185 203 206
Franzelin, Johannes Bapt. 51
Frascati, Pier Giorgio 839
Frings, cardenal Josef; arzobispo de Colonia 66 172 180ss 191 195 200 204 206 224 226 657ss 796 799
Fröbel, Friedrich 568
Fröhlich, Cyprian 641
Funk, Franz Xaver 837

Gabón 1008 1016
Gabriel V, patriarca de Servia 700
Galen, cardenal Clemens August von; obispo de Munich 66 126 130 794
Gallagher, Michael James; obispo 935
Gambia 1002 1016
Gardel O.P., A. 395 411
Garegin, katholikos de Cilicia 730
Garofalo, Salvatore 851
Garrigou-Lagrange, Réginald 396 412
Garrone, cardenal Gabriel 226
Gasparri, cardenal Pietro; secretario de Estado 52 57s 64 90 94-99 112 239 243 382 430 768 842
Gedda, Luigi 853
Geiselmann, Joseph Rupert; teólogo 182 404
Gemelli, Agostino 842 851
Gentile, Giovanni 381 852
Gentiloni, político italiano 840
Gerlier, Pierre Marie; arzobispo 200 489 863 869
Germán, patriarca de Servia 700 713
Geyer, Bernhard; teólogo 397
Ghana 1001s
Ghellinck, J. de; teólogo 397
Ghignoni, Alessandro 841
Gibbons, cardenal James 946
Gibuti 1005
Gijsen, Johannes Matthijs; obispo 829
Gilbert, islas 1028
Gilson, Étienne 393 872
Gill, Eric 895
Giolitti, Giovanni 93 840
Giordani, Igino 843
Glattfelder, Gyula; obispo 762 765
Gnocchi, Carlo 850
Godfrey, William; arzobispo 883
Godin, H.; teólogo 427 486
Goebbels, Joseph; ministro de propaganda alemán 790s
Goettsberger, J.; investigador bíblico 420
Gomulka, Wladyslaw; primer ministro polaco 754
Gonner, Nicholas E. 953
Gosling, Samuel 904
Grabmann, Martin 55 397
Gracias, cardenal Valerian 181 671
Gran Bretaña 142 146 881-906
Asociación cristiana de jóvenes 664
Cáritas 658
formación 567 570
formación católica 883-892
instrucción religiosa 903
jerarquía católica 882s
movimiento litúrgico 904
movimiento social 892-902
población católica 881
prensa católica 610s 904ss

publicidad 599ss
Grecia 151 165 694
formación 592s
Iglesia ortodoxa 711s
Gregorio Magno, papa 485
Gregorio VII, papa 79
Gregorio XVI, papa 597
Griffin, Bernhard; arzobispo 883 901s
Grignion de Montfort, Louis Marie 918
Gröber, Konrad; arzobispo de Friburgo 116 118 448
Grosche, Robert 678
Grösz, József; arzobispo 764
Grundmann, Siegfried 339
Guano, Emilio; obispo 208
Guardini, Romano 392 433 435 438 445ss 450 452 466
Guerin, presbítero 863
Guinea 1008s
Guinea Bissau 1011 1013s
Guinea Ecuatorial 1009
Gummersbach S.I., J. 395
Gundlach S.I., Gustav 363 371 378s 384
Gunkel, Hermann 422
Gut, Benno; abad O.S.B. 203
Gwynn, Denis 904

Haiti 305
Hardt, Felix 600
Häring, Bernhard 208 409
Harnack, Adolf von 416
Hartmann, cardenal Felix von 777
Hartmann, Nicolai 393
Hayes, Carlton J.H. 947
Hayes, John 915
Hayes, Patrick; arzobispo 940
Heenan, John; arzobispo 185 206 211 883
Heidegger, Martin 394 397
Heinen, Anton 583
Heinen, Wilhelm 409
Heinisch, Paul 422
Helmsing, Charles Herman; obispo 211
Hengartner, Meinrad 659
Hengsbach, Franz; obispo de Essen 206 207 222
Hermaniuk, Maxim; metropolita ucraniano 211
Hertling, Georg, conde de; canciller del Reich 55 64
Herwegen, Ildefons; abad O.S.B. 444
Herriot, Edouard 860
Hess, Rudolf 472
Hessen, Johannes 393
Heydrich, Reinhard; jefe de la Gestapo 792
Hilarión, metropolita de la Iglesia ortodoxa ucraciana en el exilio 720
Hildebrand, Dietrich von; filósofo católico 393
Himmler, Heinrich; político nacionalsocialista 792
Hinduismo 986
Hinsley, Arthur; arzobispo 883 886 900s
Hitler, Adolf 113-120 121 126 128ss 137 140 142ss 155 298 300 383 545 786-791 848
Hlond, cardenal August 753 796
Hobson, John A. 934
Hochhuth, Rolf 132 152
Hodxa, secretario general del partido comunista albanés 713
Hoeck, Johannes 214
Hoffmann, Hermann 677
Höffner, cardenal Joseph; arzobispo de Colonia 226 510
Holanda, véase Países Bajos
Hong-Kong 1033 1035
Hoover, presidente de Estados Unidos 921 934
Hörle, Georg Heinrich 446
Hornyak O.S.B.M., Augustin Eugene; exarca apostólico 883
Horthy, Miklós; regente 761
Hostie, Raymond 474

Howard, Henry 883
Hoyt, Robert 953
Hromadka, Joseph L.; teólogo 669
Hume, cardenal Basil 883
Hummelauer, S.I., Fr. von 420
Hungría 760-764
Cáritas 643
derecho matrimonial 240
Iglesia ortodoxa 716
judíos de 154
ley del celibato 243
órdenes religiosas 548
política religiosa de signo comunista 763s
prosperidad religiosa 762s
protocolo entre la Santa Sede y 323
segunda guerra mundial 137 149s 152
tratado de Trianon 762
Husserl, Edmund 393
Huyn, Paul, conde de; arzobispo 755

Iberoamérica 233 292s
Cáritas 657s
clero 508
falta de sacerdotes 196
formación 553 564 580 587ss
formas de piedad 462
Iglesia y Estado 293
obispos participantes en el concilio 181 219
órdenes religiosas 526 528
radiodifusión y televisión católica 625ss 630
Iglesia y Estado 317-329 345-388 543-550
véase también en los países respectivos
Ignacio XXXVIII Efraín, patriarca de Antioquía 722
Ignacio XXXIX Jacobo III Severo, patriarca de Antioquía 722s
Imperialismo 1032
India 722-729 980 983
Indochina 990
Indonesia 994 996s
Inglaterra, véase Gran Bretaña
Innitzer, cardenal Theodor 802
Innokentii, arzobispo ortodoxo de China 717
Institutos seculares 68 248 478-484 522-526 977 986
Internunciatura 969 980 987
Irak 722
Irán 722 730
Ireneo, arzobispo ortodoxo de Nueva York 719
Irlanda 906-920
apostolado seglar 918ss
Cáritas 643 660
evolución política 907ss
formación católica 913s
Iglesia y Estado 327 911ss
jerarquía católica 909s
movimiento social 915ss
población católica 906s
Islam 198 202 325 553 559 590 592s 724ss 727 768 770 1016
Israel 206 696 731
Italia 66 135s 141s 145 149s 831-854
Acción católica 454 846
acuerdos lateranenses 845
Cáritas 650 654
concordato 328
conferencia episcopal 195
cultura 851
encuestas entre el clero 511
época postconciliar 853
fascismo 844-850
formación 569
formación sacerdotal 836s
Iglesia y Estado 289ss 317 382
órdenes religiosas 526 838
participantes en el concilio 215
partidos cristianos 850s
prensa católica 613ss
situación religiosa 853
teología 166
universidad católica 852

Jacobs, Konrad 446

Jaeger, cardenal Lorenz; arzobispo de Paderborn 172 197 679
Jakub III, patriarca jacobita 220
Japón 135 137 974-978
  formación 581
  Iglesia ortodoxa 718
  órdenes religiosas 482
  radio y televisión 623
Jarrett O.P., Bede 905
Jaspers, Karl 394 397
Jedin, Hubert; historiador de la Iglesia 419
Jelevferii, arzobispo y exarca 717
Jerarquía católica, véase en los países respectivos
Jerónimo, archimandrita 712
Jerzy, metropolita de Polonia 716
Josafat II, patriarca de los coptos 725
José, administrador del patriarcado de los servios 700
José, exarca de Bulgaria 698
Juan, metropolita de Praga 717
Juan XIX, patriarca de los coptos 725
Juan XXIII, papa 157-235 249s 317
Judíos, véase Persecución de los
Jungmann S.I., Joseph Andreas 396 431 434 463s
Juramento de los ritos 981
Jürgensmeier, Friedrich 408 452
Justiniano, patriarca de Rumania 708ss
Justino, patriarca de Rumania 710

Kaas, Ludwig; prelado 69 116 126 785
Kassiepe, Max 447
Keegan, Patrick 207 898
Kehr, Paul; historiador 55 59
Kenia 1001 1005
Kennedy, John F.; presidente de los Estados Unidos 945
Kentenich, Josef 469
Keough, John W. 931
Keppler, Paul Wilhelm; obispo de Rotenburgo 433 496
Kerby, William J. 642
Kerrl, Hanns; ministro del interior del Reich 302 792
Kevork V, katholikos de Etschmiadzin 728
Kevork VI, katholikos de Etschmiadzin 729
Kirsch, Johann Peter 417
Klauser, Theodor 418
Koch, Joseph 397
Köhler, Oskar 419
Kolb, Viktor 600
Kolbe, san Maximilian 468 547 752 754
König, cardenal Franz; arzobispo de Viena 183 206 226 375
Könn, Joseph 446
Kopp, cardenal Georg 777 784
Kramp S.I., Joseph 446
Kraus, Franz Xaver 837
Krestinski, Nicolai; embajador ruso 112
Kreutz, Benedikt; presidente de Cáritas 648
Krofta, Kamill; enviado checo ante la Santa Sede 756
Kruschev, Nikita 375 705
Kurth, Gottfried 444
Kuss, Otto 422

«L'Osservatore romano» 85 125 136 142 168 185 191 194s 205 221
La Farge, S.I., John 384 940
Lafontaine, Peter; patriarca de Venecia 56
Lagrange, Joseph Marie 420 422 452
Laicos (apostolado) 192s 200 203 207 212 222s 225 229 245 256 264 273 443 456 468 483 512 525 636 672 696 722 783 839 843 895 899s 903 911 913-918 930s 939 950ss 955 991 1022
  consejo de los laicos 44 232 257
Lais, Hermann; teólogo 414
Lakner, F.; teólogo 396
Lambertini, Próspero (después Benedicto XIV) 52s

Landersdorfer, O.S.B., Simon Konrad; obispo 448
Landgraf, Arthur-Michael 397
Landrieux, A.; obispo 431
Lang, Albert; teólogo 412
Langbehn, Julius 392
Lanzoni, Francesco 58
Laos 994
Laros, Matthias 678
Larraona, cardenal Arcadio 182 203 530
Latín como lengua de la Iglesia 172 176 181 199 904
Le Bras, Gabriel 873
Le Fort, Gertrud von 498
Lebreton, J.; teólogo 452
Leclercq, J.; teólogo 409
Léfèbvre, Marcel; arzobispo misionero 517
Léger, cardenal Paul Émile 192 204 211 225
Leiber, S.I., Robert 69 113 117
Lemke, William 945
Lemonnyer, A.; teólogo 422
León XIII, papa 60 187 240 352 354 357 359s 368 373 442 479 520 579 614
Leontios, obispo de Pafos 711
Lercaro, cardenal Giacomo 181 190s 206 208
Leslie, Shane 904
Lesotho 1003 1009
Letonia 743
  concordato 284s
Lex Ecclesiae fundamentalis 271ss
  bibliografía 238
Líbano 722 730
Liberia 1015
Libertad de conciencia 111 373
Lieber, Ernst 600
Liénart, cardenal Achille 180 186 192 863
Liga de Naciones 92 94
Lilje, Hanns; obispo 669
Límite de edad 195
Lithard, V.; teólogo 427
Lituania 744s
  clero 745
  concordato 286 308
Liturgia, véase Movimiento litúrgico
Loew, Jacques; sacerdote obrero 489 873
Logue, cardenal Michael 908
Loisy, Alfred 421
Lokuang, cardenal Stanislaus 181
Lombardi, S.I., Riccardo 166 475
Longo, Bartolo 839
Lortz, Joseph; historiador de la Iglesia 674 677
Lubac, Henri de; teólogo 400 402s 872
Lucey, Cornelius; obispo 917
Luteranos 675 682 715 742s 761 1018
Luxemburgo 643 818

Macario, metropolita de Polonia 716
Macario II, arzobispo de Chipre 711
Macario III, patriarca de los coptos 711 725
Mackintosh, Donald A.; arzobispo 899
Madagascar 1001 1005 1018 1021
Maffi, cardenal Peter 52 57
Maglioni, cardenal Luigi; secretario de Estado 65 69 189 448s
Mahometanos 990 1018 1027 1033
  véase también Islam
Maier, F., teólogo 422
Maier, Hans 321
Majláth, Gusztáv; obispo 762 766
Malaku Walda, Miguel; patriarca de Etiopía 728
Malasia 989 996
Mali 1016
Malvy, ministro del interior francés 856
Manna, Paolo 838
Manton, Martin T.; juez 947
Mar Basileo III Jorge II, katholikos 723
Mar Basileo V Mateo I 724
Mar Basileo Pablo II 724

Maréchal, Joseph 391
Marella, Paolo; nuncio 194 487 874
María Adelaida 818
Marianas 1024
Marin-Sola O.P., F. 398
Maritain, Jacques; filósofo católico 393 872
Marmion, C.; teólogo 395
Marquesas, islas 1025
Marschall, Bernhard 603
Marshall, islas 1024
Martil, Germano 516
Martin, Josef Maria; arzobispo 197 211
Marty, cardenal François 225
Marx, Karl 378
Marx, Wilhelm 785
Marruecos 1005
Masure, M.; teólogo 413
Matrimonio, véase Sacramento del matrimonio
Matrimonios mixtos 197 208 214 229 231 265
Matteotti, Giacomo 844
Maurer, Gheorge 768
Maurin, Peter 898 937
Maurras, Charles 861s 867
Mausbach, Joseph 405
Máximo, patriarca de Bulgaria 699
Maximos IV, patriarca 184 206
Mazzolari, Primo 851
McGowan, Raymond 934
McIntyre, cardenal James Francis 181
McNabb, O.P., Vincent 895
McQuaid, John Charles; arzobispo 915s
Méchineau, L.; teólogo 420
Medios de comunicación de masas 65 135s 178 183s 200 223 337 358 596-632 727 790 798 820 826 829s 904ss 934 951-956 984s 1013 1033
véanse también en los países respectivos
Mehmed V Resad; sultán 81
Meinertz, M.; teólogo 422
Melquisedec III; katholikos de Georgia 697
Melquisedec; metropolita 719
Mello; obispo 721
Mercati, cardenal Giovanni 59
Mercier, cardenal Désiré 52 57 444 579 777 813
Merkelbach, B.; teólogo 406
Merkle, Sebastián 416
Mersch, E.; teólogo 408
Merz, Hans-Peter 659
Merry del Val, cardenal Raphael 51 57 65 840
Métodos para las misiones 1023
Metzger, Max Joseph 677
México
órdenes religiosas 543
persecución de la Iglesia 61 359
Meyenberg, A.; teólogo 405
Meyer, cardenal Albert Gregor 205 208 211
Meyer, O.S.B., Augustinus 516
Michaelis, Georg; canciller del Reich 87ss
Michel, O.S.B., Virgil 942
Michoneau; sacerdote obrero 874
Milani, Lorenzo 851
Mindszenty, cardenal József 375 763s
Mirón; patriarca de Bucarest 708
Misal 200 264 443s
Misas vespertinas 247
Misereor 1033
Misiones 181 187 207 223ss 229 243ss 293 304 315 417 503 526ss 553 556 590s 625 647 656 665 671 673 695 817 823 838 907 949s 954s 982 1014 1033
Modernismo 166 401 416s 486 497 557 837
Mohlberg, O.S.B., C. 418
Momme Nissen, O.P., B. 392
Montessori, Maria 569
Montini, Giovanni (después Pablo VI) 69 147s 172 181 185 323 614 845

Mooney, Eduard; arzobispo 936
Mörsdorf, Klaus; especialista en derecho canónico 217
Moscati, beato José 839
Mott, John 665
Mounier, Emmanuel 872
Movimiento
bíblico, véase Biblia
de los ejercicios espirituales 457ss
juvenil 392 427 444 498
bibliografía 493
litúrgico 199ss 392 418 426s 435ss 443-450 460 498s 521s 818 829s 904 941s 1001 1016
Mozambique 1011ss
Mstyslav, metropolita de la Iglesia ucraniana ortodoxa en el exilio 720
Muench, Aloysius, nuncio 797
Müller-Simonis, Paul 645
Müncker, Theodor 408
Mundelein, cardenal George William; arzobispo de Chicago 128 935 944
Murri, Romolo 496 839s
Música religiosa 182 248 437 447ss 942
Mussolini, Benito 95-106 136s 141-146 149 292 349 381 843-848
Musulmanes, véase Mahometanos

Nacionales, iglesias 753 768 970
Nacionalsocialismo 380ss 400 419 433 472 483 544ss 606s 677 752 763 786 789s 795 802s 867 900 947
véase también Concordatos; Hitler; Racismo; Reich
Naciones Unidas 902 971
Namibia 1004
Nasalli-Rocca di Corneliano, cardenal Johannes 848
Nasser, Gamal Abd el; presidente del Estado egipcio 725
Naumann, Johann Wilhelm; editor 618
Necchi,Vico 839
Nell-Breuning, S.I., Oswald von 378s
Neoescolástica 390ss
Netzhammer, O.S.B., Raimund 766
Neuss, Wilhelm; historiador de la Iglesia 419
Neutralidad de la Santa Sede 54 77 80 133ss
Nicolás II, zar de Rusia 701
Nicolás V, patriarca 694s
Nicolás VI, patriarca 695
Nigeria 1001s 1009
Nikel, J., exegeta 422
Nikodim, metropolita de Leningrado y Novgorod 705s
Nikodim, metropolita de Moldavia 708
Nikolai, metropolita 705
Nikolai, metropolita de Japón 718
Noldin, S.I., H. 406
Noll, John Francis; obispo 953
Nommesch, obispo de Luxemburgo 818
Noppel, C.; teólogo pastoral 427
Noruega 543 742
Norris, James J. 208
Nueva Caledonia 1027 1029
Nueva Guinea 997 1028-1031
Nueva Zelanda 1022ss 1034
Nuevas Hébridas 1027
Nunciaturas (nuncios, delegados apostólicos) 37 48 51 56 62 64s 263 305 750 757 762 768 771ss 778 797 805 828 858 869 883 911 971 980 985 987ss 996 1007 1030

O'Boyle, Patrick A.; arzobispo 941
O'Connell, cardenal William 935
O'Dea, Thomas; obispo 909
O'Dwyer, Edward Thomas; obispo 908
O'Grady, John 643 654
O'Hara, Edwin; obispo 928 939
O'Hea, S.I., Leo 894
O'Rahilly, Alfred 916

O'Shaughnessy, Michael 936
Oceanía 1022 1024 1035
Ohm, O.S.B., Thomas 656
Oldmeadow, Ernst 905
Oraison, M. 409
Órdenes religiosas 472 518-550 1021 1023
  véase también en los países respectivos
Orientales, iglesias 171 184s 196s 209 214 266 271 285s 307 665 668ss 676 685-774
Orione, Luigi 838
Orlando, Vittorio Emanuele; primer ministro italiano 94 845
Ortodoxa, Iglesia, véase en los países respectivos
Osborne, embajador inglés 136
Ostpolitik del Vaticano, véase en los países respectivos
Ottaviani, cardenal Alfredo 171 181 183 185 191 194s 205 221
Otto, Rudolf 394
Ozanam, Frédéric 637

Pablo, arzobispo de Finlandia 715
Pablo VI, papa 251 317
Pacelli, Eugenio (después, Pío XII) 62 64s 86-91 95 112 114 116 124ss 130 778s 781 783 866
Pacelli, Francesco 99s
Paganuzzi, Ettore 839
Países Bajos 819-830
  ascenso de los católicos 824
  Cáritas 658ss
  clero 506 826
  concilio pastoral 251ss 827
  crisis de la Iglesia 829s
  desintegración (1960-1970) 824-830
  encuestas entre el clero 511
  formación 568 573
  formación sacerdotal 827
  Nuevo Catecismo para adultos 827
  órdenes religiosas 537
  prensa católica 616s
  radiodifusión católica 624
  teología 409s
  tiempo entre 1919 y 1960 819-823
Países bálticos 743ss
Países escandinavos 740ss
Países subdesarrollados, véase Tercer Mundo
Paisios, arzobispo de Albania 713
Pakistán 559 594 983 987
Pallavicino, Pietro S.; historiador 228
Papen, Franz von; canciller del Reich 114s 788
Parecattil, J., arzobispo de Ernakulam 271
Parente, cardenal Pietro 181 192 203
Paro 350 897
Parsch, Pius 423 446
Partidos cristianos, véase Italia
Pascualina, hermana 69
Pascher, Joseph 248
Pastor, Ludwig von 418
Patriarcados (patriarcas) 47 165 173 178 184 189 201 214 227 685-731 749 770
Patronato de misiones 982
Patronato español 1031
Patronato portugués 983
Pázmány, cardenal Péter 762
Peeters, Paul 417
Pellegrino, Michele 851
Persecución de los judíos 107 115 148-156 198 204ss 209 220s 251 763 794 848s 869 912 921s 935 943
Persecuciones contra la Iglesia, véase en los países respectivos
Pertenencia a la Iglesia 191 246
Perrin, S.I., Henri 486
Pétain, Philippe; mariscal francés 143 868s
Pfiffl, cardenal Gustav 57 802
Pflieger, Michael 431
Philips, profesor de teología dogmática 202 206 212
Pichler, J.; teólogo 430

Pilsudski, Józef; presidente de Polonia 55
Pimen, patriarca de Moscú 706
Pío, padre 850
Pío IV, papa 231
Pío V, papa 231
Pío IX, papa 442
Pío X, papa 39 79 166 349 420 423 442s 460s 497 517 839s 859
Pío XI, papa 54-61 93 109 243 859-865
Pío XII, papa 62-70 131-156 246ss 529 866-878
Piontek, Ferdinand; vicario capitular 796
Pizzardo, cardenal Joseph 110
Plater, Charles 894
Plojhar, Josef 759
Pluralismo 319 357 365 371 400 500 536 605 616 807 820 825 849 852 1034
Población católica, véase en los países respectivos
Podrecca, periodista 844
Poels, Heinrich; teólogo 822
Pohlschneider, Johannes; obispo de Aquisgrán 563
Política
  de *apartheid* 1004
  eclesiástica, véase en los países respectivos
Polonia 55s 145 150 155 670 749-755
  Acción católica 60
  Cáritas 643 652
  clero 500s
  concordato 285 750
  Iglesia ortodoxa 715s
  Iglesia y Estado 302
  lucha contra la Iglesia 752s
  órdenes religiosas 550
  Ostpolitik del Vaticano 754
  política eclesiástica 307
  prensa católica 620
  protocolo entre la Santa Sede y 324s
  vida de la Iglesia 751s
Portugal 982 1012
  Acción católica 60
  cinematografía 603
  concordato 303s
  Iglesia y Estado 289 310 327
  piedad mariana 467
Potter, Philip 673
Poucel, V.; teólogo 490
Prat, F. 422
Prensa, véase Medios de comunicación de masas
Preysing, cardenal Konrad; obispo de Berlín 66 126 130 793
Pribilla, S.I., Max 678
Price, Thomas F. 949
Principio de subsidiariedad 233 269 353 361 366-371 557 637
Pro, S.I., Agustín 544
Prohászka, cardenal Ottokár 762
Protestante, Iglesia, véase en los países respectivos
Prümmer, D.M.; teólogo 406
Publicidad, véase en los países respectivos
Pueblos bantúes 1003

Racismo 107 126s 220 383s 585 592 672 674 846 936 939ss 1011
Rademacher, Arnold 678
Radini Tedeschi, obispo 164 840
Radio, véase Medios de comunicación de masas
Rahner, S.I., Hugo 396 459 470
Rahner, S.I., Karl 206 402s 429 470
Ramazotti, Angelo 838
Rampolla, cardenal Mariano; secretario de Estado 51
Ratti, Achille; nuncio (después, Pío XI) 54ss 95 131 750
Ratzinger, Joseph 222 224 229s 235
Rauschen, G.; patrólogo 837
Redwood, Vernon 903
Reed-Lewis, William 902
República democrática alemana 339s 810

Cáritas 652
sínodo pastoral 253 811
Reunión 1018
Révai, József; ministro húngaro 548
Rimmer, Gerard 898
Ritter, cardenal Joseph Elmer 181 205 211 941
Ritter, Xaver; nuncio 759
Roberti, cardenal Francesco 173
Robinson, Paschal; nuncio 911
Rodano, Franco 849
Rodesia 1008 1011
Rodesia del sur 1005
Roncalli, Angelo; nuncio (después, Juan XXIII) 163ss 565 773 870
Roos, Christian 641
Roosevelt, Franklin D.; presidente de los Estados Unidos 136 142 934 944 946s
Ropp, Eduard von; arzobispo 747
Rosa, Gabriele de 849
Rosario 166 468 869
Rösch, K. 452
Rossi, Mario 853
Rotta, Angelo; nuncio 763
Rousselot, P.; teólogo 391 413
Ruanda 1005s
Rubin, Ladislaus 233
Ruffini, cardenal Ernesto 206 218
Rugambwa, cardenal Laurean 181 195
Rumania 150 152 154 670 764-768
concordato 285s 308 766
Iglesia y Estado 310
Ostpolitik del Vaticano 768
patriarcado ortodoxo 708ss
política eclesiástica 307s 765s
vida religiosa 767
Rummel, Joseph F.; arzobispo 941
Rusia, véase URSS
Ryan, John A., 932ss 944 947

Sacerdotal
formación, véase Seminarios
ministerio 207 225 233 245 258
Sacerdotes
falta de 196 204 760 1028s 1032s
indígenas 991s 1003
obreros 499 873s
bibliografía 493s
véase también en los países respectivos
Sacramento
de la confirmación 247 258
del matrimonio 208 247 291
Sagnier, Marc 496
Sagrada Escritura, véase Biblia
Salazar, Oliveira; presidente de Portugal 303
Salcedo, José Joaquín 625
Saliège, Jules Geraud; arzobispo 869
Salomón del norte 1030
Salomón del sur 1030
Salomón, islas 1027ss
Salvadori, Giulio 839
Samoa 1026 1029 1034
Sandwich, islas 1024
Santucci, Carlo 96 98
Sao Tomé 1011
Sarech I, katholikos de Cilicia 730
Sarpi, Paolo; historiador 228
Schachleiter, Alban 544s
Scheeben, Matthias Joseph; teólogo 391 405
Scheler, Max 393s
Schenucha III, patriarca de los coptos 726
Schilling, Otto 406 408
Schirach, Baldur von; jefe de las juventudes nacionalsocialistas 792
Schlink, Edmund 173
Schmaus, Michael 397s 470
Schmidlin, Joseph 418
Schmidt, Karl Ludwig 422
Schneider, Joseph; arzobispo 208
Schöllgen, Werner; teólogo moralista 408
Schott, O.S.B., Anselm 443
Schrembs, Joseph; obispo 923
Schulte, cardenal Karl Joseph; arzobispo de Colonia 56
Schulz, A. 422

Schuman, Robert; ministro de asuntos exteriores de Francia 445
Schuster, cardenal A.I.; arzobispo de Milán 104 189 846 848
Schütte, C.V.D., Johannes 224
Secretaría de Estado 41 51s 64s 69 99 144 148 189 231 263 375 866
Seglares, véase Laicos
Segunda guerra mundial 131-156 277 303 989 991 995s 1014 1017 1024 1027s
Seipel, Ignaz 785 801
Selassie, Haile; emperador de Etiopía 726
Seminarios sacerdotales 112 207 218 514ss 532ss 695 704s 708 712ss 719 722 729 743 748 751 827 836s 873 977 986 991 1010s 1016s 1026s 1031
bibliografía 495
véase también en los países respectivos
Semmelroth, S.I., Otto 470
Senegal 994 1016
Seppelt, Franz Xaver; historiador de la Iglesia 418
Serafín, arzobispo 712
Serédi, cardenal Jusztinian 757 762s
Sergio, patriarca de Moscú 702
Sertillanges, O.P., Antonin Gilbert 393 857
Servios 699s
Seychelles, islas 1018
Shahan, Thomas 642
Sheed, Frank 903
Sickenberger, J.; teólogo 420 422
Sierra Leona 1002
Simeon, obispo de Shanghai 717
Simon XX Pablo, patriarca de los nestorianos 721
Simon XXI Jesse, patriarca de los nestorianos 721
Simonis, Adrian; obispo de Rotterdam 829
Sindicatos 117 820 861 864 893 899s 918 933 961s
Sínodo(s)
conjunto de los obispados de la República democrática alemana 253s 810s
de Austria y Suiza 254
de Colonia 498
diocesanos 167 171 249 251s
episcopal (consejo episcopal) 190 194 201 215 232s 251 260 268s 506s 510
nacional 989 1013
romano 853
Siri, cardenal, Giuseppe 192
Siria 722 730
Sittlichkeitsprozesse 128 546
Sixto V, papa 36s 44 188 231
Slater, Theodor 407
Slipyi, Josef; metropolita 749
Smith, Alfred E. 943
Smith, monseñor Matthew J.W. 953
Snead-Cox, John George 905
Snoeck, A.; teólogo 409
Social, organización, véase en los países respectivos
Socialismo 109s 306s 323s 351 373-380 605 786 801 820 822 840 844 895 1016
Sociedad, islas de la 1025
Söderblom, Nathan 665s 676
Soiron, O.F.M., Theodor 396
Solschenizyn, Alexander 322
Spellman, cardenal Francis Joseph 127 174 181 186
Sproll, Johann; obispo 793
Sri Lanka, vése Ceilán
Staffa, Dino; arzobispo 181 192
Stalin, Josef 140 144 670
Stefan, metropolita de Polonia 716
Stegmüller, Friedrich 418
Stein, Edith 547
Stelzenberger, Johannes; teólogo moralista 409
Stepinác, cardenal Alois 375 771
Stieglitz, Heinrich; teólogo pastoral 430
Stocchiero, G.; teólogo pastoral 427

Stohr, Albert; obispo de Maguncia 447
Stojadinovic, Milan 770
Stolz, O.S.B., Anselm 396
Storr, Rupert 452
Stourm, René Louis; arzobispo 184 200
Stresemann, Gustav; ministro de asuntos exteriores alemán 350
Sturzo, don Luigi; político italiano 96 102 841s
Stutz, Ulrich 298
Sudáfrica 1001 1003 1008
Sudán 1001 1005ss
Suecia 570 742
Suenens, cardenal Jozef Leo 183 185s 190 193 207 218 659
Suhard, cardenal Emmanuel Célestin 423 485s 873s
Suiza 136 805s
  Cáritas 642s 652ss
  encuestas entre el clero 511
  formación 568s
  órdenes 483 543
  prensa católica 609s
  sínodos diocesanos 254
Sulu, archipiélago 1033
Swazilandia 1003 1015

Tacchi-Venturi, S.I., Pietro 96 847
Tahiti 1029
Taiwan 971s
Tanganika 1001 1005
Tanzania 1018
Tardini, cardenal Domenico; secretario de Estado 69 144s 168 186 189
Taylor, Myron C. 136 144 946
Televisión, véase Medios de comunicación de masas
Teodosio VI, patriarca de Antioquía 695
Teófilo I, patriarca de los coptos 727s
Teología
  facultad de 1017
  pastoral 426-439
  véase también en los países respectivos
Tercer mundo (países subdesarrollados) 351 364 387 553 622 655 660 673
Teresa de Lisieux, santa 492
Teusch, Josef; vicario general 656
Thailandia 994s
Thils, Gustave; teólogo 490
Tien, cardenal Thomas 66
Tillmann, Fritz; teólogo moralista 407 423 434 452
Timoteusz, metropolita de Polonia 716
Timotheos, patriarca de Jerusalén 696
Tiso, Josef; jefe de Estado eslovaco 758
Tisserant, cardenal Eugène 59 189 210 219 502
Tito, Josip Broz; jefe de Estado yugoslavo 700 771s
Tixeront, J.; teólogo 398
Togo 1001s
Toher, Michael 918
Tomás de Aquino, santo 552
Tonga 1029
Tongelen, Josef; director de Cáritas 645
Toniolo, Giuseppe; sociólogo 839
Tóth, Tihamé; obispo 762
Tridentino, concilio 173 178 190 192 206 212 214 221s 228 230 235 240 460s
Tromp, S.I., Sebastián 182
Truman, Harry; presidente de los Estados Unidos 946
Túnez 325
Turner, Thomas W. 939
Turquía 165 722 731
Tychon, patriarca de Moscú 701 715 717

Uganda 1005 1008 1010 1019
Unión Soviética, véase URSS

Universidades 53 56 169 220 245 313 419 555s 561 564 576-581 588 613 641s 648 677 712 751 803 814 816 818 820 837 848 852s 872 891s 906 915 929s 933 955ss 959s 974 991s 1010 1034
Urbani, cardenal Giovanni 216
URSS 61 135 143s 147 279 381 670 722 746-749
  catolicado de Etschmiadzin 728ss
  consagración a María 468
  formación 572 577
  Iglesia ortodoxa de Georgia 697
  medios empleados contra la Iglesia 746ss
  misión de ayuda pontificia 747
  negación de la libertad religiosa 674
  órdenes religiosas 547
  Ostpolitik del Vaticano 749
  patriarcado de Moscú 701-708
  persecuciones contra los católicos 359
  política eclesiástica 306 325
  separación de la Iglesia y el Estado 746
  y el Vaticano 108-113
Uruguay 483
Urundi 1006
USA véase Estados Unidos

Valeri, Valerio; nuncio 869
Vallainc, Fausto 178
van Roey, cardenal Joseph Ernst 814
Vanistendael, August 659
Vannutelli, cardenal Vincenzo 64
Varnava, patriarca 770
Vasgen, katholikos 729
Vassilio, metropolita de Polonia 716
Vaticano I, concilio 169 174 176ss 190 192 197 202 210 212 228 239 390 637
Vaticano II, concilio 157-235 248ss 317ss 533-541 558-565 806ss 966 971 977 994 985 1001 1012 1029
Verdier, cardenal Johannes 863
Vianney, san Jean-Marie 482
Vicente, patriarca de Servia 700
Vietnam 351 971 991
  clero 500
  formación 594
Viktor, exarca de Pekín 717
Villalobar, diplomático español 90
Vittorio Emmanuel III, rey de Italia 95 145
Vogels, H.J.; teólogo 422
Voillaume, René 522ss
Volk, cardenal Hermann; obispo de Maguncia 226
Volk, S.I., Ludwig 113

Walsh, James A. 949
Walsh, Robert P. 898
Ward, Maisie 903
Ward, Wilfrid 904
Waters, Vincent J.; obispo 941
Welte, Bruno 413
Welykyi, P. 184
Wellhausen, Julius 422
Wernz, S.I., Franz Xaver 55
Werthmann, Lorenz 641s 644
Wilpert, Joseph 417
Wilson, Woodrow; presidente de Estados Unidos 90 946s
Willam, Franz-Michel 452
Willebrands, cardenal Jan 173 679
Willmann, Otto 430
Wojtyla, Karol; arzobispo (ahora, Juan Pablo II, papa) 205
Wolker, Ludwig 445s
Woodruff, Douglas 905
Wulf, Maurice de 397
Wust, Peter 394 442
Wyszyński, cardenal Stefan; arzobispo de Varsovia 184 216 324 375 753ss

Yhana Mar, Tomás, metropolita de los jacobitas reformados 724
Yugoslavia 768-772
  Acción católica 60

Cáritas 643
concordato 287 769
Iglesia y Estado 308s 768ss
órdenes religiosas 549
persecución contra la Iglesia 771
prensa católica 620
protocolo entre la Santa Sede y 324
situación desde 1970 772

Zaire 1001 1010
Zambia 1011